

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى بمكة المكرمة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
الدراسات العليا الشرعية
" فرع العقيدة "

مكتبة الدراسات العليا

الاستواء والعلو والفوقية من الصفات الالهية

بين الاثبات والتأويل

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير

اعداد الطالب

سعد خلوفه زارع الشهري

اشراف :

معالي الأستاذ الدكتور : راشد راجح الشريف

١٤٠٢ - ١٤٠٣ هـ

١٩٨٢ - ١٩٨٣ م

(كلمة شكر وتقدير)

الحمد لله كما أمر ، وأشكره بما أهل له ، وقد تأذن بالزيادة لمن شكر في قوله تعالى (لئن شكرتم لأزيدنكم) وأصلي وأسلم على نبينا محمد بن عبد الله الذي أرسله الله رحمة للعالمين ، فبلغ الرسالة وأدى الأمانة ، ودل الأمة على كل خير ، ونهاها عن كل شر ، وكان من توجيهاته الشريفة أن قال : " ان اشكر الناس لله عز وجل أشكرهم للناس " (١) ، وقال " من لا يشكر الناس لا يشكر الله " (٢) ، وقال : " من صنع اليكم معروفًا فكافئوه ، فان لم تجدوا ما تكافئونه به فادعوا له حتى تروا أن قد كافأتموه " (٣) .

ومن هذا التوجيه النبوي الكريم ، فاني أتوجه بالشكر والتقدير الى أستاذي وشيخي معالي الأستاذ الدكتور : راشد بن راجح الشريف المشرف على هذه الرسالة وان كان الشكر لا يفي بحقه ولكنه جهد العقل ، فقد كانت توجيهاته وارشاداته منذ البدء في اعداد خطة البحث قبل الشروع فيه ، وبعد الموافقة عليه ، هي القبس المضيء ، والنبع المتدفق ، فاتضحت لي من خلالها معالم الطريق فسرت جادا في بحثي ، وقد استمرت توجيهاته وارشاداته ، ولم تنقطع بل كانت تتجدد في كل لقاء داخل حرم الجامعة أو خارجه ولم ييخل علي بوقت أو جهد ، فكان أن أتممت موضوعي على هذا النحو الذي أرجو الله أن أكون قد وفقت فيه ، فجزاه الله عنى وعن طلبة العلم ، وعن العلم ذاته خيرا ما يجزى به عباده الصالحين ، وبارك في عمره وصحته وعلمه انه على ذلك قدير وبالا جابة جدير .

كما لا أنسى أن أشكر الدكتور : صلاح عبد العليم الذي أشرف على جزء من هذه

-
- (١) مسند الامام احمد ج ٥ ص ٢١٢ عن الأشعث بن قيس .
(٢) سنن الترمذى ، كتاب البر والصلة ، ج ٣ ص ٢٢٨ ، وسنن أبي داود ، كتاب الأدب ، باب في شكر المعروف ج ٤ ص ٢٥٥ ، مسند الامام احمد ج ٢ ص ٢٥٨ ، ٢٩٥ ، ٣٠٣ ، ٤٦١ ، ٤٩٢ ، ج ٣ ص ٣٢ ، ٧٤ ، ج ٤ ص ٢٧٨ ، ٣٧٥ ، ج ٥ ص ٢١١ - ٢١٢ .
(٣) سنن ابي داود . كتاب الزكاة ، باب عطية من سأل بالله ج ٢ ص ١٢٨ ، ومسند الامام احمد ج ٢ ص ٦٨ ، ٩٥ ، ٩٦ ، ٩٩ ، ١٢٧ عن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما .

الرسالة ، فاستفدت من آرائه وتوجيهاته ، فجزاه الله عني خيرا .

كما أشكر الجامعتين : الجامعة الاسلامية بالمدينة المنورة - عمرها الله -

التي أتاحت لي فرصة مواصلة دراستي هذه ، وجامعة أم القرى والقائمين عليهما على قبولهم لي كطالب بقسم الدراسات العليا - فرع العقيدة - وأخص بالشكر والثناء كلية الشريعة والدراسات الاسلامية ممثلة في القائمين عليها ، واكبر فيهم حرصهم وتفانيهم في أن يبلغوا بهذا المرفق - الدراسات العليا - المكانة اللائقة به ليؤدي رسالته الاسلامية على أكمل وجه ، فأعانهم الله ووفقهم . وأدام على هذه البلاد نعمة الأمن والاستقرار ، وتحكيم شريعة الله ، كما أشكر كل من قدم لي عونا ومساعدة من زملائي وأساتذتي لاتمام هذا البحث ، واخرجه الى حيز الوجود .

وأرجوه تعالى : أن يجعله خالما لوحه ، وأن ينفع به ، وآخر دعوانا أن

الحمد لله رب العالمين .

بسم الله الرحمن الرحيم

(١)

المقدمة :

الحمد لله المتفرد بوحدهانيته في قدم أزليته ، والدايم في فردانيته في قدس
صمدانيته ، ليس له سبي ولا وزر ، ولا شبه ولا نظير ، المتفرد بالخلق والتصوير ،
المتصرف بالمشيئة والتقدير . (ليس كمثل شي * وهو السميع البصير) له الرفعة والعلاء
والحد والثنا ، والعلو والاستواء ، لا تحصره الأجسام ولا تصوره الأوهام ، ولا تنقله
الحوادث ولا الأجرام ، ولا تحيط به العقول ولا الأفهام . له الأساطير الحسنى والشرف
الآثم الأسنى ، والدوام الذي لا يبدل ولا يفنى . نصفه بها وصف به نفسه من الصفات
التي توجب عظمته وقدرته . بها أنزل في كتابه ، وحيته رسوله صلى الله عليه وسلم فسي
خطابه ، ونؤمن بأن الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم السميع البصير العليم القدير
الرحمن الرحيم الملك القدوس العظيم . لطيف خبير قريب مجيب ، متكلم شامخ مرشد فعال
لما يريد ، يقض ويسط ، ويرضى ويغضب ، ويحب ويهبط ، ويكره ويضحك ويأمر وينهى
ذو الوجه الكريم والسميع السميع والبصير البصير ، والكلام العجيب ، واليدين والقضتين ،
والقدرة والسلطان ، والعظمة والامتنان ، لم يزل كذلك ولا يزال . استوى على عرشه
فبان من خلقه لا يخفى عليه منهم خافية ، علم بهم محيط ، وعصرهم فيهم نافذ ، وهو
في ذات وصفاته لا يشبهه شي * من مخلوقاته ، ولا يمثل بشي * من مبتدعاته . هي صفات
لا تفتقر بجلاله وعظمته ، لا تتخيل كيفيتها الظنون ولا تراها في الدنيا العيون . يسأل
نؤمن بحقائقها وثبوتها ، واتعاف الرب تعالى بها ، وننفي عنها تأويل التأولين وتعطيل
الجاحدين ، وتشمل المشبهين . تبارك الله احسن الخالقين . . . ونشهد أن لا اله
الا الله وحده لا شريك له ، وان محمدا عبده ورسوله اصطفاة لرسالته واختاره لجهتته ،
 وأنزل عليه كتابه العجيب ، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تغزل مسن

حکیم حمید ، علی اللہ علیہ وعلی آلہ واصحابہ وسلم تسلیما کثیرا .

• • •

فقد شاء الله تبارك وتعالى أن أتجه الى الدراسة العالية بعد حصولي على
الشهادة الجامعية (الليسانس) ، وقد كانت رغبتي في أن تكون دراستي : إما في فرع
الكتاب والسنة ، أو في فرع : الفقه . فهما المادتان اللتان أُميل اليهما ، وكانت جل
مطالعتي ومدارستي قبل وأثناء الدراسة الجامعية فيهما .

أما مادة العقيدة وأعني بها هنا : دراستها دراسة شاملة بها في ذلك
دراسة أصول الفلاسفة والمتكلمين ، فقد كنت لا أميل إلى ذلك ، وأشعر بالطل والسأم
عند تناول أى كتاب من كتبهم .

لكني عندما تقدمت للدراسات العليا بمكة المكرمة بطلب الدراسة في أحد الفرعين اللذين أتوق للدراسة في أحدهما (فرع الكتاب والسنة ، أو : فرع الفقه) فوجئت بقول المسئول عن الدراسات العليا آنذاك : بأن هذين الفرعين لا امكانية لقبولي في أحدهما . لاكمال العدد المطلوب لها . وان امكانية قبولي الوحيدة هي في فرع العقيدة

فلما لم يجد محمدا

عنه ، وأمام رغبتي في مواصلة الدراسة : أجريت المقابلة الشخصية ، ووفقت بالقبول وكسبت بذلك أطلع إلى ضمان مقعد دراسي به في حالة عدم تيسر الدراسة بأحد الفرعين اللذين أرغبهما في أحد الجامعات السعودية الأخرى ، فقد ذهبت إلى جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - كلية أصول الدين - وطلبت الدراسة بها في قسم الدراسات العليا - فرع الكتاب والسنة - وأتممت إجراءات قبولي بها .

وَمَعْدُ أَنْ تَمَّ نَقْلِي لِلْجَامِعَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ بِالْمَدِينَةِ النَّخُورَةِ - عَمْرُهَا اللَّهُ - أَهْدِيكَ

للمسؤولين بها رغبتى فى أن تكون راستى بجامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية حيث

تم قبولي بها في فرع الكتاب والسنة ، ولم يتيسر لي ذلك في قسم الدراسات العليا بمكة المكرمة .

فقبل لي : ان ذلك غير ممكن لأن جميع متعني الجامعة هم في الدراسات العليا بمكة المكرمة . والجامعة ترغب أن يكون كل متعنيها في جهة واحدة .
عندئذ علمت أن تلك مشيئة الله ، وأنه تعالى قد اختار لي هذا الفرع . وبدأت الدراسة به مستمدا من الله العون والتيسير .

ولما كان من نظام الجامعة أن يتقدم كل طالب برسالة علمية في مجال تخصصه لينال بها درجة الماجستير فقد بدأت التفكير في الموضوع الذي سيكون مجالاً لبحثي ، وشاء الله تعالى أن يقع اختياري على موضوع " الاستواء والعلو والفوقية بين الاثبات والتأويل " .
وحيث أن هذا الموضوع : من أخطر الموضوعات العقائدية ، ان لم يكن أخطرها على الإطلاق ، وأعظمها تشعباً ، وأكبرها ماثراً للخلاف ، وتنازع الآراء بين الفرق المختلفة من شيعتين ونفاة .

فبينما كان السلف من الصحابة والتابعين على نهج واحد في العقيدة يأخذون عقائدهم من الكتاب والسنة . فيقفون عند حدودها ، فلم يعولوا في عقيدتهم إلا عليها ، مكفين ، بما فيها من ألوان الجدل ، وفنون الحجج وتنوع البراهين ، فلم يصطنعوا قياساً عقلياً ، ولا برهاناً منطقياً ، وكانوا يدورون مع النصوص فيها وإثباتاً ، فلا يشتون من أسما الله وصفاته إلا ما أثبت الله ورسوله ، ولا ينفون عنه سبحانه إلا ما نفاه الله ورسوله ، ولا يؤولون ولا يعطلون ، ولا يشبهون ولا يمثلون . وكانوا يفهمون من النصوص معانيها المتبادرة منها عند إطلاق اللفظ ، فلم يخطر ببالهم شي من التعارض بين ما يفهم من النصوص ، وبين ما يوجب العقل ، فأثبتوا لك كل ما دلت عليه النصوص من الصفات مع اعتقاد تنزيهه عن مشابهة المخلوقات . إذ أنهم كانوا لا يرون أن اثبات شي من الصفات التي يوجد جنسها في المخلوقات مفضالى شي من التشبيه ، لأنهم انما يشتون هذه الصفات اثبات

وجود لا اثبات تكيف ، فلما آمنوا بوجود ذات لله لا تشبه ذات المخلوقين ، فكذلك آمنوا بصفات لا تشبه صفات المخلوقين . فلم يغمضوا في شيء من حقائق الصفات ولا كيفيتها بل آمنوا أن حقيقة ما توول إليه لا يعلمه إلا الله . فلم يلجوا مضائق التعطيل ، ولا سلخوا مزالق التأويل ، ولا نزعوا إلى تشبيه أو تمثيل ، ولا عارضوا نصا من النصوص بقياس معقول ولا خطر بها لهم قط أنه يمكن أن يقع تعارض بين النص والعقل ولا نفوا شيئا من الصفات بحجة التنزيه ، ولا توسعوا في صفات السلب خوف الوقوع في التشبيه ، ولا صرفوا شيئا من النصوص عن حقائقها ، وحطوها على مجازها بل أمروها كما جاءت بعد أن فهموا منها معانيها التي تسبق إلى الأذهان عند إطلاق الألفاظ الدالة عليها ثم سكوا عما وراء ذلك . (١)

وطى هذا المنوال كان السلف الصالح من الصحابة والتابعين لهم بإحسان - رضي الله عن جميعهم ، وجعلنا من سلك سبيلهم الرشيد - إلى أن نشأت الفرق الكلامية ، وترجمت الكتب الاغريقية والرومية والفارسية فغلب الفلاسفة والمتكلمون في تقدير العقل ، حتى حكموا في كل سائل العقيدة وأخذوا يؤكسون نصوص الدين ، وينزلونها على حكم العقل ولكل طائفة منهم أصول أصلوها غلبوها ^{في} ، فدفعوا بها آيات قرآنية ، وأحاديث نبوية صحيحة واعتلوا في ذلك الدفع بشبه واهية وخيالات متخيلة ، حتى أوجب بعضهم على الله أشياء يعقولهم . وقد تكاثرت فرق الكلام وتعددت وتجمعت كلها تحت اسم الاسلام ، وأخذت تشير قضايا وآراء لم ترد في كتاب الله ، ولا سنة رسوله . مخالفين بذلك ما كان عليه السلف . .

المرالح من صفات العقيدة وسهولتها ، ووضوحها وبعدها عن التعقيد .

ومن العجب أن تلك العبارات الصادرة عن جماعة من أهل الكلام . قد جعلها من بعدهم أصولا لا مستند لها إلا مجرد الدعوى على العقل والغربة على الفطرة ، وكل فرد

(١) انظر الخطط المعقريزية ج ٤ ص ١٨١ ، ١٨٨ ، ١٨٩ وعقيدة السلف واصحاب الحديث للصابوني ص ١٠ - ١٢ ، واعلام الموقعين لابن القيم ج ١ ص ٢٩ ، ومختصر الصواعق المرسله له أيضا ج ١ ص ٢١ ، وابن تيمية السلفي للدكتور محمد خليل هراس ص ٤٤ - ٦٩ ، والتعريف في مذاهب السلف للشوكاني ضمن مجموعة الرسائل المنبرية ج ٢ ص ٨٤ وما بعدها .

من أفرادها قد تنازعت فيه عقولهم ، وتخالفت عنده أراكاتهم . فهذا يقول حكم العقل في هذا الكلام كذا ، وهذا يقول حكم العقل في هذا كذا .

وأقرب من هذا أنهم يحد أن جعلوا هذه التعقلات التي تعقلوها على اختلافهم فيها وتناقضهم في معقولاتها أصولا ترد اليها أدلة الكتاب والسنة . جعلوها معيارا لصفات الله ، ^{فما} غير تعقله هذا من صفات الله . قال به جزاء ، وما تعقله خصه منها قطع به ، فأثبتوا لله تعالى الشيء ونقيضه . استدلالا بما حكمت به عقولهم الفاسدة وتناقضت في شأنه ، ولم يلتفتوا إلى ما وصف الله به نفسه ، أو وصف به رسوله صلى الله عليه وسلم . بل إن وجدوا ذلك موافقا لما تعقلوه جعلوه مؤيدا له ومقويا ، وقالوا: هو ورد دليل السمع مطابقا لدليل العقل ، وإن وجدوه مخالفا لما تعقلوه ، جعلوه واردا على خلاف الأصل ، ومتشابها وغير معقول المعنى ، ولا ظاهر الدلالة . ثم قائلهم المخالف لهم ينقض قولهم ، فافتري على عقله بأنه قد تعقل خلاف ما تعقله خصه ، وجعل ذلك أصلا يرد إليه أدلة الكتاب والسنة ، وجعل التشابه عند أولئك محكما عنده ، والمخالف لدليل العقل عندهم موافقا له عنده . فكان حاصل كلام هؤلاء : أنهم يعلمون من صفات الله ما لا يعلمه وما علموا أنه لا يمكن أن تستقي العقائد الآ عن وحي معصوم ، لم يدخل في نقله رأى بشر ولا تفسير صاحب هوى ، ولا يمكن أن يعتمد في تحصيل العقائد على موروث العادات ، ولا على التقليد للأباء والأجداد والمشايخ ، كما لا يجوز أن يعتمد في العقيدة على النظر العقلي المجرد . لأن العقيدة تتعلق بأورغانية لا مجال للمقول في إدارتها ، ولا معرفة أوصافها وأحوالها ، بل يجب أن يكون العقل في هذه الأمور تابعاً للوحي ، بفهم نصوصه وينظر فيها بسوء من الحجج والبراهين ليدرك وجه دلالتها ، ومناط حجيتها فيقتنع بها ، وليس له أن يخترع شيئا من الأدلة والبراهين ، ذلك أن الشرائع إنما أنزلها الله تعالى لعدم استقلال العقول البشرية بأدراك حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله . فيجب على العقل أن يحترم النص ، فلا يتلاعب به بتعطيل أو تأويل بحجة إن ما أفاده ظاهر النص

غير معقول ، فانه اذا صح النص وثبت سنده لا يكون أبدا الا موافقا للعقل الصريح الخالي من شوائب الهوى ، ولوثات التقليد ، وكل ما يتوهم من تعارض بين النص والعقل فلا سبب له الا احد أمرين : اما كذب في النقل ، أو فساد في العقل .

ولذلك فان تنزيه الانسان لربه تعالى بفكره يجب أن يكون مطابقا لما أنزل الله على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم من الكتاب والسنة ، والآ فهو تعالى منزوع عن تنزيه عقول البشر بأفكارها فانها مقيدة بأوطارها ، فتنزهها كذلك مقيد بحسبها . . .

أقول : انه لما كان الكلام في الصفات عامة ، والاستواء والعلو والنفوقية خاصة قد طالت ذيوله ، وتشعبت أطرافه ، وتناسبت فيه المذاهب ، وتفاوتت فيه الطرائق وتخالفت فيه النحل . وسبب هذا عدم وقوف المنتسبين الى العلم حيث أوقفهم الله ، ودخولهم في أبواب لم يأذن الله لهم بدخولها ، حتى تفرقوا فرقا وتشعبوا شعبا ، وصاروا أحزابا .

فقد اعتضاني ذلك أن أقضي السنوات الأولى من سنوات اعداد البحث ، في البحث والاطلاع في كتب العقيدة لدى جميع الفرق . وكثيرا ما كنت أنهر بظاهر كلامهم في بداية الأمر ، وعند ما تنجلي لي مقاصدهم وأعراف أصولهم . أعرف بعدهم عن منهج القرآن والسنة . الا أن ذلك كان لا يحصل لي الا بعد لأى وجهد شديد . ولذلك فقد مضت السنوات الأولى من اعداد البحث ، وكان كل ما كتبت فيها رؤوس أقلام فقط ، وبعد الدراسة والاطلاع ، بدأت أجمع شتات ما تفرق وأكون الفكرة العامة للبحث .

الدوافع والأسباب لاختيار هذا الموضوع :

١ - تم اختياري لهذا الموضوع نظرا لأهميته ، ولأنه كما أسلفت أهم موضوع فقهى العقيدة وقع فيه الخلاف بين أهل السنة وخصومهم من النفاة والمعدالة من جهة وبين المثلة والمشبهة من جهة أخرى .

٢ - انه لكثرة ما وقع فيه من الخلاف والتنازع أردت أن أقف على حقيقة قول كل طائفة

وأنتين ما تستند اليه من أدلة عقلية ونقلية ، وكيفية توجيهها للأدلة لفهم
المراد منها .

٣ — أردت أن أبين أن بعض الفرق لديها نسق فكري معين تريد أن تجعله هو
الأساس وأن تخضع ما عداه ما يعارضه من الأدلة العقلية أو النقلية لفهمهم
ذلك النسق ، أو تبطل ما يعارضه .

٤ — بيان الفرق بين مذهب السلف ومخالفهم . فبينما تسك السلف في بيانهم
لما يتعلق بمسألة الصفات عامة ، ومسألة الاستواء والعلو والفوقية . خاصة
بكتاب الله تعالى وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، ولم يتعسفوا في توجيهه
الأدلة ، فكان بيانهم لهذه المسألة متفقا مع الفطرة السليمة واتاز بيانهم لها
بالسهولة والوضوح والبعد عن التعقيد . أما خصومهم فقد ابتدعوا أقبيسة
عقلية شغلوا بها وافتتنوا . فعارضوا بها الكتاب والسنة فغلوا وأضلوا .

٥ — أردت أن أبين : أن العبد إذا أيقن أن الله تعالى فوق السما عا لعل
عرشه . بلا حصر ولا كيفية صار لقلبه قبلة في صلاته وتوجهه ودعائه ، ومن لا
يعرف ربه بأنه فوق مساواته على عرشه . فانه يبقى ضائعا محتارا ، لا يعرف
وجهة معبوده ، وانه لو عرفه بسمعه وبصره . . . الخ بلا هذا كانت معرفته
ناقصة بخلاف من عرف أن الهه الذي يعبد فوق الأشياء ، فاذا دخل فسي
الصلاة أو توجه اليه في حاجته ، توجه قلبه الى ربه فوق سمواته على عرشه .
منزها ربه تعالى عن الحصر ، عالما أن هذه الجهات من حدودنا ولوازمنا ،
ولا يمكننا الإشارة الى ربنا الآ بها ، لأننا محدثون ، والمحدث لا يد له فسي
اشارته الى جهة ، فتقع تلك الإشارة الى ربه كما يليق بعظمته لا كما يتوهمه هو
من نفسه ويعتقد أنه في علوه قريب من خلقه هو معهم بعلمه وسمعه وبصره ،
واحاطته وقدرته وشيئته ، وذاته فوق الأشياء فوق العرش ، ومتى شعر قلبه

بذلك في العلالة ، أو التوجه أشرق قلبه ، واستتار ، وأضاءه بأنوار المعرفة
والإيمان ، فأنشرح لذلك صدره ، وقوى إيمانه ونزه ربه عن صفات خلقه من
الحمر والحلول وذاق حينذاك شيئاً من أذواق السابقين المقربين ، بخلاف
من لا يعرف وجهة معبوده ، فانه لا يزال مظلم القلب لا يستنير بأنوار المعرفة
والإيمان .

٦ - ان صفاته تعالى معلومة من حيث الجلة والثبوت ، غير معقولة من حيث
التكليف والتحديد ، فيكون المؤمن بها مصراً من وجه ، وأعمى من وجه ، مصراً
من حيث الاثبات والوجود ، أعمى من حيث التكليف والتحديد ، وبهذا يحصل
الجمع بين الاثبات لما وصف الله تعالى به نفسه ، وبين نفي التحريف والتشبيه
والوقوف في ذلك .

٧ - ان الله سبحانه انما اراد منا في ابراز صفاته لنا . لنعرفه بها ، ونؤمن
بعقائدها ، وننفي عنها التشبيه ولا نعطلها بالتحريف والتأويل . لا فرق في
ذلك بين صفة وأخرى .

٨ - ان كل واحد من فريق التعطيل والتشيل ، جامع بين التعطيل والتشيل . اما
المعطيلون فانهم لم يفهموا من استواء الله وطوه وفوقيته الا ما هو اللائق بالمخلوق
ثم شرعوا في نفي تلك المفاهيم ، فجمعوا بين التعطيل والتشيل ، مثلوا أولاً
وعطلوا آخرها ، وهذا تشبيه وتشيل منهم للمفهوم من استوائه تعالى على عرشه
وطوه فؤاد خلقه ، بالمفهوم من استواء المخلوق على المخلوق وطوه عليه وتعطيل
لما يستحقه هو تعالى ما هو اللائق بالله سبحانه من العلو والفوقية .

اما الممثل فقد أثبت لله الاستواء والعلو والفوقية ، لكن ظن أنه اذا كان
مستوياً على العرش فهو مائل لا استواء الانسان على السرير او الظك ، ان لا
يعلم الاستواء الا هكذا . فكلاهما مثل ، وكلاهما عطل حقيقة ما وصف الله به

نفسه ، وامتاز الأول بتعطيل كل اسم للاستواء الحقيقي ، وامتاز الثاني
بإثبات استواء هو من خصائص المخلوقين وطوهم . فأتضح أن المنهج السلفي
هو المنهج المنطقي ، الذي يتشبه مع صريح القرآن ، وصحيح السنة هذا
من حيث الأسباب والدوافع لاختيار هذا الموضوع بالذات .

أما عن خطة البحث : فانه بالنظر الى ما ذكرته سابقا من صرف السنوات الأولى من سنوات اعداد البحث للدراسة والتعمق في كتب العقيدة بشتى صورها . فقد كان من نتيجة ذلك : أن قسمت البحث الى مقدمة ، وخمسة أبواب ، وخاتمة .

أما المقدسة : فقد استعرضت فيها ما عانيت من لآى وجهه في سبيل
الالتحاق بفرع آخر غير فرع العقيدة ، ولكن شئنا الله و ارادته أبتا أن أكون أحد طلابه
ثم استعرضت كيف قضيت السنوات الأولى من سنين اعداد البحث في الدراسة والاطلاع
بفرض الفهم والدراسة والوقوف على حقيقة أقوال كل طائفة . كما بينت فيها الدوافع والأسباب
التي حطمتني على اختيار هذا الموضوع ، ثم بينت الخطة والضحج الذى سرت عليه فسي
اعداد الموضوع .

وأما الباب الأول : وهو عبارة عن مقدمات رأيت أنه لا بد منها . لأن معرفتها تعتبر ركيزة أساسية في فهم أمور العقيدة ، وما طرأ عليها بعد عصر صفائها ونقائها من لوثات جعلت الناس يتفرقون بسببها الى طوائف شتى وكل طائفة ترى أنها على الحق ، وما عداها على الباطل .

وقد جعلت هذا الباب بعنوان " المسار التاريخي الذي مر به الكلام
عن الصفات الالهية " وقد قسمته إلى تمهيد وثلاثة فصول، وكل فصل تحتها جماعت
فالتمهيد يشتمل على مناقشة بعض الباحثين في تقسيمه للتفكير الاسلامي
الالهي الى ثلاثة أطوار وبينت في هذا التمهيد : أن البحث في
قضايا الالهية ليست من الأمور المحسوسة ، وإنما تتعلق بأمر غيبية

لا يمكن اخضاعها لحكم العقل المجرد .

والفصل الأول من الباب الأول وفيه بحثان :

المبحث الأول : المرحلة الأولى ، مرحلة الاثبات .

المبحث الثاني : قواعد منهج السلف في اثبات الصفات .

والفصل الثاني : عن المرحلة الثانية - مرحلة الالحاد في أسماء الله وصفاته .

وقد بينت في هذا الفصل : معنى الالحاد في أسماء الله وصفاته ، وعرفته

لغة ونوعاً ، وبينت أنواعه كما بينت أن الجهمية تنقسم الى ثلاث درجات :

أ () الدرجة الأولى : غالبية الجهمية .

ب () الدرجة الثانية : تجهيم المعتزلة .

ج () الدرجة الثالثة : الصفاتية الشبتون للصفات مع نوع تجهيم .

ثم تعرضت لذكر الكلابية والأشعرية الأولى ، وذكرت أن الأشعرى مر بأطوار

ثلاثة . وكذلك بينت مذهب الماتريدي .

كما بينت رأي الفلاسفة في الصفات ، وذكرت حججهم على نفيها . . . الخ .

الفصل الثالث : عن أقسام الصفات الالهية . وفيه مباحث :

المبحث الأول : في تعريف الصفات .

المبحث الثاني : في أقسام الصفات ، وتعريف الصفات العقلية والخبرية منها .

المبحث الثالث : تقسيم الفلاسفة للصفات .

المبحث الرابع : في تقسيم آخر ذكره بعض المتكلمين للصفات .

المبحث الخامس : أحكام الصفات .

المبحث السادس : خطأ من حد الصفات الالهية بعدد .

المبحث السابع : في بيان الأسباب التي جعلت علماء الكلام على سلوك

هذا المنهج المخالف لمنهج السلف .

المبحث الثامن : الشبهات التي أدت بالمعطلة الى نفي الصفات .

المبحثان التاسع والعاشر : في الرد على الشبهتين الأولى والثانية من شبه

النفاة المعطلة .

المبحث الحادي عشر : الرد على من ادعى أن أخبار الآحاد لا تفيد العلم .

المبحث الثاني عشر : في نهى السلف عن معارضة ما صحت به الرواية عن

رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرأى والمعقول .

المبحث الثالث عشر : الشبهة الثالثة للنفاة ناقشتها والرد عليها .

الفصل الرابع : التأويل : وفيه تمهيد وأربعةباحث :

المبحث الأول : معنى التأويل لغة .

المبحث الثاني : التأويل في الكتاب والسنة وعلى لسان السلف .

المبحث الثالث : معنى التأويل عند المتأخرين .

المبحث الرابع : موقف السلف من تأويل الخلف .

الفصل الخامس : بيان المراد بالمحكم والمتشابه والتأويل في آية سورة آل عمران وفيه

باحث :

المبحث الأول : المحكم لغة .

المبحث الثاني : المتشابه لغة .

المبحث الثالث : المحكم والمتشابه في القرآن الكريم .

المبحث الرابع : أقوال السلف في معنى المحكم والمتشابه . وأنواع التشابه

المبحث الخامس : الكلام على موضع الوقف في آية آل عمران وانقسام العلماء

في ذلك الى مذهبين .

المبحث السادس : الجمع بين المذهبين .

المبحث السابع : قول المتأخرين في المراد بالتأويل والمشاوية

المذكورين في آية آل عمران .

المبحث الثامن : فساد قول من قال : **بأن** التأويل في آية آل عمران

هو بمعنى التأويل الاصطلاحي .

الفصل السادس : هل أسماء الله وصفاته من التشابه ؟ وفيه تمهيد .

تمهيد -

المبحث الأول : مناقشة القائلين بأن الآيات والأحاديث المتعلقة

بصفات الله هي من التشابه .

المبحث الثاني : مناقشة أهل النفي والتعطيل من الفلاسفة والجهمية

والمعتزلة ، وكل من وافقهم في كل أو بعض ما قالوه .

واما الباب الثاني :

الاستواء ، معانيه في اللغة والقرآن والسنة وعند السلف وفي عرف المتكلمين

وفيه تمهيد ، وستة مباحث " فصول " .

التمهيد : جماع الأمر في أقوال الناس في باب آيات الصفات ، واحاد بثها

ستة أقسام .

المبحث الأول : نفي الاستواء في اللغة ، وبيان أنه مطلق ومقيد ، وأن

معانيه تعدد بحسب إطلاقه وتقييده .

المبحث الثاني : ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية من ذكر استواء

الله على العرش وتفسير السلف لمعناه .

المبحث الثالث : دعوى الخلف أن مذهب السلف هو التفويض وحمل

النصوص على غير ظاهرها . وزعمهم : ان الأخذ بظواهر

النصوص يؤدي إلى التشبيه .

المبحث الرابع : معاني الاستواء عند المتكلمين . مناقشتها والرد عليها .

المبحث الخامس : في القول بأن استواء الله على العرش هو بذاته .

المبحث السادس : الأسباب التي حطت ببعض السلفيين على القول بسان

استواء الله على العرش هو بذاته .

وأما الباب الثالث : فتكلمت فيه عن :

المشبهين للاستواء والعلو والفوقية : وفيه فصول :

الفصل الأول : السلف : وفيه مقدمة ومباحث :

المقدمة : في أدلة السلف إجمالاً .

المبحث الأول : في الأدلة النقلية المثبتة للاستواء والعلو والفوقية بسط

آحادها . والكلام عن توجيه السلف لها وكلامهم عنها .

المبحث الثاني : في الدليل الثاني من أدلة السلف في الإثباتات

" اتفاق الديانات السماوية كلها على أن الله في السماء "

المبحث الثالث : في الدليل الثالث من أدلة السلف في الإثباتات إجماع

الأمة على إثبات الاستواء والعلو والفوقية .

المبحث الرابع : في الدليل الرابع من أدلة السلف على الإثباتات دلالة

الفطرة السليمة على ذلك .

المبحث الخامس : في الدليل الخامس ، وهو الاستدلال بلفظ العرش

التي نزل بها القرآن .

المبحث السادس : في الدليل السادس من أدلة السلف على الإثباتات وهو

دلالة العقل على ذلك .

الفصل الثاني : وفيه بحثان :

المبحث الأول : هل الاستواء من صفات الذات أو من صفات الفعل ؟

المبحث الثاني : الفرق بين العلو والاستواء .

الفصل الثالث : في الفرقة الثانية من فرق اثبات الاستواء والعلو والفوقية

" الكلابية وقد ما الأشعرية " وفيه مباحث :

المبحث الأول : من الكلابية .

المبحث الثاني : عن الأشعرية وقد ما أصحابه .

المبحث الثالث : لماذا أفردت الكلابية والأشعرية بمبحث مستقل عن

السلف مع كونهم يتفقون مع السلف في اثبات ذلك ،

ويستدلون بنفس أدلتهم .

وقفة مفصلة مع الأشعرية .

الفصل الرابع : الطائفة الثالثة من طوائف أهل الاثبات الفلاسفة المتقدمون والحكماء

الأولون .

الفصل الخامس : الطائفة الرابعة من طوائف أهل الاثبات .

" المجسمة والمشبهة " وفيه مباحث :

المبحث الأول : الجذور التاريخية للتجسيم والتشبيه .

المبحث الثاني : المشبهة والمجسمة في الاسلام . واصل شبهتهم .

المبحث الثالث : أدلة المجسمة والمشبهة والرد عليها .

الفصل السادس : الطائفة الخامسة من طوائف الاثبات . قوم يقولون : ان الله فوق

المعرز وهو في كل مكان . بيان مذاهبهم وابطاله .

الباب الرابع :

النفاة المعطلة الذين ينفون الاستواء والعلو والفوقية ، ويتأولون
النصوص الشبهة لذلك . اما بصرفها عما دلت عليه الى معان أخرى ، واما
بتفويضها والتوقف فيها لأنها ما لا يفهم لها معنى عندهم .

وفيه مقدمة وفصول :

المقدمة :

الفصل الأول : الجهمية الأولى . أصل مقالاتهم ، وأدلتهم ، مناقشتهم والرد عليهم .

الفصل الثاني : الجهمية في مرحلتها الثانية . المعتزلة . وتأخروا الأشعرية

موقفهم ما ورد ذكره في القرآن والسنة ، ما له صلة بأثبات الاستواء
والعلو والفوقية كالنزول والروية . مناقشتهم في ذلك والرد عليهم
... الخ .

من الأسباب التي جعلت النفاة يقفون هذا الموقف من الصفات بصفة
عامة ، ومن مسألة الاستواء والعلو والفوقية بصفة خاصة : اعتمادهم
على الألفاظ العامة المجطة التي تشتتل على حق وباطل . بيان تلك
الألفاظ وما فيها من الاجمال ثم تعرضت للرد على النفاة في شبهتهم
القاطلة بأن الله سبحانه وتعالى ، لو اتصف بالعلو والفوقية وما ينتسبه
لخلقه لكان محدثا ، ودعواهم : ان طريقتهم في التنزيه هي طريقة
الخليل عليه السلام . وقد ناقشت هذه الشبهة وردت عليها من أوجه
متعددة . وبينت أن محققي طوائف النفاة وأئمتهم معترفون بأن الأنبياء
لم يدعوا الناس بهذه الطريق ولا بينوا للناس أنه ليس بجسم .

وكذلك ردت على النفاة القاطنين بأن الأنبياء لم يدعوا الناس بهيئته
الطريق ، لكن قالوا يعني النفاة : ان العقل دل على النفي فلم يمكن

ابطال مدلول العقل . وكان ذلك من وجوه . وبينت أن اعتماد العقلاء
في التنزيه على طريقة الكمال ، وان دلالة القرآن على ذلك نوعان . وان
كل من توهم في الصفات كلها او بعضها التشبيل بصفات الخلق فقد
وقع في أربعة محاذير .

كذلك، أثبت على حجة بعض النفاة القاطنين بأن الله قد جعل السما
قبلة الدعاء ، كما جعل الكعبة قبلة الصلاة او ما شاكل ذلك من الدعاوى
الباطلة . وقد ناقشت هذه الشبهات وبينت بطلانها وفسادها نقلا
وعقلا .

الفصل الثالث : وفيه الكلام عن أصحاب وحدة الوجود والاتحاد . وفي هذا الفصل

مبحثان :

المبحث الأول : في أن الجذور التاريخية لهذه الفكرة كائناً بوجوده ،
قبل الاسلام ، وانها قد ابتدأت تظهر بين الطوائف
التي كانت تنتمي الى الاسلام كذبا وخداعا كالسيثية
مثلا . وان القاطنين بهذه الفكرة قد استقوا من
مصادر مختلفة ، وقد اتضحت صورتها في منظرية
الجهنم للسنية ، فيكون الجهم أول من صرح بها
في الاسلام .

المبحث الثاني : فيماذا يعني القول بوحدة الوجود والاتحاد . وانه

يعني عند القاطنين به : أن وجود الكائنات هو عين
وجود الله تعالى ، ليس وجودها غيره ، ولا شسي
سواء البتة . . ثم بينت أن أصحاب هذه المقالة بعد
أن اتفقوا على القول بأن الله هو عين وجود كل شسي

افترقوا على مقالات ثلاث :

المقالة الأولى : لابن عربي : وهي مبنية على أصلين :
أحدهما : ان العدم شيء ثابت في العدم بمعنى أنه
ثابت في نفسه .

الثاني : قولهم ان وجود المخلوقات هي عين وجود
الخالق .

المقالة الثانية : وهي التفريق بين المطلق والمعين ،
فعند اصحاب هذه المقالة ان الله هو الوجود المطلق
الذي لا يتعين ولا يتميز ، فاذا تعين وتميز فهو الخلق .
المقالة الثالثة : وهي عدم التفريق بين ما هي ووجود ،
ولا بين مطلق ومعين ، بل عند اصحابها ما ثم سوى
ولا غير بوجه من الوجوه .

وقد بينت أن بعض هذه المقالات ادخل من بعض واحد
في الكفر ، وان حقيقتها حقيقة قول فرعون المنكر لوجود
الله سبحانه وتعالى .

البحث الثالث :

في اختلاف القائلين بوحدة الوجود والاتحاد في نسبة
ذلك الوجود الواحد الى تلك التعينات . فمنهم من قال
ان نسبة تلك الموجودات المتكثرة الى ذلك الوجود المطلق
كنسبة الاعضاء المختلفة لجسم الانسان ، أو الحيوان اليه ،
أو كنسبة قوى النفس المختلفة اليها ، أي كنسبة الحزء الى
كله .

ومنهم من قال : ان الوجود المطلق الكلي جنس ، وهذه

الوجودات المتعينة أنواع له فتكون هذه الكثرة الموجودة

في الموجودات كثرة نوعية ، كما يقال : ان الحيوان :

جنس تحته أنواع . ومنهم من ذهب الى أن الوجود

كده شي* واحد في نفسه لا تكرر ولا تعدد فيه أصلاً ،

وهذه الكثرة التي نراها بأعيننا ، أو نتخيلها في نفوسنا

فلا حقيقة لها ، بل هي من اغلاط الحس . . .

ومنهم من يرى : أن هذه الموجودات إنما هي مظاهر

وسحالي لشي* واحد وهذه المظاهر ذات توحد ، أي

انفراد ، ومثان : أي تعدد .

وكل هذه العبارات التي نطق بها أصحاب الوجود بها

اختلفت وتوعدت فان ضمنها شي* واحد ، وهو أنه ما

ثم غير الله في هذا الوجود . . .

المبحث الرابع : وفيه مطلبان :

المطلب الأول : أوردت فيه بعض النصوص التي تكلم

بها القائلون بوحدة الوجود أو الاتحاد أما من كتبهم

وأما من نقل الثقة عنهم ، لفرق تبيين ما ذكر من

مذهبهم .

المطلب الثاني : فيما يترتب على القول بوحدة الوجود ،

أو الاتحاد من أنواع الكفر والضلال .

الباب الخامس : العرش وما يتعلق به من بحوث

وقد قسمت هذا الباب الى فصول :

الفصل الأول :

وفيه بيان معاني العرش في اللغة .

الفصل الثاني :

معنى العرش في القرآن والسنة ، وعرف السلف الأولين من الصحابة والتابعين . ومن تبعهم من الأئمة والعلماء . وأنه قد انعقد اجماع السلف الأولين من الصحابة والتابعين وتابعيهم على اثبات عرش الرحمن تبارك وتعالى .

ثم تكلمت عن أقوال السلف في سعة العرش وعظمته ، وأنه اعظم المخلوقات وسقفها .

الفصل الثالث :

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : العرش في عرف المعطلة النفاة من المتكلمين ومن

وافقهم ، وبيان بعض المعاني التي انتحلوها للعرش ، مع بيان بطلانها .

المطلب الثاني : العرش عند المتكلمين على علم الهيئة من الفلاسفة

وغيرهم ، وزعمهم أن العرش هو الفلك التاسع ، وقد ناقشتهم في ذلك وبينت فساد قولهم وأنه ليس لهم دليل لا شرعي ولا عقلي .

الفصل الرابع :

في بيان استدارة الأفلاك وأن ذلك ما اتفق عليه أئمة الاسلام ومفسرهم ، أما العرش فليس مع من قال بكريته دليل يعتمد عليه لا من نقل ولا من عقل .

الفصل الخامس :

بينت فيه ادعاء بعض النفاة بأن العالم كرة ، وأنه لو كان الله فسي جهة فوق لكان أسفل بالنسبة الى سكان الوجه الآخر . وقد دحضت هذه الشبهة ، بأنه ليس للظك الا جهتان حقيقتان ، هما : جهة العلو ، والسفل ، وأن السما فوق الأرض أبداً ، والأرض تحست

(ف)

السماء أبدا . وأن الجهات الست المضافة الى الانسان والحيوان هي بالنسبة لحركته واتجاهه ، وليس لها حقيقة في نفسها . ثم بينت انه على فرض أن العرش كرة ، أو أنه فوق العالم وليس بكرة ، فلا يلزم منه أن يكون تحت شيء من المخلوقات بل هو فوقها عاليا عليها ، ووضعت ذلك بالأثلة كما بينت أن العالم بالنسبة الى الله في غاية الصغر ، وأن الله فوقه عال عليه سبحانه وتعالى . وقد ذكرت فيها أهم النتائج التي توصلت اليها في البحث .

الخاتمة :

بسم الله الرحمن الرحيم

المملكة العربية السعودية
جامعة أم القرى بمكة المكرمة
كلية الشريعة والدراسات الإسلامية
الدراسات العليا الشرعية
" فرع العقيدة "

الاستواء والعلو والفوقية من الصفات الإلهية

بين الإثبات والتأويل

رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير

إعداد الطالب

سمعد خلوفه زارع الشهري

إشراف :

معمالي الأستاذ الدكتور : راشد راجح الشريف

١٤٠٢ - ١٤٠٣ هـ .

١٩٨٢ - ١٩٨٣ م .

المسار التاريخي الذي سرّبه الكلام عن الصفات الالهية

المتتبع لما قيل حول الصفات الالهية عبر عصور التاريخ الاسلامي الطويل —
عهد الصحابة رضوان الله تعالى عليهم أجمعين حتى يومنا هذا ، يجد أنه قد كثر الكلام
حولها واتخذ مسارات مختلفة ، لكن مع ذلك الشعب نجد أنه في وسعنا أن نقسم هذا
المسار التاريخي الى مرحلتين :

المرحلة الأولى : مرحلة الاثبات المصفات .

المرحلة الثانية : مرحلة الاحاد في أسماء الله وصفاته – النفي والتعطيل والتشبيه –

وقبل أن أتكم عن هذا التقسيم والهدف منه : أحب أن أثير الى أن بعض الباحثين^(١) قد قسم التفكير الاسلامي الالهى الى ثلاثة أطوار :

الطـــــور الأول : طور التمهيد والاعداد .

الطـور الثاني : طور النضوج والكمال والانتاج .

الطـور الثالث : طور الضعف والاضمحلال وعدم الابتكار .

فأما الطور الأول : فيشمل حال التفكير الاسلامي في وقت عزله قبل ترجمة الفلسفة

اليونانية ونقلها الى اللغة العربية ، وذلك في عصر الخلفاء الراشدين والدولة الأموية وما حصل من التفكير الاسلامي على يد بعض علماء هذا العصر أمثال : الحسن البصري

(١) هو أستاذنا الدكتور : عوض الله جاد حجازي ، في كتابه : ابن القيم وموقفه من التفكير الاسلامي ، طبع : دار الطباعة المحمدية بالقاهرة ص ٤٢ - ٤٤ .

وواصل بن عطاء^(١) ، وعمر بن عبد^(٢) ، وغيرهم من بناء علم الكلام في فترة تكوينه الأولى ، فلم يتعد بعض المسائل القليلة . . . ولم يكن ذلك التفكير الذي نشأ في هذا الدور حول تلك المسائل ، يستند الى أدلة عقلية قوية ، وعق في التفكير وإنما كان في الغالب مستندا الى أدلة نقلية ونظرة سطحية ، ولم يكن له طابع التفكير الفلسفي العميق .

أما الدور الثاني : وهو دور نضوج العقليّة الإسلاميّة - كما يسميه - ودور
 الإنتاج في التفكير الإسلامي ، وذلك بعد عصر ترجمة الفلسفة اليونانية ، ونقلها إلى
 اللغة العربية في عصر الدولة العباسية ، فقد وصل التفكير الإسلامي في هذا الدور إلى
 غاية كماله ونضوجه ، ووصلت الفلسفة الإسلامية إلى قمّتها ، ورشدها على يد فلاسفة الإسلام .
 أما الدور الثالث : فهو دور الضعف والاضمحلال للتفكير الإسلامي ، بعد عهد
 ابن سينا في المشرق ، وموت ابن رشد في المغرب في نهاية القرن السادس الهجري ،
 وهذا الدور من أدار التفكير الإسلامي له اتجاهان :

١ - اتجاه نحو الشرح والتعليق على الكتب المؤلفة في العقيدة الإسلامية ، والفلسفة
كما صنع الشريف الجرجاني ، وسعد الدين التفتازاني في شرحهما لكتب: المواقف
والمقاصد ، والعقائد النفسية وغيرها . . .

(١) وأصل بن عطاء ، ويكنى بأبي حذيفة ، ويلقب بالغزال ، قيل : انه مولى لـ ~~أبي بكر~~
لضبة ، وقيل : لبني مخزوم ، وقيل بني هاشم ، قيل ولد سنة ٨٠هـ في المدينة ،
ومات وهو ابن احدى وخمسين سنة . انظر المنية والأمل ص ١٣٩ - ١٤٣ .

(٢) عمرو بن عبيد بن باب من سبي كاهل ، من ثغور بلخ ، وهو مولى لأل عرادة
من يرمع بن مالك وكنته عمرو ، أبو عثمان .

(٣) أبو علي بزمينا

(٤) ابو الوليد : محمد بن احمد بن محمد بن رشد ، ولد في قرطبة ٥٢٠ / ١١٢٦ م
درس القانون والطب في سقط رأسه قرطبة ثم ارتحل الى مراكن ٥٤٨هـ / ١١٣٥ م
وتولى القضاء عام ٥٦٥هـ / ١١٦٩ م باشبيلية ثم قضاة قرطبة حتى ٥٧٨هـ / ١١٨٢ م
ثم استدعي الى مراكن ليكون طبيب الخليفة الخايع بعد ثم أعيد الى قرطبة برتبة
قاضي القضاء ، وفي سنة ١١٩٥ م جرد من جميع مناصبه ومحاكمته ونفي الى لوسنه
بالقرب من قرطبة وأمر باحراق كتبه الفلسفية ثم أعيد له اعتباره وتوفي في صفر سنة
٥٩٥هـ / ١١٩٨ م .

٢ - الاتجاه الثاني : الاتجاه نحو الاختيار والانتخاب من آراء السابقين ، ومن هذه الآراء المنتخبة بعضها ببعض واخراج مذهب خاص منها ، ويتمثل ذلك في مؤلفات ابن القيم ، وأستاذه ابن تيمية من قبله ،

ومن وجهة نظري : أن هذا الاتجاه الثاني : الذي سماه : الاتجاه نحو الاختيار والانتخاب من آراء السابقين ، والخروج من هذه الآراء المنتخبة بمذهب خاص بعد مزجها وصياغتها في قالب جديد ، لا نستطيع أن نجعله مذهباً مستقلاً ، وإنما هو رجوع إلى مذهب السلف العذب المنهل ، الصافي المورث ، ولكن هؤلاء من سماء — الباحث ، أصحاب الاختيار والانتخاب قد أخذوا من آراء من سبقهم في عصر ما سماه بعصر نزوح العقلية الإسلامية فأنما أخذوا منها ما وجدوه موافقا لنصوص الكتاب الكريم والسنة النبوية الصحيحة ، وما تعارف عليه سلف الأمة . إذا فهو عود إلى ما أسمته بالمرحلة الأولى وهي مرحلة الإثبات ، ولا يُعدُّ مذهباً خاصاً على الأقل من وجهة نظري هذا أمر ، أما الأمر الثاني الذي أرى أنه لا بد من ملاحظته فهو :

أن البحث في قضايا الألوهية بجوانبها الثلاثة (الذات - الصفات - الأفعال) ليست من القضايا المحسوسة ، أو ما يدخل في مقدور العقل البشري إنما كانت طاقتهم ، حتى نجعلها خاضعة لحكم العقل وتفسيره لها ، ذلك أن البحث في قضية الألوهية يتعلق بأمور غيبية لا يمكن إخضاعها لحكم العقل ، ولا أنكر هنا : أنها قد احتلت أهم جوانب البحوث الفلسفية في جميع الفلسفات القديمة والحديثة معاً ، وإنما كانت ولا زالت : أهم مشكلة واجهت العقل البشري في مراحل تطوره ، كما أنها احتلت في الوقت نفسه حيزاً هاماً من تراث الأديان السماوية (اليهودية - المسيحية - الإسلام) وأنه قد اختلفت الحلول وتباينت التصورات العقلية لهذه القضية من فلسفة إلى أخرى ، وإذا كان هناك - ولا شك - وحدة متماسكة بين النصوص الدينية الصحيحة في الأديان الثلاثة حول هذه القضية — وتصويرها ، إلا أن الاختلاف بدأ عميقاً وواضحاً بفعل الشراح والمفسرين بين تصوير النصوص

وتصور المتأولين لها ، فمالت نصوص وشروح اليهودية الى التحسيم مع المبالغة في ذلك ، بينما مالت نصوص المسيحية الى التجريد حتى صاروا لها غير معقول فاخترعت له فكرة (الثالث) حتى يقدر البشر على تصويره ، بينما وقف الاسلام وسطا بين ههنا ، وأولئك ، فنزه الله عن تجسيد اليهودية ، وعن تجريد المسيحية معا وأخبر عن ذلك بأنه سبحانه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)^(١) ولذلك فقد خسر القرآن هذه القضية بكثير — من النصوص التي تتحدث عن الذات الالهية ، وما يجب لها من صفات الكمال ، وحكمة الأفعال فهناك آيات تتحدث عن الذات الالهية ، وتصورها للمسلم تصورا مناسباً لقدر تفكير الانسان وتصوره لكمالها ، وهناك آيات تتحدث عن الصفات الالهية وما يجب لله من صفات الكمال ، التي ينبغي أن ينفرد فيها عن مشابهة المخلوقين لكمالها .

وتلك الآيات سواء ما يتحدث عنها عن الذات ، أو عن الصفات ، لم تتعرض لبيان كيفية الرب سبحانه ، ولم توضح لنا ما كنه ذاته وحقيقته ، فإله سبحانه كما أخبر عن نفسه (ليس كمثله شيء) ، ولو تسألنا عن السبب الذي من أجله حرص القرآن على إثبات وجود الذات ، دون بيان كيفيتها ، أو بيان حقيقتها ، نجد القرآن نفسه قد أجاب صراحة على هذا السؤال بقوله تعالى (ولا يحيطون به علما)^(٢) وعدم احاطة العقل علما به سبحانه راجع الى قصور العقل ، وحدود امكانه ، وما دام العقل لم يشاهد هذه الأمور ولم يحس بها فلا يجوز عقلا أن يجزم فيها برأى قاطع يعتمد فيه على مجرد التصور العقلي وانما ينبغي أن يُلجأ الى النصوص . ان من المعروف أن العقل تتعامل مع الأمور المحسوسة على سبيل التحقق والتيقن ، أما مع الأمور التجريدية فتتعامل فيها العقل على سبيل التصور والتخيل ، ومن هنا كانت حاجة العقل الى الدليل القاطع في الأمور الغيبية التي لا تخضع لتجربته الحسية والدليل هنا ، ليس الا النص الصحيح من كتاب أو سنة .

(١) سورة الشورى آية ١١

(٢) سورة طه آية ١١٠

ولذلك فانه بيد و واضحا جلجا أن السلف - وهم من نعتهم المؤلف - بأن عصرهم
 تميز بالنظرة السطحية ، ولم يكن له طابع التفكير الفلسفي العميق . بيد وأنهم كانوا أكثر
 فطنة وذكاء من المتأخرين - من سعى المؤلف عصرهم بعصر تضوج العقلية الاسلامية -
 لأنهم قد أدركوا هذه الحقيقة ، فعرفوا للعقل حدوده التي ينبغي ألا يتجاوزها وأطلقوا
 له العنان في ميدان المعرفة الحسية ، المرتبطة بحياة الناس وشئونهم اليومية ، فأثبتت
 العقل فيها جدارته وكفاءته ، فأنتج لنا علم أصول الفقه والأحكام الشرعية المستنبطة من
 الكتاب والسنة ، كما برز دور العقل في كثير من أنواع المعرفة الانسانية المرتبطة بالواقع ،
 فكان للمسلمين دورهم البارز في علوم النحو ، والرياضيات ، والطبيعة ، والكيمياء والطب .
 لكن فيما يتصل بالأمور الغيبية ، كان موقفهم العقلي منها يدل على أنهم كانوا
 أكثر احتراما للعقل وأكثر خبرة بطاقته وحدوده ، فاعتصموا بالنص الصادق الذي جاء على
 لسان الرسول الصادق ، مخبرا عن الغيبيات وأحوالها ، فأمنوا بآيات ما أخبر به النص ،
 وصدقوا بوجوده ، ولم يتعرضوا للبحث في كنهه ، لأن ذلك ^{لما} يعز على العقل الوصول
 اليه ، فلم يتخيلوا بعقولهم كنهيات محدودة لما أخبرت عنه الآيات من الأمور الغيبية ، ولم
 يقولوا بتصورات عقلية مجردة لكيفية الذات الالهية ، ولا لكيفية الملائكة أو العرش ، ولم يكن
 ذلك اهمالا منهم للنظر العقلي كما يقول بعض الباحثين وانما كان اعترافا منهم بأن العقل
 وسيلة محدودة من وسائل المعرفة ، فلا يدرك غير الأمور المحسوسة على سبيل التيقن ،
 ويدرك الأمور الغيبية على سبيل التصور فقط وليس التيقن . والوسيلة اليقينية لمعرفتها على
 سبيل التيقن هي : النص الصحيح ، وليس العقل منفردا ولذلك فقد روى عنه (ص) "تفكروا
 في آلاء الله ولا تفكروا في ذاته" ^(١) كما حث القرآن على النظر في الكون فقال (قل انظروا

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٢٠ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٦٩
 موقوفا على عبد الله بن عباس ، وزاد البيهقي ، فان بين السماء السابعة السبي
 كرسية سبعة آلاف ثوب وهو فوق ذلك .

ماذا في السموات والأرض^(١) (ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات^(٢)) ولم يتعرض القرآن في حديثه عن الذات ، وصفاتها لاثبات الكيف ، بل كان منهجه فسي اثبات الصفة هو اثبات وجود لها ، دون اثبات الكيف ، لأن اثبات الصفات فرع عن اثبات الذات يحتذى فيها حذوه . هكذا كان التفكير الاسلامي في عصره الأول ، الذي اعتبر من قبل بعض الباحثين عصر بدائية التفكير الاسلامي غير الناضج تجد أنه كان أكثر دقة وعرفه بقدرة العقل وحدوده ، فلم يكلفه فوق ما هو في دائرة حدوده . هذا عن الجانب الالهي في التفكير الاسلامي ، أما ما عداه من الجوانب الأخرى^{التي} فقد دور العقل وحدود طاقته ، فلا أنكر أن العقل الاسلامي في عصر النهضة الفكرية - الطور الثاني - الذي قال عنه المؤلف عصر النضوج والانتاج - قد أتى فيه بأشياء أبدع فيها ، وأضاف بها الى التراث الانساني معارف انسانية جديدة ربما لم يسبق اليها ، هذا في الجانب المادي ، أما في الجانب الالهي ، حينئذ أريد من العقل أن يلج أبوابه ظناً أنه يستطيع الابداع فيه فانه لم يصل فيه الى ما كان يرجى وان ظن البعض ذلك ، ولكنه تخبط وتاه وظل سواه السبيل^(٣) ، هذا ما أردت التنبيه عليه ، والآن حان لنا أن نعود الى الكلام عن التسلسل التاريخي الذي اتخذته الحديث عن الصفات الالهية . فأقول : ان الهدف من هذا التقسيم الى مرحلة الاثبات ومرحلة التأويل ، والتعطيل هو لكي نتبين مقدما ، ونحدد أى القولين ، يوجد في الكتاب ، والسنة ، وأيهما له صلة بزمان الوحي ، والرسالة ، وإلى أيهما ذهب السلف من الصحابة والتابعين هذا عن الهدف من هذا التقسيم ، وسوف أخص كل مرحلة مسـ

(١) سورة يونس آية ١٠١

(٢) سورة البقرة آية ١٦٤ ومثلها في سورة آل عمران آية ١٩٠

(٣) انظر عن هذه الجملة الطيبة من الكلام :

أ (الخطط القرآنية ج ٤ ص ١٨٨ - ١٨٩ ج ٤)

ب (دقائق التفسير : الجامع لتفسير الامام ابن تيمية) وتقديم وتحقيق الدكتور

محمد السيد الجلند . ج ١ ص ٤٢ وما بعدها .

ج (رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده ص ٦٧ - ٧٠ .

هاتين المرحلتين بمبحث خاص.

(الفصل الأول)

وفيه بحثان :

المبحث الأول :

المرحلة الأولى : مرحلة الاثبات :
=====

تبدأ هذه المرحلة من بداية نزول الوحي ، وسبعث الرسول (ص) فقد نزل القرآن
شتملا على الصفات الالهية ، واثباتها لله تعالى ، وجاءت السنة المطهرة مؤيدة طريقة
القرآن في الاثبات ، وقد أجمع السلف من الصحابة والتابعين ، ومن قفا أثرهم من أئمة
الهدى رضي الله عنهم ، على التمسك بمنهج القرآن ، والسنة ، من الاثبات ، والوقوف
عند حدودهما ، فلم يعولوا في عقيدتهم إلا عليهما ، مكتفين بما فيهما ، من ألوان الجدل
وفنون الحجج وتنوع البراهين ، فلم يصطنعوا قياسا عقليا ، ولا برهانا منطقيًا ، وكانوا
يدورون مع النصوص نغيا ، واثباتا . فلا يثبتون من أسماء الله ، وصفاته إلا ما أثبت الله ،
ورسوله ، ولا ينفون عنه سبحانه إلا ما نفاه الله ، ورسوله ، ولا يؤولون ، ولا يعطلون ،
ولا يشبهون ، ولا يمثلون ، ولا يرون أن اثبات شي* من الصفات ، التي يوحد جنسها في
المخلوق مفض الى شي* من التشبيه لأنهم انما يثبتون هذه الصفات اثبات وجود ، لا اثبات
تكهيف ، فهم عند ما آمنوا بوجود ذات لله ، لا تشبه ذات المخلوقين ، فكذلك آمنوا
بصفات له سبحانه ، لا تشبه صفات المخلوقين . يقول المقرئ في خطبته^(١) : بعد أن حكى
اجماع المسلمين قاطبة على جواز رواية الأحاديث الواردة في الصفات ونقلها ، وتبليغها من
غير خلاف بينهم في ذلك : ان أهل الحق من المسلمين أجمعوا على أن هذه الأحاديث

(١) خطط المقرئ ج ٤ ص ١٨٩ .

مصروفة عن احتمال مشابهة الخلق ، لقول الله تعالى (ليس كمثله شيء * ، وهو السميع البصير) . ولقوله تعالى (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد) فهي شاهدة بتنزيه الله تعالى وعدم الشبيه والمثل له سبحانه . . الى أن قال : ولم يتأول السلف شيئا من أحاديث الصفات ، مع علمنا قطعاً أنها عند هم مصروفة عما يسبق اليه ظنون الجاهل من مشابهتها لصفات المخلوقين . أ هـ .

فلم يلج السلف رضي الله عنهم : مضائق التعطيل ، ولا سلوكوا مزالق التأويل ، ولا نزعوا الى تشبيه أو تمثيل ، ولا عارضوا نصاً من النصوص بقياس معقول ، ولا خطر بها لهم قط أنه يمكن أن يحصل تعارض بين النص ، والعقل ولا نفوا شيئا من الصفات بحجة التنزيه ، ولا توسعوا في صفات السلوب ، خوف الوقوع في التشبيه ولا صرفوا شيئا من النصوص — حقائقها ، وحملوها على مجازها ، بل أمروها كما جاءت بعد أن فهموا منها معانيها — اللاتقة بالله سبحانه ، ورووا للناس ما عندهم ، من السنن ، والآثار ، ليدفعوا بها فسي صدور الزائغين والمنحرفين (١) . وهكذا لم يعرف عن الصحابة والتابعين ، سوى الاثبات والايمان والتسليم والقبول التام بكل ما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله (ص) تحقيقاً لقول الله تعالى (وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا) (٢) فقد أدركوا منذ سمعوا كلام الله ، وكلام رسوله (ص) أن المقصود من نصوص الصفات ، اثبات الصفات لله تعالى ، على ما يليق بجلال الله وعظمته ، ولم يدربخلد أحد منهم أن اثباتها لله تعالى يؤدي الى شيء من اللوازم الباطلة ، التي يتوهمها المتوهمون ، فله المثل الأعلى فسي السموات والأرض ، بل عرفوا أن صفات الله كذاته ، ان الصفة تابعة للموصوف فاذا كان الموصوف لا مثيل له في ذاته ، فكذلك الصفات لا تشبه صفات المخلوقين بحال

(١) ابن تيمية السلفي . د / محمد خليل هراس ص ٢٤ وما بعدها ، وخطوط

المقريزي ج ٤ ص ١٨٨ - ١٨٩ .

(٢) سورة الحشر آية : ٧

من الأحوال^(١) ، والسلف وهم يثبتون لله الصفات ، لم يحصروها في عدد معين ، بل أثبتوا لله ، كلما جاءت به النصوص من القرآن والسنة الصحيحة .

يقول ابن القيم رحمه الله^(٢) : فأما توحيد العلم : فمداره على اثبات صفات الكمال ، وعلى نفي التشبيه ، والمثال ، والتنزيه عن العيوب والنقائص ، وقد دل على هذا شيان : مجمل ، ومفصل ، أما المجمل : فاثبات الحمد لله سبحانه ، وأما المفصل : فذكر صفة الالهية والربوبية ، والرحمة ، والطك ، وعلى هذه الأربع مدار الأسماء والصفات .

فأما تضمن الحمد لذلك ، فإن الحمد يتضمن مدح المحمود بصفات كماله ، ونعوت جلاله ، وكلما كانت صفات كمال المحمود أكثر كان حمده أكمل ، وكلما نقص من صفات كماله نقص من حمده بحسبها ، ولهذا كان الحمد كله لله حمدا لا يحصى سواء ، لكمال صفاته وكثرتها ، ولأجل هذا لا يحصى أحد من خلقه شأنا عليه ، لما له من صفات الكمال ، ونعوت الجلال التي لا يحصىها سواء وفاقد صفات الكمال مذموم معيب ناقص ، ليس له الحمد ، لا في الأولى ، ولا في الآخرة ، وإنما الحمد في الأولى والآخرة لمن له صفات الكمال ، ونعوت الجلال ، التي لأجلها استحق الحمد ، وتوحيده ، انما يكون باثبات صفات كماله ، وتنزيهه عن الشبه والنقائص كما ذهب السلف رضي الله عنهم : الى أن أسماء الله تدل على صفات كماله ، فهي مشتقة من الصفات ، فهي أسماء ، وهي أوصاف ، وبذلك كانت حسنى اذ لو كانت ألفاظا لا معاني فيها لم تكن حسنى ، ولم تكن دالة على مدح ولا كمال ولأنها لو لم تدل على معان وأوصاف لم يجز أن يخبر عنه بمصادرها ، ويوصف بهـا لكن الله أخبر عن نفسه بمصادرها ، وأثبتها لنفسه ، وأثبتها له رسوله - كقوله (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين) فعلم أن القوى من أسمائه ، ومعناه الموصوف بالقوة ، وكذلك لو لم تكن أسمائه مشتقة على معان ، وصفات لم يسع أن يخبر عنه بأفعالها ، فلا يقال :

(١) التدمرية لابن تيمية ص ١٩ ، الحموية الكبرى له ايضا ص ١٠٢ من مجموعة النفائس .
(٢) التفسير القيم : لابن القيم : ص ٢٤ وما بعدها ، ومدارج السالكين له ج ١ ص ٢٥ ،

يسمع ، ويرى ، ويعلم ، ويقدر . . . فان ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها ، فاذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها .

ثم انه لو لم تكن أسماؤه ذات أوصاف ، لكانت جامدة كالأعلام المحضة التي لسم توضع لسمائها باعتبار معنى قام به ، فكانت كلها سواء . ولم يكن فرق بين مدلولاتها ^(١) ، وكل اسم من أسمائه سبحانه له صفة خاصة ، فان أسماء أوصاف مدح وكمال ، وكل صفة لها مقتضى وفعل ، ومن المحال تعطيل أسماء عن أوصافه ومعانيها ، وتعطيل الأوصاف عما تقتضيه ، وتستدعيه من الأفعال ^(٢) . . . والله تعبد عباد بأسمائه الحسنى ، وأكمل الناس عبودية : المتعبد بجميع الأسماء والصفات التي يطلع عليها البشر .

ونلص من هذا : أن السلف أثبتوا لله صفات كمال لا تحصى بخلاف من حدوها بصفات المعاني السبع التي يثبتها بعض المتكلمين كما سنرى . ولكن اثباتهم في حدود ما نطق به الكتاب وجاءت به السنة عن رسول الله (ص) لا يتجاوزون ذلك ، هذا هو مفهوم السلف من الصحابة والتابعين ومن قفا أثرهم ، ونهج نهجهم للصفات ، وعند ما فهموا هذا الفهم السليم ، لم يحتاجوا الى السؤال ، ولم يقع منهم جدال ، ولا نزاع في مسائل الصفات ولم يفرقوا بين صفة وأخرى ، فلم يقولوا : هذه صفة فعل ، وتلك صفة ذات ، أو معنى ، بل جعلوا الكلام في جميعها من باب واحد ، وكون هذه الأمور لم تقع من الصحابة والتابعين ، فان ذلك يرجع لكونهم : أعرف بمراد الله ، ورسوله ، كما أنهم أعرف من غيرهم ، بفاهيم اللغة العربية ، لأنهم من أهل اللغة ، بل هم أهلها الخالص ، يعرفون مدلول ألفاظ نصا ومفهوما ، ولا تخفى عليهم أسرار اللغة العربية ، ومعانيها المرادة منها .

لذا لم ينقل أحد من العلماء ، أن أحدا من الصحابة قد سأل رسول الله (ص) عن معاني آيات الصفات والمقصود منها ، . . . لأنها ليست محل اشكال ، ونزاع في يوم

(١) التفسير القيم لابن القيم ص ٢٨ - ٢٩ ، وانظر مدارج السالكين له ج ١ ص ٢٨ - ٢٩

(٢) مدارج السالكين ج ١ ص ٤١٧ .

من الأيام في صدر الاسلام ، فقد فهموا أن الله لم يخاطبهم بالفاظ ^{لهم} يفهمون معانيها — فليسوا كالأُميين الذين لا يعلمون الكتاب إلا أُماني ، وحصل الاتفاق في عهدهم على اثبات ما في الكتاب والسنة من الصفات على حد سواء دون تأويل أو تشبيه أو تمثيل ، وجعلوا ذلك من موجبات الإيمان الكامل .

ونحب أن ننقل هنا نبذة من النصوص التي تصور لنا هذه المرحلة — أعني مرحلة الإثبات — كما وردت في كتب بعض علماء الاسلام المحققين .

يقول الصابوني : أصحاب الحديث : حفظ الله أحياءهم ، ورحم أمواتهم :
===== يشهدون لله تعالى بالوحدانية ، وللرسول (ص) بالرسالة والنبوة ، ويعترفون ربهم عز وجل بصفاته التي نطق بها وحيه ، وتنزيله ، أو شهد له بها رسول الله (ص) على ما وردت الأخبار الصحاح به ، ونقلته العدول الثقات عنه ، ويثبتون له جل جلاله : ما أثبت لنفسه في كتابه ، وعلى لسان رسوله (صلعم) ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه . . . ولا يحرفون الكلام عن مواضعه . . . فقد أعان الله أهل السنة من التحريف ، والتكييف ، ومن عليهم بالتحريف ، والتفهم ، حتى سلكوا سبيل التوحيد ، والتنزيه ، وتركوا القول بالتعليل والتشبيه ، واتبعوا قول الله عز وجل : (ليس كمثله شيء * وهو السميع البصير) . وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن ، ووردت بذكرها —

الأخبار الصحاح من السمع والبصر والعين والوجه ، والعلم والقوة والقدرة ، والعزة والعظمة والارادة ، والمشية والقول والكلام ، والرضا والسخط والحياة ، واليقظة والفرح والضحك ، وغيرها من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المبرهين المخلوقين بل ينتهون فيها الى ما قاله الله تعالى ، وقاله رسوله (صلعم) ، من غير زيادة عليه ، ولا اضافة اليه ، ولا تكييف له ولا تشبيه ، ولا تحريف ولا تبديل ولا تغيير ، ولا ازالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب ، وتضعه عليه بتأويل منكر ، ويجرونه على الظاهر ، ويكفون علمه الى الله ، ويقولون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله . (١)

وقال الامام موفق الدين المقدسي : موصوف بما وصف به نفسه في كتابه العظيم

=====

وعلى لسان نبيه الكريم ، وكل ما جاء في القرآن ، أوصح عن المصطفى (صلعم) — من صفات الرحمن وجب الايمان به ، وتلقيه بالتسليم والقبول ، وترك التعرض له بالرد والتأويل ، والتشبيه والتمثيل . . . وينقل عن الامام أحمد بن حنبل قوله : . . . ولا تصف الله بأكثر مما وصف به نفسه ، بلا حد ولا غاية (ليس كمثله شيء * وهو السميع البصير) ونقل كما قال وتصفه بما وصف به نفسه ، لا نتعدى ذلك . . . ولا نزيل عنه صفة من صفاته ^{لشناعة المشركين} لشناعة شفعته ولا نتعدى القرآن والحديث ، ولا نعلم كيف كنه ذلك . . . الى أن قال : وعلى هذا درج السلف ، وأئمة الخلف رضي الله عنهم ، كلهم متفقون على الاقرار والامرار ، والا ثبات لما ورد من الصفات في كتاب الله ، وسنة رسوله ، من غير تعرض لتأويله (١) . . . أ هـ .

ويقول المقرئ — زى : لما بعث الله نبيه محمدا (صلعم) رسولا الى الناس

جميعا ، وصف لهم ربهم سبحانه وتعالى بما وصف به نفسه الكريمة في كتابه العزيز . . . فلم يسأله (صلعم) أحد من العرب بأسرهم قروبيهم ، وبدويهم عن معنى شيء من ذلك ، كما كانوا يسألونه (صلعم) عن أمر الصلاة والزكاة والصيام والحج وغير ذلك . . . إذ لم يسأله أحد منهم عن شيء من الصفات الالهية لنقل ، كما نقلت الأحاديث الواردة عنه (صلعم) في أحكام الحلال والحرام . . . ومن أضمن النظر في دواوين الحديث النبوي ، ووقف على الآثار السلفية ، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم ، على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله (صلعم) عن معنى شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم ، وعلى لسان نبيه محمد (صلعم) ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات . . . ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات ، أو صفة فعل ، وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية — العلم ، والقدرة والحياة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والجلال ، والاكرام ،

والجود ، والأنعام ، والعز ، والعظمة ، وساقوا الكلام سوقا واحدا ، هكذا أشتوا رضي الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ، ونحو ذلك ، مع نفسي سائلة المخلوقين ، فأشتوا رضي الله عنهم ، بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض أحد منهم الى تأويل شي من هذا ، ورأوا بأجمعهم اجراء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به : على وحدانية الله تعالى ، وعلى اثبات نبوة محمد (صلعم) سوى كتاب الله ولا عرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلاسية ولا مسائل الفلسفة ، فمضى عصر الصحابة على ذلك ^(١) وقريب من هذا الذي ذكره المقرئ ، ما ذكره الشهرستاني في كتابه الطل والنحل : حيث أورد الصفات التي ذكرها المقرئ ، وقال كذلك : . . . ولا يفرقون بين صفات الذات وصفات الفعل ، بل يسوقون الكلام سوقا واحدا ^(٢) .

وروى البيهقي في (الأسماء والصفات) . . عن الأوزاعي قوله : قال : كنا - والتابعون متوافرون - نقول ان الله تعالى ذكره فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته ^(٣) ، وحكى الأوزاعي شهرة القول في زمن التابعين بالايمان بأن الله تعالى فوق العرش ، وصفاته السمعية . قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وانما قال الأوزاعي هذا : بعد ظهور مذهب جهم المنكر لكون الله فوق عرشه والثاني لصفاته ، ليعرف الناس أن مذهب السلف خلاف ذلك ^(٤) .

- (١) الخطط المقرئية : للمقرئ ج ٤ ص ١٨٠ - ١٨١ .
- (٢) الطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٢ ، والشهرستاني يختلف مفهومه لمذهب السلف عن مفهوم المقرئ له ، حيث يظن أن اثبات السلف مجردا عن فهم معني اللفظ ، بل اثبتوها لكونها وردت بها النصوص ، والا فهم لا يعرفون لها معني انظر كلامه يتضح لك ذلك .
- (٣) الأسماء والصفات : للبيهقي ص ٤٠٨ ، وانظر العلو للعلي الغفار للذهبي ص ١٠٢ .
- (٤) مجموعة فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ج ٥ ص ٣٩ .

وقال الحافظ بن عبد البر : أهل السنة مجمعون على الاقرار بالصفات الواردة
=====

في الكتاب والسنة ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ، ألا أنهم لم يكنوا شيئا من ذلك
ولا يحدون فيه صفة محصورة . . . الى أن قال : ومن أنكرها فهو نافي للمعبود^(١) .

وحكى أبو الحسن الأشعري : جملة ما عليه أهل الحديث والسنة ، من الاقرار
=====

بالصفات الواردة في الكتاب والسنة ، يصدقون بما جاء فيهما من صفات الله التي وصف
بها نفسه ، ووصفه بها رسوله ، لا يردون من ذلك شيئا^(٢)

أما ابن تيمية : فيقول : ان اثبات الصفات له تعالى ، وانه يرى في الآخرة ،
وانه يتكلم بالقرآن ، وغيره ، وكلامه غير مخلوق ، هو مذهب الصحابة ، والتابعين لهم
باحسان ، وأئمة المسلمين ، وأهل السنة ، والجماعة من جميع الطوائف^(٣)

ويقول ابن القيم : وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام ، وهم
=====

سادات المؤمنين وأكمل الأمة ايمانا ، ولكن بحمد لله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل
الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على اثبات ما نطق به الكتاب ، والسنة كلمة واحدة ،
من أولهم الى آخرهم لم يسوموها تأويلا ، ولم يخرفوها عن مواضعها تبديلا ، ولم يبدوا
لشيء منها ابطلا ولا ضربوا لها أمثالا ، ولم يدفعوا في صدورهم ، واعجازها ، ولم يقل
أحد منهم : يجب صرفها عن حقائقها ، وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم
وقابلوها بالايمان والتعظيم ، وجعلوا الأمر فيها كلها أمرا واحدا ، وأجروها على سبيل
واحد . . .^(٤)

هذا هو مذهب السلف كما نقله أولئك الأئمة الأعلام ، وكما ذكره غيرهم من الأئمة

-
- (١) العلو للعلوي الفخار للذهبي ص ١٨٢ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٨٢ .
(٢) مقالات الاسلاميين لأبي الحسن الأشعري ج ١ ص ٣٤٥ - ٣٥٠ .
(٣) ذكر ذلك ابن تيمية في كثير من كتبه ، انظر مثلا تفسير سورة الاخلاص ص ٥٨ .
(٤) اعلام الموقعين لابن قيم الحوزية ج ١ ص ٤٩ .

الذين لو جمعت أقوالهم لبلغت مجلدات كثيرة ، ولعجز الباحث عن استقصائها . وبعد هذا العرض لمذهب السلف ، فلعل سائل يسأل : منهم السلف ؟ وهل تسميتك لهذه المرحلة بمرحلة الاثبات ، تعني أن الاثبات للصفات انتهى بعدها وتوقف ؟ وما اجابته لمن قال : ان معنى قول السلف في آيات وأحاديث الصفات ، أمرها كما جاءت ، أو أن تفسيرها هو تلاوتها ، لا يعني أكثر من مجرد الايمان بألفاظ القرآن والحديث ، من غير فقه لذلك ؟ بمعنى أنهم لا يفهمون ^{معنى} لهذه النصوص ، وأخيرا : هل يرجع عدم تقسيم الصفات عند السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم الى أنهم لا يعرفون أن منها ما هو لازم لذاته تعالى ، ومنها ما يرجع الى أفعاله المتعلقة بقدرته وشيئته ؟

والجواب :

أولا : المراد بالسلف : هم الصحابة ، والتابعون ، وتابعوا التابعين ، وأئمة الدين ، من شهد له بالامامة ، وعرف بمعظم شأنه في الدين ، وتلقى الناس كلامهم خلفا عن سلف ، دون من رُي ببدعة ، أو شهر بلقب غير مرضي مثل الخوارج ، والجهمية والروافض ، والقدرية ، والمرجئة ، والجبرية ، والمعتزلة ، والكرامية ونحو هؤلاء . من قدموا آراءهم على نصوص الكتاب والسنة . فمثل هؤلاء لا يعدون من السلف ، وإنما السلف من سلمت أقوالهم من التحريف والتبديل وكانت موافقة لما جاء به الكتاب والسنة الصحيحة (١) .

ثانيا : لا يعني تسمية هذه المرحلة ، بمرحلة الاثبات ، ان الاثبات ، قد توقف بعدها . ليس الأمر كذلك ، ولكن المقصود أن أصحاب هذه الفترة ، من الصحابة والتابعين لم يكن التأويل بالمعنى الاصطلاحي المتأخر معروفا عندهم ، فلم يعرف عنهم سوى الاثبات والايمان ، والتسليم والقبول التام بكل ما وصف الله به نفسه ، ووصفه به

(١) لوامع الأنوار البهية ، وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضيئة في عقد الفرقة العريضة لمحمد بن احمد السفاريني ج ١ ص ٢٠ - أنظر أيضا : قواعد المنهج السلفي عند ابن تيمية للدكتور مصطفى حلي ص ٣٥ .

رسوله (صلعم) . أما في المرحلة الثانية التي نشأ فيها النفي ، والتعطيل فقد اختلف الأمر ، إذ اختلفت الآراء ، وكثرت المذاهب ، ومع ذلك فقد بقيت طائفة على ما كان عليه الصحابة والتابعون من الاثبات ، ولا زال الاثبات مستمرا الى الآن ، والى أن تقوم الساعة ان شاء الله . وطائفة الاثبات المنزهة عن التشبيه والتشليل والتكليف ، هي الطائفة المنصورة التي لا يضيرها من خالفها وان كانوا كثير مصداقا لقوله (صلعم) : لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرهم من خالفهم ، حتى يأتي أمر الله ، وهم ظاهرون على الناس ^(١) .

فأئمة الدين ^{ينزل} يثرون في كل زمان ومكان ، يدعون من ضل الى الهدى . ينفون عن كتاب الله تعريف الضالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين ^(٢) . . . ومن أمثال أولئك الأئمة الأربعة ، الداعين الى التمسك بكتاب الله وسنة رسوله والتعديق بما جاء فيها ، وكشيخ الاسلام ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم ، وكالشيخ محمد ابن عبد الوهاب رحمهم الله جميعا ، وصدق رسول الله (صلعم) ان الله يبعث لهذه الأمة في رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها ^(٣) .

ثالثا : للاجابة على من قال ان السلف رضي الله عنهم ، لا يقصدون أكثر من مجرد الايمان بألفاظ القرآن والحديث المشتقة على الصفات ، خاصة ما يقال انها من المتشابه ، بمعنى أنهم لا يفهمون معنى لهذه النصوص ، نقول : ان هذه دعوى بلا دليل ، فقد تكلم السلف في معاني هذه الآيات والأحاديث ، والذي كشف السلف أنفسهم عن الخوض فيه ، هو تحديد كيفية الصفة التي تحدثت عنها الآيات والأحاديث ، لأن الكيفية أمر وراء تلك المعاني ، فهم يثبتون الصفات اثبات وجود

(١) صحيح البخارى للإمام محمد بن اسماعيل البخارى ، ج ٨ ص ١٤٩ ، ١٨٩ .

والسند للإمام احمد بن محمد حنبل ، ج ٤ ص ٩٩ .

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام احمد بن حنبل - ضمن شذرات البلاتين ج ١

(٣) ص ٤٩ منه أي راجع ص ١٩

لا اثبات تكليف ، فمعنى قول الامام مالك رحمه الله : (الاستواء معلوم ، والكيف مجهول) ان الاستواء معلوم يعلم معناه ويفسر ، لكن كيفية ذلك الاستواء غير معلومة الا لله ، فالسلف انما ينفون علم الكيفية لا حقيقة الصفة ^(١) ، وسوف يأتي لذلك مزيد بيان ، عند الكلام عن المحكم والمتشابه ، والتأويل .

وايضا : ليس معنى عدم تقسيمهم للصفات ، الى صفات ذات ، وصفات فعل أنهم لا يعلمون ذلك ، لكن لم يكن ثمة ما يدعوهم الى هذا التقسيم ، فهم يؤمنون بجميع الصفات على حد سواء ، فلم يشبوا بعض الصفات لكونها ثابتة بالعقل ، وينفوا ما عدا ذلك لكونه يؤدي الى التشبيه ، حتى يسلكوا مسلك المتكلمين في تفرعاتهم كما سئرى ذلك فيما بعد ^(٢) . يدل على معرفتهم بهذا التقسيم ما ذكره ابن القيم في كتابه بدائع الفوائد والذي سنذكره بعد نهاية البحث الثاني من هذا الفصل .

البحث الثاني :

قواعد منهج السلف في الصفات :

بعد أن بينا مذهب السلف في الصفات بوجه عام ، وأجبنا على الأسئلة السبـيـة افتراضا أن تسأل ، وقبل الانتقال الى الفصل التالي . أحب أن أشير الى قواعد المنهج السلفي ، التي استخلصتها من استقراء أقوالهم المستنبطة من الكتاب ، والسنة ، وهذه القواعد هي :

أولا : اثبات الوجود ونفي العلم والكيفية :

أيقن السلف انه لا سبيل الى اليقين في المطالب الالهية ، الا من جهة

(١) أ) الحموية الكبرى لابن تيمية ص ١١٢ ، ١٢٤ ضمن النقائس .

ب) دقائق التفسير = ج ١ ص ٥٤ .

ج) مدارج السالكين لابن القيم ج ٣ ص ٣٥٩ .

(٢) الصفات الغبرية بين الاثبات والتأويل . عثمان عبد الله الأثيوبي ص ٨ .

السمع ، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الالهية وصفاتها ، ان أن معرفة هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة ، أمر فوق مستوى العقل البشرى ، والله قد حجب جميع خلقه عن معرفة ما هو . . . ومنع من الاستدلال عليه بالمثلية (ليس كمثله شيء * وهو السميع البصير) . ثم فتح لهم أبواب معرفة من هو ؟ ليتعرفوا بذلك على معبودهم ونصب على ذلك الدليل وهو آياته ، وآثار صفاته من الخلق ، والرزق ، والاحياء ، والاماتة وغير ذلك من آياته في كونه .^(١)

ثانيا : القول في الصفات كالقول في الذات :

فان الله ليس كمثله شيء * لا في ذاته ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، فاذا كان له ذات حقيقة لا تماثل الذات ، فالذات متصفة بصفات حقيقة لا تماثل سائر الصفات ، لأن القول في الصفة كالقول في الموصوف يحتذى فيه حذوه . فاذا كان القرآن قد جرى في حديثه عن وجود الله ، على أن المقصود هو اثبات وجوده ، لا اثبات كلفيته ، واذا كانت كل صفة تتبع موصوفها ، فيكون الكلام في الصفات مقصودا بإثبات وجود الصفة ، وليس اثبات كلفيتها^(٢) . . . وهنا أمور : سألة

أ (اثبات الصفة فلا تعامل بالنفي والانكار .

ب (لا يتعدى بها اسمها الذي سماها الله به بل يحترم الاسم كما يحترم الصفة فلا يعطل الصفة ولا يغير اسمها^(٣) .

ج (عدم تشبيهها بما للمخلوق فان الله ليس كمثله شيء * ولا يلزم من اثباتها مشابهة الله بخلقه ، يقول الأشعرى : فالله موجود ، والانسان موجود ، ولا يلزم من اتفاهما في حقيقة الوجود مشابهنهما ، ان لولزم مشابهنهما^{بشيء}

-
- (١) مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ج ٥ ص ٣٠ ، ودقائق التفسير له ص ٥٥ - ٥٦ .
 (٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٥٩ ، وانظر دقائق التفسير له ج ١ ص ٥٦ ، والتدبرية ص ١٥ .
 (٣) مدارج السالكين لابن القيم ج ٣ ص ٣٥٨ .

للزم مشابهة السواد والبياض لا تحادها في حقيقة الوجود ، وقال : ان السلف قد أجمعوا على أن الله عز وجل غير شبه لشيء من العالم ، وقد أرشد الله الى دليل ذلك بقوله عز وجل (ليس كمثله شيء) وقوله (ولم يكن له كفوا أحد) وانما كان ذلك كذلك لأنه تعالى لو كان مشبها لشيء من خلقه لاقتضى من الحدوث والحاجة الى محدث له ما اقتضاه ذلك الذي أشبهه ، أو اقتضى ذلك قدم ما أشبهه من خلقه ، وقد قامت الدلائل على حدوث جميع الخلق واستحالة قدمه ، وليس كونه عز وجل غير مشبها لخلقه ينفي وجوده ، لأن طريق اثبات كونه تعالى على ما اقتضته العقول من دلالة أفعاله عليه دون مشاهدته (١) .

ومن هذا النص نعرف أمرين :

الأول : عدم مشابهة الله لخلقه ، وفيه رد على ما زعمته المشبهة .
الثاني : ابطال دليلهم على المشابهة ، بأن قالوا : لا يوجد إلا الله ، المحسوس المشاهد ، فاذا كان الله تعالى غير مشابه لخلقه لم يكن محسوسا ولا مشاهدا فلا يكون موجودا ، وحاصل ما يرد به عليهم : ان الدليل على وجوده تعالى ليس مشاهدته كالحال في المحسوسات ، بل الدليل على وجوده ما اهتدت اليه العقول ، من دلالة أفعاله عليه كخلق السموات والأرض ، وسائر المخلوقات الدالة على وجوده سبحانه وتعالى .

كما أن فيه ردا على المعطلة النفاة فيما ظنوه من أن اثبات الصفات أو بعضها يؤدي الى التشبيه والتمثيل فلجأوا الى نفي الصفات التي وصف الله

(١) رسالة الأشعرى الى أهل الثغر بباب الأبواب مصورة مخطوطة . بدار الكتب ، ونسخة بمركز البحوث العلمية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة .

بها نفسه ، ووصفه بها رسوله (صلعم) ، اذ لم يفهموا من تلك الصفات
الا ما يليق بالمخلوق ، فنفوها ، ولم يعلموا أن ما يوصف به هو على ما
يليق بجلاله ، وليس كما تصوره من ماثلتها لصفات المخلوقين تعالى الله
عن ذلك .

ثالثا : القول في بعض الصفات كالقول في بعض :

فما يلزم في بعضها يلزم في الآخر ، والمفرق بينهما لا دليل معه ، بل
تلزمه الزامات لا مخلص له منها . (١)

رابعا : الكتاب والسنة مصدر الاثبات والنفي :

القول في الصفات نفيا واثباتا يجب أن يتلقى من السمع ، فلا يجوز أن . .
يعتمد في ذلك على النظر العقلي المجرد ، لأن ذلك يتعلق بأمر غيبية لا
مجال للعقول في ادراكها كما تقدم ، بل يجب أن يكون العقل في هذه الأمور
تابعا للوحي ، كما يجب أن يحترم العقل النور فلا يتلاعب به (٢) . ثم ما يجب أن
يعلم أن النفي ليس فيه مدح ولا كمال ، إلا اذا تضمن اثباتا ، وإلا فمجرد النفي
ليس فيه مدح ولا كمال ، لأن النفي المحض عدم محض ، والعدم المحض ليس بشيء .
ولأن النفي المحض يوصف به المعدوم والمستنع ، والمعدوم والمستنع لا يوصف بمدح
ولا كمال .

ولهذا كان عامة ما وصف الله به نفسه من النفي متضمنا لاثبات مدح كقوله
(الله لا اله الا هو الحي القيوم ، لا تأخذه سنة ولا نوم) فنفي السنة والنوم
يتضمن كمال الحياة والقيام فهو مبين لكمال أنه الحي القيوم . ومن تدبر ذلك فسي

(١) التدمرية لابن تيمية ضمن النفائس ص ١٥٤ ، ١٩٤ . ؟

(٢) ابن تيمية السلفي للدكتور محمد خليل هراس ص ١٧ .

(٣) سورة البقرة آية : ٢٢٥ .

عامة ما وصف الله به نفسه من النفي ، وجد كل نفي لا يستلزم ثبوتاً هو ما لـ
 يصفه الله (١) .

خاصاً : الأخذ بقياس الأولى في الإثبات والنفي :

وصف الله بالكمال لا بد فيه من اعتبارين :

- ١ - أن يكون هذا الكمال مكاناً في نفسه غير مستع .
- ٢ - أن لا يكون مشوهاً بنقص بوجه من الوجوه ، والأى يكون غيره يساويه في شئ من ذلك .

وقياس الأولى ، هو طريق إثبات الكمال لله ، فلا يجوز أن يشترك هو والمخلوقات في قياس تمثيل ، ولا في قياس شمول تستوى أفراد ، ولكن يستعمل في حقه المثل الأعلى ، وهو أن كل ما اتصف به المخلوق من كمال ، فالخالق أولى به ، وكل ما ينزه عنه المخلوق من نقص فالخالق أولى بالتنزيه عنه ، ومعنى الكمال ، والنقص يجب أن يؤخذ من المشرع حتى لا نصفه بما قد يظن أنه كمال في حقه بالمقاييس على المخلوقين ، وهو ليس كمالاً بالنسبة لله سبحانه ، ثم لا يكفى في الإثبات مجرد نفي التشبيه ، لأنه لو كان ذلك كافياً لجاز أن يوصف سبحانه بما لا يكاد يحصى من صفات التحدّث مع نفي التشبيه ، كما وصف بعضهم بالبكاء والحزن بل لا بد في نفس الأمر من فرق بين ما يثبت له ، وبين ما ينفي عنه ، ومعنى آخر لا بد من أمر يوجب نفي ما يجب نفيه عن الله ، كما أنه لا بد من أمر يثبت له ما هو ثابت ، فيقال : كل ما نافي صفات الكمال الثابتة لله فهو منزّه عنه ، وبالجملة فالسمع قد أثبت له من الأسماء الحسنى وصفات الكمال ما قد ورد ، وكلما نافي ذلك فالسمع ينفيه كما ينفي عنه المثل والكفا ، فان إثبات الشئ نفي لخصه ولما يستلزم

(١) مجمل اعتقاد السلف لابن تيمية ج ٣ ص ٣٥ .
 (٢) التدمرية لابن تيمية ضمن النقاش ص ٢٢ ، وانظر الدقائق له ج ١ ص ٥٨ .

عده^(١) ، كما أن نفي ما ينفي عنه سبحانه نفي متضمن للنفي والاثبات إذ مجرر النفي لا مدح فيه ولا كمال .

والقرآن قد راعى في الاثبات ، والنفي معنى الكمال ، والنقص ، ولم يبرأ معاني الجسمية ، والتركيب ، والحركة ، والحيز ، والجهة ، التي تحدث عنها المتكلمون ، فهو موصوف بكل صفات الكمال الواردة في القرآن ، وليس في وصفه شيء منها ما يوجب شيئاً من تلك المعاني ، المستحدثة في الدين ، فان تلك المعاني التي تحدث عنها المتكلمون ، مأخوذة من اعتبار عالم الغيب على عالم الشهادة وهذا خطأ كبيراً^(٢) ، وهنا طريقة أخرى شرعية عقلية في اثبات هذه المطالبات الدينية الهامة لا تقل أهمية في اثبات ما وصف الله به نفسه وهي : أنه لو لم يكن موصوفاً باحدى الصفتين المتقابلتين : للزم اتعافه بالأخرى ، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت ، ولو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز ، ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام لوصف بالصمم والبكم ، وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مابين للعالم لكان داخل فيه ، فسلب احدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى ، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات فتتزه الخالق عنها أولى .

وهذه الطريق غير قولنا ان هذه صفات كمال يتصف بها المخلوق والخالق أولى ، فان طريق اثبات صفات الكمال بأنفسها مغاير لطريق اثباتها بنفي ما يناقضها^(٣) .

سادساً : طريقة التنزيه :

ينبغي أن تؤخذ من السمع ، لأنه سبحانه أعلم بنفسه ، وما يجب له ، بعكس ما اذا حكمت العقول في ذلك فانها تضطرب وتختلف ، وليس أدل على ذلك

- (١) التدبرية لابن تيمية ضمن النفاث ص ٥٤ - ٥٦ .
- (٢) التدبرية لابن تيمية ص ٥٢ - ٥٣ ضمن النفاث ، ودقائق التفسير له ج ١ ص ٥٩ .
- (٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣ ص ٨٨ وما بعدها .

من اختلاف المتكلمين ، ان لو سألناهم عن السبب الذي من أجله تأولوا الصفات بما يؤدي الى نفيها ، نجد أن اجابة كل منهم تختلف عن الآخر ، . . . فليس لهم قاعدة مستقرة فيما يحيله العقل ، بل منهم من يزعم أن العقل جواز ، وأوجب ، ما يدعي الآخر أن العقل أحالـه^(١) .

سابعاً : تقديم الشرع على العقل :

وعندما رأى السلف ، أن المعقول لوحده لا يمكن التعويل عليه بمفرده ، فسي مسائل الصفات لأن العقل ليست شيئاً واحداً بيننا بنفسه ، ولا عليه دليل معلوم للناس فيقتصر عليه ، بل فيها من الاختلاف والاضطراب ما هو معلوم . فالمعقول عند كل حزب ما هم عليه ، والمجهول عندهم ما خالفهم ، فكل فرقة من المعطلـة تقول ان المعقول معها ، كان لا بد من الاعتماد على ضابط مانع ، وكان أرشـد الوجوه وأهداها ، أن ترد المعقولات كلها الى الشرع لأنه في نفسه خبر الصادق ، وهذه صفة لازمة له ، لا تختلف باختلاف أحوال الناس ، ولهذا حاشا التنزيل بـرد الناس عند التنازع الى الكتاب والسنة ، وهذا يوجب تقديم السمع ، وهذا هو الواجب ، ان لو ردوا الى غير ذلك من عقول الرجال وآرائهم ومقاييسهم وبراهينهم لم يزد هم هذا الرد إلا اختلافاً واضطراباً ، وشكاً وارتباكاً . ولا يمكن الحكم بين الناس في موارد النزاع والاختلاف إلا بكتاب منزل من السماء ، وما عليم بصريح العقل لا يُتَصَوَّر أن يعارضه الشرع البتة ، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط .^(٢)

يقول الامام ابن تيمية : وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت

(١) التدمرية لابن تيمية ص ١٠٣ - ١٠٤ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ١٤٧ ، ١٩٥ ، الرد على الجهمية للدائري ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٣٠٨ - ٣٠٩ قواعد المنهج السلفي للدكتور حلبي مراد ص ٣٥ وما بعدها ، مجموعة فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٧٢ .

ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها ، بل يُعَلِّمُ بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع ، وهذا تأطّته في مسائل الأصول الكبار كسائل التوحيد والصفات . . . ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قطه بل السمع الذي يقال انه يخالفه ، اما حديث موضوع ، أو دالة ضعيفة فلا يصلح أن يكون دليلا ، لو تجرد عن معارضة العقل الصريح ، فكيف اذا خالفه صريح العقول ؟ ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمجالات العقول ، بل بمحسّنات العقول ، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتقاءه ، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته^(١) . . . وبهذا تميز السلف عن غيرهم بأنهم يبدؤون بالشرع ، ثم يُخَصِّصُونَ العقل له^(٢) ، وفي القرآن من الطرق العقلية التي يُسْتَدَلُّ بها في هذه المطالب الدينية الهامة ما يُفْهِمُ . فقد بين القرآن ما يستدل به العقل ، وهرشد اليه ويشبه عليه . كما ذكر الله ذلك في غير موضع . فانه سبحانه بين الآيات الدالة عليه وعلى وحدانيته وقدرته وعلمه وغير ذلك ما أرشد العباد اليه ودلهم عليه ، كما بين أيضا ما دل على نبوة أنبيائه وما دل على المعاد وامكانه فهذه المطالب هي شرعية من جهتين :

من جهة أن الشارع أخبر بها ، ومن جهة أنه بين الأدلة العقلية التي يُسْتَدَلُّ بها . والأمثال المضروبة في القرآن هي أقنعة عقلية ، وهي عقلية من حيث أنها تعلم بالعقل أيضا وكثير من أهل الكلام يسمي هذه الأصول العقلية لا اعتقاده أنها لا تعلم إلا بالعقل فقط ، فان السمع هو مجرد أخبار المادق ، وخسب المصدق^{الذي} هو النبي (صلعم) لا يعلم صدقه إلا بعد العلم بهذه الأصول العقلية ثم يتنازعون في الأصول التي تتوقف اثبات النبوة عليها . . ثم هم لا يقبلون

(١) درّ تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ١٤٧ .

(٢) قواعد المنهج السلفي للدكتور حلي مراد ص ٣٦ .

الا استدلال بالكتاب والسنة على نقيض قولهم لظنهم أن العقل عارض السمع وهو—
أصله فيجب تقديمه . وظلال هؤلاء * معلوم من وجوه :

- ١ - ظنهم أن السمع بطريق الخبرة تأخرة وليس الأمر كذلك بل القرآن قد بين
من الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله فسي
كلام أئمة النظر فتكون هذه المطالب شرعية عقلية .
- ٢ - ظنهم أن ما عارضوا به السمع معلوم بالعقل ويكونون غالطين في ذلك فأنه
إذا وزن بالميزان الصحيح وجد ما يعارض الكتاب والسنة من المجهولات لأئمة
المعقولات والمقصود هنا أن من صفات الله ما قد يعلم بالعقل كما يعلم
أنه عالم وقادر ^{وحي} كما قد أرشد إلى ذلك قوله (الا يعلم من خلق وهو
اللطيف الخبير) . وقد اتفق أئمة النظار من مثبتة الصفات على أنه يعلم
بالعقل (عند المحققين) انه حي عليم قد ير مرشد وكذلك السمع والبصر
والكلام يثبت بالعقل عند المحققين منهم . وكذلك ^{علوه} على المخلوقات
ومباينته لها ما يعلم بالعقل كما أثبت بذلك الأئمة مثل احمد بن حنبل
 وغيره .

والخلاصة : ان القرآن قد بين الدلائل العقلية التي تعلم بها المطالب
الدينية بما لا يوجد مثله عند المتكلمين ففيها جاء في القرآن والسنة غنية لنا فسي
هذا الباب (١) .

ثامنا : الجمع بين التشبيه والتزيم :

الحديث عن الصفات لا يكفي فيه مجرد نفي التشبيه ، أو مطلق الاثبات من
غير تشبيه وذلك لأنه ما من شيئين الا بينهما قدر مشترك ، وقدر سيز ، فالنافي
ان اعتمد فيما ينفيه على أن هذا تشبيه ، قيل له : ان التشابه في الأسماء لا

يعني التشابه في حقيقة السميات ، والقدر المشترك بين الموجودين لا يستلزم تماثلها من جميع الوجوه والأخبار عن الغائب لا يفهم ان لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بها في الشاهد ، مع العلم بالفارق المميز وان ما اخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد ، وحقيقته غير حقيقة ما نشاهده في الدنيا من ذلك ، كما في أخبار الجنة والنار ، فقد قال ابن عباس : " ليس في الدنيا ما في الجنة إلا الأسماء (١) " والقرآن قد جمع في حديثه عن الصفات بين التشبيه والتنزيه في آية واحدة حين قال : (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) قاله سميع بصير ولا يشبهه أحد من خلقه ، مع أنهم يسمعون ويبصرون ، وكذا في بقية الصفات لأن التماثل في الصفات فرع من التماثل في الذات ، والذاتان هنا مختلفان تماما فكذا صفاتهما (٢) .

تاسعا : ظاهر القرآن والسنة لا يقتضي التشبيه والتجسيم :

لقد تحدث القرآن عن الصفات بالاثبات ، والله قد سَمَّى بعض عباده بـ ما سَمَّى به نفسه كالعلم ، والسمع ، والبصر ، والله موجود والعبد موجود ، وليس اثبات هذه الصفات لله بمقتضى ^{مقتضى} مشابهته لشيء من خلقه في أي منها ، لأن الله لا يلزم من اتفاقهما في سَمَى الصفة اتفاقهما في حقيقة الصفة وما يثبت لله من صفات ليس من جنس ما يثبت للحوادث ، بل يثبت له ما يليق بذاته ، ^{وبما} يجب له من تنزيه ووحدانية ، والمنفي ليس هو التشابه في الأسماء إنما المنفي هو التشابه في الحقائق والأسماء والصفات قد تستعمل خاصة مضافة الى موصوفها ، وقد تستعمل مطلقة عن الإضافة والتخصيص ، فإذا استعملت الصفة مضافة كقولنا علم الله ، وقدرة الله ، فإنها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره ، أما إذا استعملت مطلقة

(١) التدبرية لابن تيمية ص ٣٨ - ٣٩ ضمن النقاش .

(٢) دقائق التفسير الجامع لتفسيرات ابن تيمية ، الدكتور محمد السيد الجليلند ج ١ ص ٦٢ .

عن الاضافة فينبغي أن يعلم أن المعنى المطلق ، معنى كلي لا وجود له إلا في الأذهان ، ولا تحقق له في الخارج ، وهذا موضع الشبهة عند المتكلمين حيث اختلط عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان ، وظنوا أن هذه المعاني المطلقة تكون موجودة ومتحققة في الخارج ^(١) .

يقول ابن القيم : اختلف النظار في الأسماء التي تطلق على الله وليس العباد ، كالحى والسميع والبصير والعليم والقدير والملك . . . الى أن قال : وقول أهل السنة أنها حقيقة فيهما ، وهو الصواب . واختلف الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة فيهما وللرب ما يليق به سبحانه ، وللعبد ما يليق به . فان الاسم والصفة من هذا النوع له ثلاث اعتبارات :

- ١ - اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى ، أو العبد .
- ٢ - الاعتبار الثاني : اعتباره مضافا الى الرب مختصا به .
- ٣ - الاعتبار الثالث : اعتباره مضافا للعبد مقيدا به .

فما لزم الاسم لذاته وحقيقته ، كان ثابتا للرب والعبد ، وللرب منه ما يليق بكماله ، وللعبد منه ما يليق به وهذا كاسم السميع والذى يلزمه ادراك السموعات والبصير الذى يلزمه رؤية المبصرات ، والعليم والقدير وسائر الأسماء . فان شرط صحة اطلاقها حصول معانيها ، وحقاقها للموصوف بها ، فما لزم هذه الأسماء لذاتها فاثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه ، بل تثبت له على وجه لا يماثل فيه خلقه ولا يشابههم ، فمن نفاه عنه لا طلاقه على المخلوق ألحد في أسمائه ، وجحد صفات كماله ، ومن أثبت له على وجه يماثل فيه خلقه فقد شبهه بخلقه ، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن أثبت له على وجه لا يماثل فيه خلقه ، بل كما يليق بجلاله

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٢٢ ، مناهج البحث عند مفكرى الاسلام ، الدكتور علي سامي النشار ص ٢٠٠ - ٢٢٦ ط / دار المعارف سنة ١٩٦٧م - ابن تيمية لأبي زهره ص ٢٦٧ .

وعظمت فقد برى* من فرت التشبيه ، ودم التعطيل ، وهذا طريق أهل السنة ، وما لزم الصفة لا ضافتها الى العبد وجب نفيه عن الله ، كما يلزم حياة العبد من النوم والسنة والحاجة الى الغذاء* ، ونحو ذلك . . . وكذلك ما يلزم علوه من احتياجه الى ما هو عال عليه ، وكونه محمولا به مفتقرا اليه محاطا به ، كل هذا يجب نفيه عن القدوس السلام تبارك وتعالى ، وما لزم صفة من جهة اختصاصه تعالى بها فانه لا يثبت للمخلوق بوجه كعلمه الذي يلزمه القدم ، والوجوب والا حاطة بكل معلوم ، وقدرته وارادته وسائر صفاته ، فان ما يختص به منها لا يمكن اثباته للمخلوق فاذا أحطت بهذه القاعدة خبرا ، وعقلتها كما ينبغي ، خلعت من الآتين اللتين هما أصل بلاء المتكلمين آفة التعطيل ، وآفة التشبيه ، فانك اذا ونهيت هذا المقام حقه من التصور أثبت لله الأسماء الحسنى والصفات العلى حقيقة ، فخلعت من التعطيل ، ونهيت عنها خصائص المخلوقين ومشابهتهم فخلعت من التشبيه (١) . . . لأن الصفة متى قامت بموصوف لزمها أمور أربعة :

أمران لفظيان ، وأمران معنويان ، فاللفظيان ثبوتي وسلبي ، فالثبوتي أن يشق للموصوف منها اسم ، والسلبي أن يمتنع الاشتقاق لغيره ، والمعنويان : ثبوتي وسلبي ، فالثبوتي أن يعود حكمها الى الموصوف ويخبر بها عنه ، والسلبي أن لا يعود حكمها الى غيره ، ولا يكون خبرا عنه . وهي قاعدة عظيمة في معرفة الأسماء والصفات . مثال ذلك صفة الكلام اذا قامت بحمل كان هو المتكلم دون من لم تقم به ، وأخبر عنه بها ، وعاد حكمها اليه دون غيره . . . فيستدل بهسـذه الأحكام والأسماء على قيام الصفة به ، وسلبيها عن غيره على عدم قيامها به ، وهذا هو أصل أهل السنة الذي ردوا به على المعتزلة والجهمية وهو من أصح الأصول طردا وعكسا .

(١) بدائع الفوائد لابن قيم الجوزية ج ١ ص ١٨٦ — ١٨٧ .

(٢) نفس المصدر لابن قيم الجوزية ج ١ ص ١٨٧ — ١٨٨ .

والخلاصة : أنه لا يوجد بين صفات الله وصفات الخلق اشتراك إلا في الاسم فقط ، وهذا لا يقتضي ساطلة صفاته تعالى لصفات المخلوقين ، ولا شابهته تعالى لخلقه ، لأن الصفة تتبع الموصوف فإذا كان الموصوف بها الله تعالى فله المثل الأعلى في ذلك لا يشركه أحد ، بل ولا يقاربه في صفات الكمال وإذا كان الموصوف بها العبد ، فانه يوصف بها على ما يليق به ، فالصفة تختلف باختلاف الموصوف فإذا وصف بها الهاري سبحانه فهي غير مخلوقة ، وإذا وصف بها العبد فهي مخلوقة ، وإذا كان ذلك كذلك فان وصف الله تعالى بالصفات التي توصف بها المخلوقات لا يقتضي التشبيه بحال . . . واتفاقهما في الاسم عام لا يقتضي تاطفهما في سمي ذلك الاسم عند الاغافة والتخصيص والتقييد ، والاشتراك انما يكون في المعنى الذهني المطلق فقط لا في الواقع العقيد ، فصفات الله تعالى سى وان اشتركت في الاسم مع صفات المخلوقين فان هذا لا يقتضي التشبيه ، لأن وصف الله بها وهو المنزه عن شابهة الحوادث انما هو على ما يليق ويتفق مع ذاته العلية وكما لها المطلق^(١) ، ولذلك فقد نزه نفسه سبحانه عن السند^{التد} والنظير والمثل والسي فقال : (ليس كمثله شيء) وقوله (هل تعلم له سميا) وقوله (فلا تضرهوا لله الأمثال) وقوله (ولم يكن له كفوا أحد) وقوله (فلا تجعلوا لله أندادا وأنتم تعلمون) .

ودل العقل أيضا على نفي ساطلة صفات الله تعالى لصفات خلقه : ان لا يصح أن توجد ساطلة : بينهما ، لأن الله قديم ، وما سواء حادث ، والله واجب الوجود ، وغير قابل للعدم ، وما سواء ممكن قابل للعدم ، مفتقر الى فاعل، مصنوع مربوب محدث ، فهو منزه عن النقص وعن مساواة شيء من الأشياء له في صفات

(١) التد مرية ضمن النقائس ص ١٠ - ١١ ، منهاج السنة ج ٢ ص ١١٥ - ١١٦ ، تفسير سورة الاخلاص ص ٧٦ - ٧٧ .

الكمال بل هذه المساواة هي من النقص أيضا ، وذلك لأن المتماثلين يجوز على
أحدهما ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ،
فلو قدر أنه مائل شيئا في شيء من الأشياء للزم اشتراكهما فيها يجب ويجوز ويمتنع
على ذلك الشيء ، وكل ما سواه ممكن قابل للعدم بل معدوم مفتقر إلى فاعل وهو
مصنوع مربوب محدث ، فلو مائل غيره في شيء من الأشياء ، للزم أن يكون هو
والشيء الذي مائله فيه ممكنا قابلا للعدم ، بل معدوما مفتقرا إلى فاعل ، مصنوعا
مربوبا محدثا ، وقد تبين أن كماله لازم لذاته لا يمكن أن يكون مفتقرا فيه إلى غيره
فضلا عن أن يكون ممكنا أو مصنوعا أو محدثا ، فلو قدر سائلة غيره له في شيء من
الأشياء ^{اللزيم} للزم كون الشيء الواحد موجودا معدوما ، ممكنا واجبا ، قديما محدثا ،
وهذا جمع بين النقيضين . . . (١) .

عاشرا : ان الأسماء الحسنى لا تدخل تحت حصر ، ولا تحد بعدد فان الله تعالى أسماء وصفات استأثر بها في علم الغيب عنده لا يعلمها ملك مقرب ولا نبي مرسل كما في الحديث الصحيح " أسألك بكل اسم هو لك سميت به نفسك ، أو أنزلته في كتابك ، أو استأثر به في علم الغيب عندك ^(١) فجعل أسماء ثلاثة أقسام ، قسم سمي به نفسه فأظهره لمن شاء من ملائكته أو غيرهم ، ولم ينزل به كتابه ، وقسم أنزل به كتابه فتعرف به الى عباد ، وقسم استأثر به في علم الغيب فلم يطلع عليه أحدا من خلقه ، ولهذا قال استأثر به أى انفردت بعلمه . وليس المراد انفرد به بالتسمي به لأن هذا الانفراد ثابت في الأسماء التي أنزل بها كتابه ، ومن هذا قول النبي (صلعم) في حديث الشفاعة " فيفتح علي من محامده بما لا أحسنه الآن ^(٢) وتلك

(١) منهاج السنة ج ٢ ص ١٣٥ ، التدمرية ص ٣٢ .

(۲) سند الامام أحمد ج ۱ ص ۳۹۱ .

(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٤٣٦ من حديث الشفاعة، صحيح مسلم ج ١ ص ١٢٤ .

المعاني هي تنفي بأسمائه وصفاته ومنه قوله (صلعم) " لا أحصي شأنك أنت كما أثبتت على نفسك ^(١) ، وأما قوله (صلعم) ان لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة ^(٢) فالكلام جملة واحدة ، وقوله من أحصاها دخل الجنة ، صفة لا خبر مستقل ، والمعنى له أسما متعددة من شأنها أن من أحصاها دخل الجنة ، وهذا لا ينفي أن يكون له أسما غيرها ، وهذا كما تقول لفلان مائة مملوك قد أعدهم للجهاد ، فلا ينفي هذا أن يكون له ممالك سواهم معدون لغزو الجهاد ، وهذا لا خلاف فيه بين العلماء ^(٣) . ولذلك فانه يجب أن يثبت لله كل الصفات الواردة في الكتاب والسنة ، وأن لا تحكم العقول في حصرها كما فعل الأشاعرة في صفات المعاني . يقول ابن تيمية : ان حصر الصفات في ثمانية وان كان يقول به بعض المثبتين من الأشعرية ونحوهم ، فالصواب عند جماهير المثبتة وأئمة الأشعرية ان الصفات لا تنحصر في ثمانية بل لا يحصرها العباد في عدد معين ^(٤) ، ولذلك كان السلف يثبتون لله كل ما أثبتته لنفسه ، أو اثبتته له رسوله (صلعم) من أسما وصفات بدون تحديد في عدد معين ^(٥) فهم يصقون الله بما وصف به نفسه وما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل ، اثبات بلا تمثيل ، وتنزيه بلا تعطيل . فقولهم في الصفات مبني على أصلين :

الأول : ان الله منزّه عن صفات النقص مطلقا كالسنة والنوم والعجز والجهل وغير ذلك .

الثاني : انه متصف بصفات الكمال التي لا نقص فيها على وجه الاختصاص بما له من

-
- (١) مسند أحمد ج ١ ص ٩٦ ، ١١٨ ، ١٥٠ - صحيح مسلم ج ٢ ص ١٨٥ .
 (٢) صحيح البخاري كتاب التوحيد ج ٨ ص ١٦٩ ، ومسند الإمام أحمد ج ٣ ص ٢٥٨ .
 (٣) بدائع الفوائد لابن القيم ج ١ ص ١٨٨ .
 (٤) منهاج السنة ج ٢ ص ٣٩٦ .
 (٥) منهاج السنة ج ٢ ص ١٣٥ ، والرسالة التدمرية ص ٢٤ - ٢٨ ، درر تعارض . العقل والنقل ج ١ ص ١٥ .

الصفات ، فلا يماثل شي* من المخلوقات في شي* من الصفات (١) . . .

هذا وقد بين ابن القيم رحمه الله في كتابه العظيم بدائع الفوائد (٢) فائدة

حليمة فيما يحرى صفة أو خبراً على الرب تبارك وتعالى وانها أقسام . ولا هميسة

ما ذكره في تلك الفائدة رأيت أن أتخف هذا البحث المتواضع ببعض ما ذكره فيها

لأنه من تمام قواعد منهج السلف رحمهم الله ، وقد استحسنت أن يكون ذكر ذلك

في هامش الرسالة .

(١) بدائع الفوائد ج ٢ ص ١٨٠ - ١٩٢ .

(٢) يقول ابن القيم رحمه الله : فائدة حليمة :

ما يحرى صفة أو خبراً على الرب تبارك وتعالى أقسام :

أحدها : ما يرجع الى نفس الذات كقولك : ذات وموجود وشي* .

الثاني : ما يرجع الى صفات معنوية ، كالعلم والقدير والسميع .

الثالث : ما يرجع الى أفعاله ، نحو الخالق والرازق .

الرابع : ما يرجع الى التنزيه المحض ، ولا بد من تفسنه ثبوتاً ، إذ لا كمال

في العدم فيللعلم المحض ، كالقدوس والسلام .

الخامس : ولم يذكره أكثر الناس وهو الاسم الدال على حلة أوصاف عديدة . لا

تختص بصفة معينة ، بل هو دال على معناه لا على معنى مفرد ، نحو

المجيد العظيم الصمد ، فإن المجيد من اتصف بصفات متعددة —

صفات الكمال ، ولفظه يدل على هذا فإنه موضوع للسعة والكثرة والزيادة

فمنه استمدح الموح والغفار ، وأمدح الناقة علفاً ، ومنه (ذو العرش

المجيد) صفة للعرش لسعته وعظمه وشرفه . . .

فالعظيم من اتصف بصفات كثيرة من صفات الكمال ، وكذلك الصمد ،

قال ابن عباس : هو السيد الذي كمل في سؤده ، وقال ابن وائل

: هو السيد الذي انتهى سؤده وقال عكرمة : الذي ليس فوقه أحد

وكذلك قال الزجاج : الذي ينتهي اليه السؤد فقد صمد له كل شي*

وقال ابن الأنباري : لا خلاف بين أهل العلم ان الصمد الذي ليس

فوقه أحد ، الذي يصمد اليه الناس في حوائجهم وأمورهم ، واشتاقه

يدل على هذا ، فإنه من الجمع والقصد ، الذي اجتمع القصد نحوه ،

واجتمعت فيه صفات السؤد ، وهذا أصله في اللغة كما قال :

ألا بكر الناعي بخير بني أسد

بعمرو بن يربوع والسيد الصمد

والعرب تسمي أشرافها بالصمد لا اجتماع قصد القاصدين اليه ، واجتماع

صفات السيادة فيه .

السادس : صفة تحصل من اقتران أحد الاسمين والوصفين بالآخر ، وذلك قد در زائد على مفرديهما ، نحو الغنى الحميد ، والعفو القدير ، الحميد المجيد ، وهكذا عامة الصفات المقترنة والأسماء المزدوجة في القرآن ، فان الغنى صفة كمال والحمد كذلك ، واجتماع الغنى مع الحمد كمال آخر ، فله ثناء من غناه ، وثناء من حمده ، وثناء من اجتماعهما ، وكذلك العفو القدير والحميد المجيد ، والعزیز الحكيم ، فتأمل فانه من أشرف المعارف .

وأما صفات السلب المحض فلا تدخل في أوصافه تعالى ، الا أن تكون متضمنة لثبوت كالأحد المتضمن لانفراد بالربوبية والالهية ، والسلام المتضمن لبراهته من كل نقص يضاد كماله ، وكذلك الأخبار عنه بالسلب هو لتضمنها ثبوتاً كقوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم) فانه متضمن لكمال حياته وقبوسيته ، وكذلك قوله تعالى (وما سنا من لغوب) متضمن لكمال قدرته ، وكذلك قوله (وما يعزب عن ربك من مثقال ذرة) متضمن لكمال علمه ، وكذلك قوله : (لم يلد ولم يولد) متضمن لكمال صمدية وفناءه ، وكذلك قوله (ولم يكن له كفوا أحد) متضمن لتفرد ، بكماله وانه لا نظير له ، وكذلك قوله (لا تدركه الأبصار) متضمن لعظمته وانه جل عن أن يدرك بحيث يحاط به ، وهذا مطرد في كل ما وصف به نفسه من السلب ويجب أن يعلم هنا أمور :

أحدها : أن ما يدخل في باب الأخبار عنه تعالى أوسع مما يدخل في باب أسمائه وصفاته كالشيء والوجود ، والقائم بنفسه ، فانه يخبر به عنه ، ولا يدخل في باب أسمائه الحسنی وصفاته العليا .

الثاني : ان الصفة اذا كانت منقسمة الى كمال ونقص لم تدخل بمطلقها في أسمائه ، بل يطلق عليه منها كمالها ، وهذا كالمرید والفاعل والصانع فان هذه الألفاظ لا تدخل في أسمائه ، ولهذا غلط من سماه بالعانع عند الاطلاق ، بل هو الفعال لما يريد ، فان الارادة والفعل ، والصنع منقسمة ، ولهذا انما اطلق على نفسه من ذلك اكمله فعلا وخبراً .

الثالث : انه لا يلزم من الأخبار عنه بالفعل مقيداً أن يشق له منه اسم مطلق ، كما غلط بعض المتأخرين فجعل من أسمائه الحسنی المثل الفاتن الماكر ، تعالى الله عن قوله ، فان هذه الأسماء لم يطلق عليه سبحانه وتعالى منها الا أفعال مخصوصة معينة ، فلا يجوز أن يسمى بأسمائها المطلقة والله أعلم .

- الرابع : ان أسماء الحسنى هي أعلام وأوصاف ، والوصف بها لا ينافي العلمية بخلاف أوصاف العباد ، فانها تنافي علميتهم ، لأن أوصافهم مشتركة ، فنافتها العلمية المختصة بخلاف أوصافه تعالى .
- الخامس : ان الاسم من أسماء له دلالات ، دلالة على الذات والصفة بالمطابقة ، ودلالة على أحدهما ودلالة على الصفة الأخرى باللزوم .
- السادس : ان أسماء الحسنى لها اعتباران : اعتبار من حيث الذات ، واعتبار من حيث الصفات ، فهي بالاعتبار الأول مترادفة ، وبالاعتبار الثاني متباينة .
- السابع : ان ما يطلق عليه في باب الاسماء والصفات توقيفي ، وما يطلق عليه من الأخبار لا يجب أن يكون توقيفيا كالقديم والشيء ، والموجود والقائم بنفسه . فهذا فصل الخطاب في مسألة أسماء هل هي توقيفية ، او يجوز أن يطلق عليه منها بعض ما لم يرد به السمع .
- الثامن : ان الاسم اذا اطلق عليه جاز أن يشتق منه المصدر والفعل فيخبر به عنه فعلا ومصدرا نحو : السميع البصير القدير ، ويطلق عليه منه السمع والبصر والقدرة ويخبر عنه بالأفعال من ذلك نحو : (قد سمع الله) و (قدروا نعم القادرون) هذا ان كان الفعل متعديا . فان كان لازما لم يخبر عنه به نحو الحسي بل يطلق عليه الاسم والمصدر دون الفعل فلا يقال : حسي .
- التاسع : ان أفعال الرب تبارك وتعالى صادرة عن أسمائه وصفاته ، واسماء المخلوقين صادرة عن أفعالهم ، فالرب تبارك وتعالى فعاله عن كماله ، والمخلوق كما له عن فعاله ، فاشتقت له الأسماء بعد أن كمل بالفعل ، فالرب لم يزل كاملا فحصلت أفعاله عن كماله ، لأنه كامل بذاته وصفاته فأفعاله صادرة عن كماله ، كمثل فعله ، والمخلوق فعل فكل الكمال اللائق به .
- العاشر : احصاء الأسماء الحسنى والعلم بها أصل للعلم بكامل معلوم ، فان المعلومات سواء اما أن تكون خلقا لسه تعالى ، أو أمرا ، اما علم بما كونه أو علم بما شرعه ، ومصدر الخلق والأمر عن أسماء الحسنى ، وهما مرتبطان بها ارتباط مقتضي بمقتضيه ، فالأمر كله

مصدره عن أسماء الحسنی ، وهذا كله حسن لا يخرج عن مصالح العباد ، والرأفة والرحمة بهم والا حسان اليهم بتكليفهم بما أمرهم به ونهاهم عنه ، فأمره كله مصلحة وحكمة ورحمة ولطف واحسان ان مصدره أسماء الحسنی ، فلا تفاوت في خلقه ولا عبث ، ولم يخلق خلقه باطلا ولا سدى ولا عبثا ، وكما أن كل موجود سواء فبإيجاده فوجود من سواء تابع لوجوده ، تبع المفعول المخلوق لخالقه ، فكذلك العلم بهما اصل للعلم بكل ما سواء ، فالعلم بأسماء واحصاؤها اصل لسائر العلوم ، فمن احصى أسماء كما ينبغي للمخلوق احصى جميع العلوم ، ان احصاء أسماء اصل لاحصاء كل معلوم ، لأن المعلومات هي من مقتضاها ومرتبطة بها ، وتأمل صدور الخلق والأمر عن علمه وحكمته تعالى ، ولهذا لا تجد فيها خلا ولا تفاوتا لأن الخلل الواقع فيها يأمر به العبد أو يفعلها اما أن يكون لجهله به أو لعدم حكمته ، واما الرب تعالى فهو العليم الحكيم فلا يلحق فعله ولا أمره خلل ولا تفاوت ولا تناقض .

الحادي عشر :

ان اسماء كلها حسنى ليس فيها اسم غير ذلك أصلا وقد تقدم ان من أسماء ما يطلق عليه باعتبار الفعل نحو الخالق والرازق والمحي والميت ، وهذا يدل على أن أفعاله كلها خيرات محض لا شرف فيها ، لأنه لو فعل الشر لا شق له منه اسم ، ولم تكن اسماءه كلها حسنى . وهذا باطل ، فالشر ليس اليه ، فكما لا يدخل في صفاته ولا يلحق ذاته لا يدخل في أفعاله فالشر ليس اليه لا يضاف اليه فعلا ولا وصفا ، وانما يدخل في مفعولاته .

وفرق بين الفعل والمفعول ، فالشر قائم بمفعوليه المبين له لا بفعله الذي هو فعله ، فتأمل هذا فانه خفي على كثير من المتكلمين ، وزلت فيه أقدام ، وضلت فيه أفهام ، وهدى الله اهل الحق لما اختلفوا فيه بأذنه ، والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم .

في بيان مراتب احصاء اسماء التي من احصاها دخل الجنة ، وهذا هو قطب السعادة ومدار النجاة والفلاح المرتبة الأولى : احصاء الفاظها وعددها . المرتبة الثانية : فهم معانيها ومدلولها .

الثاني عشر :

المرتبة الثالثة : دعاؤه بها كما قال تعالى : (ولله
الأسما الحسنى فادعوه بها) وهو مرتبتان :
احدهما : دعاؤه تاء عبادته .

والثاني : دعاؤه طلب وسأله . فلا يثنى عليه إلا
بأسائه الحسنى وصفاته العلى، وكذلك لا يسأل الا بها
فلا يقال يا موجود ، أو يا شيء ، أو يا ذات اغفر لي
وارحمي، بل يسأل في كل مطلوب باسم يكون مقتضيا
لذلك المطلوب ، فيكون السائل متوسلا اليه بذلك
الاسم ، ومن تأمل أدعية الرسل ولا سيما خاتمهم
وامامهم وجدها مطابقة لهذا ، وهذه العبارة أولس
من عبارة من قال : يتخلق بأسماء الله ، فانها ليست
بعبارة سديدة وهي منتزعة من قول الفلاسفة بالتشبه
بالاله على قدر الطاقة ، واحسن منها عبارة ابي الحكم
بن برهان : وهي التعبد ، وأحسن منها العبارة
المطابقة للقرآن وهي الدعاء المتضمن للتعبد والسؤال
فمراتبها أربعة ، أشدها انكارا عبارة الفلاسفة وهي
التشبه ، واحسن منها عبارة من قال : التخلق ، واحسن
منها عبارة من قال : التعبد واحسن من الحبيب
الدعاء وهي لفظ القرآن .

السابع عشر :

ان اسماؤه تعالى منها ما يطلق عليه مفردا ومقترنا
بغيره وهو غالب الأسماء ، فالقدير والسميع والبصير
والعزيز والحكيم وهذا يسوغ ان يدعى به مفردا ومقترنا
بغيره ، فتقول يا عزيز يا حلیم يا غفور يا رحيم ، وان
يفرد كل اسم ، وكذلك في الشاء عليه والخبر عنه بما
يسوغ لك الافراد والجمع ، ومنها لا يطلق عليه بمفرده
بل مقرونا بحاقبه كالمانع والضار والمنتقم ، فلا يجوز ان
يفرد هذا عن مقابله ، فانه مقرون بالمعطى والنافع
والمفوق ، فهو المعطى المانع ، الضار النافع ، المنتقم
المغفور ، المعز المذل . لأن الكمال في اقتران كل اسم
من هذه بما يقابله ، لأنه يراد به انه المفرد بالربوبية
وتدبير الخلق والتصرف فيهم عطا ومنعا ، ونفعا وضرا
وعفوا وانتقاما ، واما ان يثنى عليه بمجرد المنوال انتقام
والاضرار فلا يسوغ ، فهذه الأسماء المزدوجة تجرى
الاسماء منها مجرى الاسم الواحد الذي يمتنع فصل
بعض حروفه عن بعض ، فهي وان تعددت جارية مجرى

الاسم الواحد ، ولذلك لم تجي* مفردة ولم تطلق عليه الا مقترنة فاعلمه .

فلو قلت : يا مذل يا ضاريا مانع وأخبرت بذلك لم تكن متبها عليه ولا حامدا له حتى تذكر مقابلها .

الثامن عشر : ان الصفات ثلاثة أنواع : صفات كمال ، وصفات نقص ،

وصفات لا تقتضي كمالا ولا نقصا ، وان كانت القسمة التقديرية تقتضي قسما رابعا وهو ما يكون كمالا ونقصا باعتبارين ، والرب تعالى منزّه عن الأقسام الثلاثة ، وموصوف بالقسم الأول ، وصفاته كلها صفات كمال محض فهو موصوف من الصفات باكملها ، وله من الكمال اكمله وهكذا اسماءه الدالة على صفاته هي احسن الاسماء

واكملها ، فليس في الاسماء احسن منها ، ولا يقسم غيرها مقامها ، ولا يؤدي معناها ، وتفسير الاسم منها بغيره ليس تفسيراً بمرادف محض ، بل هو على سهيل التقريب والتفهم . وانما عرفت هذا فله من كل صفة كمال احسن اسم واكمله وأتمه معنى ، وأبعده وأنزهه عن شائبه عيب أو نقص ، فله من صفة الادراكات : العليم الخبير ، دون العاقل الفقيه والسميع البصير دون -

السامع والباصر والناظر ، ومن صفات الاحسان السبر الرحيم الودود دون الرقيق والشفوق ونحوهما ، وكذلك العلي العظيم دون الرفيع الشريف ، وكذلك الكريم دون السخي ، والخالق الباري* المصور دون الفاعل الصانع المشكل والغفور العفودون الصفوح الساتر ، وكذلك سائر اسمائه تعالى يجري على نفسه منها اكملها

واحسنها وما لا يقوم غيره مقامه ، فتأمل ذلك فأسماؤه أحسن الاسماء ، كما ان صفاته اكمل الصفات ، فلا تعدل عما سمي به نفسه الى غيره كما لا تتجاوز ما وصف

به نفسه ووصفه به رسوله الى ما وصفه به المبطلون والمعتلون

التاسع عشر : ان من اسمائه الحسنی ما يكون دالا على عدة صفات ،

ويكون ذلك الاسم متناولا لجميعها تناول الاسم الدال على الصفة الواحدة لها كما تقدم بيانه كاسمه العظيم والمجيد والصد كما قال ابن عباس فيما رواه عنه ابن أبي حاتم في تفسيره : الصد : السيد الذي قد كمل في سؤده والشريف الذي قد كمل في شرفه ، والعظيم الذي قد كمل في عظّمته ، والحليم الذي قد كمل في حلمه والعليم الذي قد كمل في علمه ، والحكيم الذي قد كمل في حكّمته ، وهو الذي قد كمل في أنواع شرفه ،

وسؤده وهو الله سبحانه . هذه صفته لا تنبغي الاله
ليس له كفوا أحد ، وليس كمثله شيء ، سبحانه الله
الواحد القهار . هذا لفظه وهذا ما خفي على كثير
من تعاطى الكلام في تفسير الأسماء الحسنى ، ففسر
الاسم بدون معناه ، ونقصه من حيث لا يعلم ، فمن
لم يحط بهذا علما بخس الاسم الأعظم حقه وهضمه
معناه فتدبره . أ هـ

هذا ما احببت الاشارة اليه ما ذكره ابن القيم رحمه
الله في تلك القاعدة الجليلة العظيمة أسأل الله
أن ينفع بذلك .

(الفصل الثاني)

المرحلة الثانية :

=====

مرحلة الاحاد في أسماء الله وصفاته

المبحث الأول : ما نعني بالاحاد في أسماء الله وصفاته

نعني بالاحاد في أسماء الله ، صفاته : العدول بها ، وبحقائقها ومعانيها عن الحق الثابت لها ، وهو مأخوذ عن السيل ، كما يدل عليه مادة (ل ح د) ، قال أبو عبيدة : لَحَدْتُ لَهُ وَالْحَدْتُ لَهُ ، وَلَحَدْتُ إِلَى الشَّيْءِ ، وَالْتَحَدْتُ : مال ولحد في الدين يلحد ، وألحد : مال وعدل وقيل : لحد : مال ، وجار^(١) ، وَالْمُلْحِدُ : العادل ، ولذلك سمي اللحد ، وهو الشق الذي يكون في جانب القبر : لحداً لأنه قد أميل عن الوسط^(٢) . ومنه الملحد في الدين : المائل عن الحق الى الباطل ، قال ابن السكيت : الملحد : المائل عن الحق المدخل فيه ما ليس منه ومنه المُلْتَحِدُ : تقول العرب : التحد فلان الى فلان : اذا عدل اليه . وقال تعالى (ولن تجد من دونه ملتحدا) أى من تعدل ، وتهرب اليه . أى تميل اليه دون غيره^(٤) . وان بان لنا معنى الاحاد فسي اللغة ، فقد قُسم الاحاد في أسماء الله وصفاته الى أنواع :

الأول : ان تسمى الأصنام بها ، كتسمية الجاهلين : اللات من الالهية ، والعزى من العزيز ، وتسميتهم : الصنم اليها ، وهذا الحاد حقيقة : فقد عدلوا بأسمائهم الى أوثانهم .

الثاني : تسميته بما لا يليق بجلاله كتسمية النصارى له أبا ، وتسمية الفلاسفة له : موجهاً

(١) لسان العرب : لابن منظور ج ٤ ص ٣٩٣ ، القاموس المحيط : للفيروز أبادى ج ١

ص ٣٤٧ .

(٢) ، (٣) نفس المصدر لابن منظور ج ٤ ص ٣٩٣ .

(٤) بدائع الفوائد لابن القيم ج ١ ص ١٩١

بذاته ، أو علة فاعلة بالطبع ، ونحو ذلك ، .

الثالث: وصفه تعالى بما يتقدس عنه من النقائص كقول اليهود : انه فقير . أو انه استراح بعد أن خلق خلقه ، وقولهم يد الله مغلولة .

الرابع: تعطيل الأسماء عن معانيها ، وجحد حقائقها ، كقول من يقول من الجهمية: انها ألفاظ مجردة لا تتضمن صفات ، ولا معاني تقوم به سبحانه ، وهذا — من أعظم الالحاد .

الخامس: تشبيه صفات الله تعالى بصفات خلقه ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .^(١) والذي يهتأ من هذه الأنواع : النوعين الأخيرين (الرابع — الخامس) فهما — للذان نشأ بعد تلك الفترة النقية العافية — فترة نزول الوحي ، ومن بعدها عصر الصحابة والتابعين ، وأئمة المسلمين المتبعين . . — ولا شك أن لكليهما أصل أخذ عنه فأصول الجهمية مأخوذة عن اليهود والمشركون ، وضلال الصابئين ، فان أول من حفظ عنه أنه جحد صفات الله في الاسلام : هو الجعد بن درهم ، وأخذها عنه الجهم بن صفوان^(٢) وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية اليه ، وقد قيل : ان الجعد أخذ مقالته عن ابان بن سمرعان ، وأخذها ابان عن طالوث بن أخت لبيد بن الأعصم وأخذها طالوث من لبيد بن الأعصم اليهودي الساحر الذي سحر النبي (صلعم) وكان الجعد هذا فيما قيل من أهل حران ، وكان فيهم خلق كثير من العابثة والفلاسفة . وكانت العابثة — الآ قليل منهم — إذ ذاك على الشرك وعلماؤهم هم الفلاسفة ومذهب النفاة منهم في الرب : أنه ليس له الآ

(١) بدائع الفوائد : لابن القيم ج ١ ص ١٩١ - ١٩٢ وسيأتي في الباب الثاني . . . الأقسام الممكنة في الصفات كما ذكرها العلماء المحققون .

(٢) أبو محرز الجهم بن صفوان الراسبي مولى بني راسب قال عنه الذهبي في تذكرة الحفاظ رقم (١٥٨٤) الضال مبتدع رأس الجهمية هلك في زمان صفوان التابعين وما علمته روى شيئا ولكنه زرع شرا عظيما . ويقول يميزان الاعتدال رقم (١٤٨٢) عن شحنة الجعد بن درهم عبادته في التابعين مبتدع ضال . . . مات الجهم قتيلا سنة ١٢٨ هـ . علي يد سلم بن أحوز وكذلك الجعد ضحى به خالد ابن عبد الله القيسري سنة ١٢٤ هـ . وروى عنه ان الجعد كان يتردد الى وهب ابن منبه يسأله عن الصفات .

صفات سلبية ، أو اضافية ، أو مركبة منهما ، فيكون الجعد قد أخذ ذلك عن الصابئة الفلاسفة .

كذلك الفلاسفة المسلمون أخذوا فلسفتهم عن أولئك ، فان أبا نصر الفارابي دخل حوران ، وأخذ من فلاسفة الصابئين تمام فلسفته ^(١) .

أما الجهم فالى جانب كونه أخذ مقالاته من الجعد المذكور ، فقد تغذى بذلك من مصدر آخر ، هو البوذية والسنية ، فقد حكى الامام احمد وغيره ذلك ^(٢) . فلهذا أسانيد الجهمية ترجع الى اليهود والصابئين ، والمشركون ، والفلاسفة الضالين ، أما من الصابئين ، وأما من المشركون ، وهي كما ترى : عناصر دخيلة على الاسلام .

كذلك الجهم نفسه تدور حوله الشكوك ، فلقد كان كاتباً للحارث بن سريج الذى قال عنه ابن كثير : في سنة ١٢٨ هـ . كان قتل الحارث بن سريج ، وكان سبب ذلك : أن يزيد بن الوليد الناقص ، كان قد كتب اليه كتاب أمان ، حتى خرج من بلاد الترك ، وصار الى المسلمين ورجع عن موالاته المشركون ، الى نصرته الاسلام وأهله ^(٣) ، وإذا فالحارث بن سريج لم يكن سلم العقيدة ، كان يوالي المشركون ، ويستصرهم على أهل الاسلام ، والجهم لم يكن كاتباً للحارث فحسب ، بل كان يقرأ على الناس كتابها في فضل الحارث ، ومعنى ذلك أنه كان داعية له ، ورجل هذا شأنه ، لا بد أن يكون صادراً في مقالاته عن فساد طوية وسوء دخلة وهذا يفسر لنا العبارة التي يقولها المقرئ عنه " فأورد على أهل الاسلام شكوكاً أثرت في الملة الاسلامية آثاراً قبيحة تولد عنها بلاء كبير ^(٤) وكيف لا يكون فاسد الطوية سيئ الدخلة ، وقد ذكر الامام احمد وغيره : انه لما ناظر السنية ، تحير ،

- (١) مجموعة فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٠ - ٢٢ .
- (٢) الرد على الجهمية والزنادقة للامام احمد ضمن مجموعة عقائد السلف لعلي سامي النشر ص ٦٥ - ٦٨ .
- (٣) الهداية والنهاية لابن كثير ج ٢ ص ٢٦ ، ٢٧ .
- (٤) خطط المقرئ : للمقرئ ج ٤ ص ١٨٢ .

فلم يدر من بعيد أربعين يوما ، ثم استدرك حجة مثل حجة زنادقة النصارى ^(١) . . .

ويمكن القول بأن الجهم : هو أول من قال بوحدة الوجود في تاريخ الاسلام وذلك أنه حينما سئل عن الله قال : (هو هذا الهوا مع كل شي * ، وفي كل شي * ، ولا يخلو منه شي *) ^(٢) . ولما انتشرت مقالة الجهمية ومذهبها في التعطيل ، وانكار الصفات والقول بخلق القرآن : نشأ التأويل الذي اعتبر أصل الفتنة في تعطيل النصوص والتجاوز بها عن معانيها التي وضعت لها لغة وشرعا ، الى معاني وآراء مدخولة تحتطها الباطنية والخنوصية ، ومن اليها من يرمون الى هدم الشريعة ، واضلال معتقديها .

وهذا يتبين أمران :

الأول : ان الجهمية أول من عارض الكتاب والسنة بأرائهم ، وقد كان ظهورهم في آخر عصر التابعين بعد عمر بن عبد العزيز في أوائل المائة الثانية في دولة بني أمية ، ولقد اتفقت كلمة علماء الاسلام على أن الجعد بن درهم : هو أول من عارض الكتاب والسنة بأرائه فأنكر صفات الله ، ثم أخذ مقالته الجهم بن صفوان الذي نسب المذهب اليه وهما يهدفان من ذلك الى نفي جميع الصفات ، وأنها لا تقوم به سبحانه . ومقالة التأويل هذه مشهورة لا تكاد تخفى على أحد ، فلقد نصص العلماء والمؤرخون عليها وبينوا عن الجعد ما تقدم ^(٣) .

وسبب نسبة المذهب الى الجهم دون الجعد هو : لأنه الذي دافع عنه ، ودها اليه ، وأرسل الدعاة لنشر مذهبه ^(٤) .

الثاني : ان القول بانكار الصفات ليس الا رأيا فلسفيا ، تسرب الى المسلمين عن طريق أناس

(١) الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد : ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٦٥ ، ٦٦ -

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٨ ، وانظر مقدمة عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار ص ٢٠ .

(٣) انظر منهاج السنة النبوية لابن تيمية ج ١ ص ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ومقدمة كتاب نقض تأسيس الجهمية ج ١ ص ٨ ، ٩ ط ١٣٩١ هـ .

(٤) نقض تأسيس الجهمية لابن تيمية ج ١ ص ٢٧٧ ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٠ .

مد سوسين يتوقون الى افساد عقيدة المسلمين الصحيحة . يدل على ذلك : أن
معبد الجهنى (١) : وهو أول من تكلم في القدر في الاسلام قد أخذ مقالته عن رجل
من الأساورة يقال له أبو يونس سنسويه وقيل اسمه سوسن ، ويعرف بالأسواري كان
نصرانيا فأسلم ثم تنصر .

(٢) .

وانتقله من بعده عمرو بن عبيد
وقد ابتدأت آراء الجهمية في القرن الثاني للهجرة تنتشر ، وبهنا منها ما يتعلق
بموضوع الصفات .

وأحب أن أبين أن بعض المحققين قد ذكروا أن الجهمية تنقسم الى ثلاث درجات :
الدرجة الأولى : غالبية الجهمية ، الذين ينفون الأسما ، والصفات . وهذه هي
الجهمية الأولى .

الدرجة الثانية : هو تهم المعتزلة ونحوهم : الذين يقرون بأسما الله الحسنى فسي
الجملة ، لكن ينفون صفاته ، وهم أيضا لا يقرون بأسما الله الحسنى
كلها على الحقيقة ، بل يجعلون كثيرا منها على المجاز ، وهؤلاء هم
الجهمية المشهورون .

(١) معبد الجهنى هذا قد اختلف في اسم أبيه وحده فيقال هو : سعيد بن عبد الله
ابن حكيم ، أو ابن عكيم أو ابن عليم ، ويقال معبد بن عبيد الله بن عويم ، أو ابن
عويم ، ويقال معبد بن خالد ، ويقع اسم معلمه النصراني في بعض الأصول : سوسن
ويقال : سنسويه .

انظر تاريخ الاسلام للذهبي ٣٠/٣

تهذيب التهذيب ٢٢٦/١٠

اختلفوا في موته فقيل صلبه عبد الملك بن مروان ، وقيل خرج مع ابن الأشعث
فأخذته الحجاج فعذبه بأنواع العذاب ، ثم قتله ، وأرخوا موته في سنة ٨٠ هـ ويقال
بعدها . راجع البداية والنهاية لابن كثير ج ٥ ص ٣٥٠ ط ١٩٦٦ م .

(٢) الخطط المقرية للمقرية ج ٤ ص ١٨١ .

الدرجة الثالثة : هم الصفاتية المثبتون لبعض الصفات المخالفون للجهمية لكن فيهم نوع من التجهيم كالذين يقولون بأسماء الله وصفاته في الجملة ، لكن يردون طائفة من أسمائه ، وصفاته الخيرية ، وغير الخيرية ويتأولونها ، كما تأول الأولون صفاته كلها^(١) . وهذا يعني أن كل من كان عنده شيء من التعطيل فهو جهمي بحسب ما فيه من ذلك .

فأما الدرجة الأولى نفاة الأسماء والصفات فتتلخص أقوالهم فيما يلي :

- ١ - نفى الصفات بأجمعها ، وأنه لا يجوز أن يوصف البارئ تعالى بصفة يوصف بهما خلقه ، ما عدا كونه قادرا ، فاعلا ، خالقا فقد وصف الله بها ، لأنه لا يوصف شيء من خلقه بالقدرة ، والفعل ، والخلق ، بل هذه الأوصاف مختصة به وحده .
- ٢ - ومنها : اثبات علوم حادثة للبارئ تعالى لا في محل ، وقال لا يجوز أن يعلم شيء قبل خلقه ، كذلك قال : بحدوث كلام الله تعالى ، كما قالت القدرية^(٢) .
- ٣ - قال الجهم : لا أقول إن الله شيء ، لأن ذلك تشبيه له بالأشياء^(٣) .
- ٤ - نفى علو الله ، وسبائنته لخلقه ، وقال بالقرب الذاتي ، وأنه تعالى مع كل أحد ذاتا^(٤) ، يقول الامام احمد : إن الجهمية إذا سئلوا عن قول الله تعالى (ليس

-
- (١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٣ - ٥٥ .
 - (٢) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٦ ، والفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢١١ ، وزاد البغدادي بأن الجهم وصف الله بأنه موجد ، ومحي ، وسيت (ص ٢١٢) لكن ابن تيمية رحمه الله قال : إنما يوصف به من ذلك فأنما هو مخلوق منفصل عنه . منهاج السنة ج ١ ص ٢٢٢ ، التمهيد في الدين : للأسفرائيني ص ٦٢ طبع عسرت العطار .
 - (٣) مقالات الاسلاميين للأشعري ج ١ ص ٣٣٨ ، الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢١١ ، الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٨٦ .
 - (٤) المصادر السابقة ، وانظر الرد على الجهمية والزنادقة للامام احمد ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٦٧ .
 - (٥) تاريخ الجهمية والمعتزلة لجمال الدين القاسمي ص ١٩ .

كمثله شي *) يقولون : ليس كمثله شي * من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السبع كما هو على العرش ، ولا يخلو منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، ولم يتكلم ، ولا يتكلم ، ولا ينظر إليه أحد في الدنيا والآخرة ، ولا يوصف ، ولا يعرف بصفة ، ولا يفعل ، ولا له غاية ، ولا منتهى ، ولا يدرك بعقل ، وهو وجه كله ، وعلم كله ، وسمع كله ، ومصر كله ، وقدرة كله ، ونور كله ، ولا يكون فيه شيان ، ولا يوصف بوصفين ، وليس له أعلى ولا أسفل (١) . . .

٥ - نفت الجهمية أن يرى الهاري سبحانه في الدنيا والآخرة (٢) .

٦ - نفت الجهمية بالاضافة الى الصفات الاسماء ، وان سموه بشي * من اسمائه الحسنى

قالوا : هو مجاز . وقد وصف العلماء حقيقة قولهم : أنهم لا يشبتون شيئا .

وقال الامام ابن القيم : اختلف النظار في الاسماء التي تطلق على الله تعالى

وعلى العباد فقالت طائفة من المتكلمين : هي حقيقة في العبد ، مجاز في الرب ،

قال : وهذا قول غلاة الجهمية ، وهو اخبث الأقوال ، وأشدّها فسادا (٣) . . .

ولم تلبث آراء الجهمية هذه أن انتشرت في المائة الثالثة ، وتولى اذاعتها

والدعاية لها والكتابة فيها بشر الميرسي (+ ٢١٨) وهو فقيه متكلم ، ينسب أحيانا الى

المرجئة ، وينسب الى الجهمية أحيانا أخرى .

الدرجة الثانية : المعتزلة : هذه الفرقة من أعظم الفرق ، وأكثرها تابعا ، فان

شعبة العراق على الاطلاق معتزلة ، وكذلك شعبة الأقطار الهندية ، والشامية والبلاد

الفارسية ، ومثلهم الزيدية ، فانهم على مذهب المعتزلة في الأصول . كما قاله القليلي في

العلم الشامخ (٤)

(١) الرد على الزنادقة والجهمية للامام احمد ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٦٧ .

(٢) نفس المصدر .

(٣) بدائع الفوائد لابن القيم ج ١ ص ١٨٦ ، منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ٤٦٧ .

(٤) تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ص ٥٩ ، ويقول ابن تيمية ان متأخري الامامية كان عمدتهم في العقلية على المعتزلة ، ووافقهم في مسائل الصفات والقدر وتشاركهم القول بالعدل والتوحيد . . منهاج السنة ج ١ ص ٤٥ .

ولقد نشأ مذهب المعتزلة في نفس القرن الذي نشأ فيه مذهب الجهمية ، في نفس دولة بني أمية ، وأخذ المعتزلة عن الجهمية : القول بنفي الرؤية والصفات ، وخلق الكلام ووافقتها عليها وقد انتشرت مقالة الجهمية بواسطة كبار المعتزلة ، لأن بشر المريسي فيما قيل : قد أخذ عقيدة التعطيل من نفس جهنم بن صفوان ، ثم أخذ عنه أحمد بن أبي دؤاد قاضي القضاة في عهد المعتصم ^(١) ، الذي هو المحرك لفتنة القول بخلق القرآن والتي عذب فيها علماء الاسلام ، ومن هؤلاء انتقلت فكرة تعطيل الصفات الى المعتزلة ^(٢) .

لكن الراجع : أن بشرا لم يدرك جهنم بن صفوان ، إنما أخذ مفاصله ، واحتج لها ودعا اليها ^(٣) ، ذلك أن جهنم قتل سنة ١٢٨ هـ على يد سلم بن أخوذ ، وبشر المريسي توفي سنة ٢١٨ هـ أو ٢١٩ هـ على خلاف في ذلك ، أما كون بشرا كان أحد الداعين لمقالة الجهمية فهذا ثابت لا شك فيه ، يقول ابن تيمية : ولما كان بعد المائة الثانية انتشرت المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسي ، وذويه ، ثم قال : وهذه التأويلات الموجودة اليوم بأيدي الناس مثل أكثر التأويلات التي توحد في كلام أبي علي الجبالي ، وعبد الجبار بن أحمد الهذلي ، وأبي الحسين البصري وغيرهم هي بعينها التأويلات التي ذكرها بشر المريسي في كتابه . كما يعلم ذلك من كتاب الرد الذي صنفه عثمان بن سعيد الدارمي أحد الأئمة المشاهير في زمن البخاري ، فإنه حكى هذه التأويلات بأعينها عن بشر المريسي ثم ردّها ^(٤) .

وعلى ذلك فذهب المعتزلة هو في الحقيقة : استناد للجهمية مع بعض التهذيب ، والتحوير ، والتخلص من بعض شذاعاتها ، والله أعلم .

وهذا لا يمنع من أن يكون لكل ^{منها} فروع واختيارات ، فلقد نص ابن تيمية : أن

(١) الصفات الخيرية بين الاثبات والتأويل ، عثمان بن عبد الله آدم ص ١٧ ، ويحزو —

ذلك الى ابن تيمية رحمه الله .

(٢) تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ص ٦٠ .

(٣) ميزان الاعتدال للذهبي .

(٤) مجموعة فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ج ٥ ص ٢٢ — ٢٣ .

المعتزلة هم أول من عرف عنهم في الاسلام : أنهم أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأجسام وأثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض ، وقالوا : الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة ، وبلا ينفك عن الحوادث ، أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، لا متنازع حوادث لا أول لها .^(١)

وترتب على هذا الأصل المبتدع أن قالوا : ان الرب لا تقوم به الصفات والأفعال فانها أعراض وحوادث ، وهذه لا تقوم الا بجسم والأجسام محدثة ، حتى أن من أراد الرد عليهم من الصفاتية حين سلم لهم ذلك الأصل الذي هو ينبوع كل شر . احتاج أن يقول : ان الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية^(٢) ، أعود وأقول ان ما توافق فيه الجهمية والمعتزلة من هذه المسائل الكبيرة قد جعلهم كأهل المذهب الواحد ، فلذلك أطلق أهل السنة لفظ الجهمية على المعتزلة .

يقول القاسمي : ان الامام أحمد في كتابه : الرد على الجهمية ، والبخاري في الرد على الجهمية ومن بعدهم انما يعنون بالجهمية في ردودهم المعتزلة ، لأنهم كانوا في المتأخرين أشهر بهذه المسائل من الجهمية بينما كان غرض المتقدمين بالرد والمناقشة الجهمية . لأنها الأم لغيرها ، والسابقة على سواها في الظهور ، بل هي أول فئة ظهرت في الاسلام بمذهب التأويل فلذا غلب عند السلف اسمها على غيرها من قاربها وتلقى عنها .^(٣)

اذا فإطلاق لقب الجهمية على المعتزلة ، انما كان لما وجد من موافقتهم للجهمية في تلك المسائل ، مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة .

يقول ابن تيمية : ولما وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات في أوائل المائة الثالثة على

-
- (١) منهاج النبوة لابن تيمية ج ١ ص ٢٢١ .
 (٢) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ .
 (٣) تاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ص ٦٠ .

عهد المأمون وأخيه المعتصم ثم الواثق ، ودعوا الناس الى التجهم ، وإبطال صفات الله تعالى . وطلبوا من أهل السنة للمناظرة ، لم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط ، بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة ، والنجارية ، والضرارية ، وأنواع المرحضة ، فكل معتزلي جهمي ، وليس كل جهمي معتزلياً ، لكن جهم أشدّ تعطيلًا ، لأنه ينفي الأسماء والصفات ومشرع العيسى كان من المرحضة ، ولم يكن من المعتزلة ، بل كان من كبار الجهمية .

ويقول أيضا في توضيح ذلك : ولئن كان مذهب المعتزلة قد نشأ في عهد واصل بن عطاء ، وعمر بن عبيد في أواخر القرن الأول الهجري ، وأوائل القرن الثاني الهجري ، فانما نشطت المعتزلة في أيام الخليفة العباسي ، المأمون ، وأخيه المعتصم ، ثم الواثق فلقد كان لرجالهم حظوة عند هؤلاء الخلفاء ، يستشيرونهم ، ويأخذون بأرائهم ، وكان من أثر ذلك أن استطاعوا جعل المأمون يأخذ الناس بالقول بخلق القرآن ، وكانت فتنة أئمة السنة

وكان المعتزلة : أول من استعان بالفلسفة اليونانية ، واستقوا منها في تأييد نزعاتهم والمعتزلة وإن كانوا طبقات ، وطوائف كثيرة إلا أنهم قد وضعوا لأنفسهم أصولاً وقواعد يجتمعون عليها ، وقالوا من قال بهذه الأصول جميعا فهو معتزلي ، ومن قال بالعكس من البعض الآخر ، فلا يستحق اسم الاعتزال .

يقول أبو الحسين الخياط : وليس يستحق اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد — العدل — الوعد والوعيد — المنزلة بين المنزلتين — الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فاذا اكتفت في الإنسان هذه الخصال فهو معتزلي^(١) .

ويقرر السعودي : نفس ما قاله الخياط ، فيقول بعد كلامه عن هذه الأصول الخمسة فهذا ما اجتمعت عليه المعتزلة من الاعتقاد^(٢)

(١) الانتصار للخياط ص ١٢٦ .

(٢) مروح الذهب للسعودي ج ٢ ص ١٢٤ .

ومن خلال هذه الأصول كانوا ينظرون الى ما في الدين من عقائد ، وعلى أساسها تكون مذهبهم في أمور الدين الهامة ، وهذه الأصول الخمسة هي ملجؤهم ، وأصل مذهبهم مع اختلافهم في الفروع ، وهم يتوالون عليها ، ويعادون عليها ، ويردون الفروع بها ، وهم معتزلة بغداد والبصرة (١) .

وهذه الأصول التي أصلها المعتزلة تسبق في الأهمية عندهم دلالة النصوص المنزلة . فالأصل الأول عندهم يقوم على مفهوم التنزيه المطلق الأمر الذي ترتب عليه نفسي الصفات بحيث انتهوا الى نتائج تتعارض مع حقيقة دلالة النصوص المنزلة متفقين في ذلك مع الجهمية ولم يعبأوا بدلالة أسماء الله الحسنى وكلامهم في الصفات كله تابع من العقل ومعتد على المنطق الذي يجعل العقل يتردى بين الأمر ونقيضه ، وموضوع ذات الله وصفاته ليس من المشاهدات وانما هو من الغيبات أى أنه ما هو فوق مستوى العقل البشرى واخضاعه للمنطق وأساليبه غير ملائم له . فأسلوب المعتزلة يقوم على ذهنيات لا تنطلق الا من فكرة ذهنية أو نسق ذهني لا يصدر عن أى نص منزل وانما هو مبني على معان وفاهيم مصدرها العقل فقط لا غير ، وهو مالا يتفق وطبيعة الحقائق العلمية المنزلة التي يجب أن يكون مصدرها النص المنزل وهو ما لم يفهمه المعتزلة وتبينه السلف لتقديرهم لطبيعة الموضوع الذي يتناولونه وهو العقائد التي هي ليست من المشاهدات وانما هي من الغيبات . (٢) .

والذي يهمننا من هذه الأصول هو الأصل الأول - التوحيد - لأنه الذي له صلة بموضوع الصفات الالهية . والتوحيد وان كان هو اعتقاد كافة المسلمين الا أن له بالنسبة للمعتزلة ومن وافقهم مفهوما خاصا يعني نفي الصفات الالهية الزائدة على الذات القائمة بها والقديمة بقدم الذات فقالوا : ليس له صفات أزلية من علم وقدرة ، وإرادة ، وحياة ،

(١) الانتصار للخياط ص ١٢٦ . القنبيه والرد للطبي ص ٢٨٤٧

(٢) مقدمة الابانة عن أصول الديانة ص ١٠٦ - ١٠٧ .

وسمع ، وبصر ، وكلام ومع كونهم ينفونها فانهم يشتون أحكامها ، فيقولون : هو تعالى حي قادر ، مرید ، عليم ، سمیع ، بصیر ، متكلم ، ثم اختلفوا فقال بعضهم : كأي الهذيل العلاف : انها نفس الذات ، وقال بعضهم : كالنظام والجا حظ : انها صفات سلوب : بمعنى : أن كونه عالما : ليس بجاهل^(١) . ومنهم من أثبت أحوالا وراء الذات كأي هاشم ، فقال ان لله عالمية ، وقادرية لا علما وقدرة . وقال بأن هذه الأحوال ليست بموجودة ولا معدومـه^(٢) .

وهكذا في بقية الصفات ، إلا في الكلام فانهم قالوا : ان كلامه محدث خلقه نسي غيره ، فهو على هذا ليس من صفات الذات ، ولكنه من صفات الفعل ، وصفات الفعل عند هم وعند كثير من المتكلمين غيرهم : لا تقوم بذات الهاري ، وانما تقوم بالمفعول . بمعنى أن الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلوق . وان كان منهم من قد يجعل الخلق غير المخلوق ، ويجعل الخلق اما معنى قام بالمفعول ، أو المعاني المتسلسلة كمعمر بن عباد ، أو يجعل الخلق قائم لا في محل . كقول بعضهم انه قول (كن) لا في محل ، وهذا قرار منهم من قيام الحوادث به^(٣) . ومنهم من قال : لا أقول ان الله متكلم ، ويقول هو متكلم^(٤) . وللمعتزلة في نفي هذه الصفات حجج ثلاث :

الحجة الأولى : أن هذه الصفات لو شاركت الله في القدم الذي هو أخص أوصافه لشاركته في الالهية .

الحجة الثانية : ان هذه الصفات لو كانت حادثة للزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه في الأزل عن القدرة ، وغيرها من الكمالات .

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري ج١ ص ٢٤٥ ، ٢٦٥ وما بعدها ، الملل للشهرستاني

ج١ ص ٤٤ ، الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١١٤ ، ابن القيم وموقفه من التفكير الاسلامي د . عوض الله حجازي ص ١١٤ .

(٢) ابن تيمية السلفي للدكتور الهراس ص ٦٠ .

(٣) مجموعة تفسيرات شيخ الاسلام لتقي الدين ابن تيمية جمع وتعليق وتصحيح عبد الصمد شرف الدين ص ٣٠٣ وما بعدها . الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن هزم ج٣ ص

(٤) المقالات للأشعري ج٢ ص ٨٧ والقائل هو عباد بن سليمان .

الحجة الثالثة : لو كان الله عالما بعلم حيا بحياة قادر بقدره زائدة على ذاته وقائصة به سبحانه لكان جسما ، لأن العلم والقدرة والارادة والحياة تحتاج الى محل مخصوص والمحل المخصوص لا بد أن يكون جسما ، والله سبحانه ليس جسما ولا يصح أن يكون جسما والآ لكان محدثا . لأن الحوادث لا تقوم الا بحادث (١) .

يقول عبد الجبار : لو كان الله حيا بحياة والحياة لا يصح الادراك بها الا بعد استعمال محلها في الادراك ضربا من الاستعمال ، لوجب أن يكون القديم تعالى جسما ، وذلك محال ، وكذلك الكلام والقدرة لا يصح الفعل بها الا بعد استعمال محلها في الفعل أو سببه ضربا من الاستعمال فيجب أن يكون جسما محلا للاعراض (٢) .

ويقول صاحب المقاصد : محتجا لهم . الصفات اما أن تكون حادثة ، فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وخلوه في الأزل عن القدرة وغيرها من الكمالات ، وصدورها عنه بالقصد والاختيار أو بشروط حادثة ، لا بداية لها ، والكل باطل - زعم - واما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء وهو كفر . . . وقد كبرت النصارى بزيادة قديمين ، فكيف بالأكثرو (٣) .

ويقول صاحب التبصير في بيان رأيهم والرد عليهم : المعتزلة ينقسمون الى عشرين فرقة ، وما اتفق عليه جميعهم . . . نفهم صفات الهاري جل جلاله حتى قالوا : ليس له علم ولا قدرة ، ولم يكن له في الأزل اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم هي : وصف الواصف ، ولم يكن في الأزل واصف والاسم عندهم : التسمية ، ولم يكن في الأزل مسم ، وهذا يوجب أن لا يكون لمعبودهم اسم ولا صفة (٤) .

(١) شرح الأصول الخمسة لعبد الجبار ص ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

(٣) المقاصد : لسعد الدين التفتازاني ج ٢ ص ٧٦ .

(٤) التبصير في الدين : للاسفرائني ص ٣٧ .

وقد تقدم معنا أنهم ينفون الصفات ويثبتون أحكامها . وقلنا أنهم يجعلون الصفة نفس الموصوف فيقولون هو : عالم بذاته . . . وهذا يعني أنهم يثبتون الأسماء دون الصفات . بمعنى : أن الأسماء أعلام محضة لا تدل على معانيها ، ولا يشتق له منها صفة ، وهذه الأسماء لم يتسم بها في الأزل ، لكن حكمها ثابت له لذاته ، لم يكتسبه من وصف الواسف أو تسمية المسمى ، أما الوصف أو التسمية فهي وصف الواسف ، وتسمية المسمى لا أنه تسمى أو تصف بها في الأزل .

يقول الدارمي في رده على بشر المريسي العنيد : أنهم ادعوا أن أسماء الله غير الله ، وأنها مستعارة مخلوقة ، كما أنه قد يكون شخص بلا اسم ، فتسميته لا تزيد في الشخص ولا تنقص ، يعني أن الله كان مجهولا كشخص مجهول ، لا يهتدى لاسمه ، ولا يدري ما هو ، حتى خلق الخلق ، فابتدعوا له أسماء من مخلوق كلامهم ^(١) . . . وهذا كما ترى منتهى التعطيل ، فان أسماء الله هي تحقيق صفاته .

قلت ولعل هذا هو قول غلاة الجهمية ، الذين ينفون الأسماء والصفات ، لا قول المعتزلة ، على الأقل المعتدلين منهم والله أعلم . . بل لقد نص الأشعرى على أن أكثر المعتزلة على إثبات القول أن الله عالم حي قادر سميع بصير ، ولم يمتنعوا أن يقولوا ذلك انه موصوف بهذه الصفات في حقيقة القياس .

لكن الذين امتنعوا عن ذلك هم بعض الفلاسفة ، فقالوا لا يشرك بين الباري وغيره في هذه الأسماء ، ولا يسمى الباري عالما ، ولا يسمى قادرا ، ولا حيا ولا سميعا ولا بصيرا ويقول انه لم يزل ^(٢) .

وحتى نكون أكثر انصافا للمعتزلة ، وبعد أن عرفنا أنهم ينكرون الصفات الثبوتية ، أو ما يسمى بصفات المعاني عند المتكلمين ، فهل يقع هذا الإنكار على جميع الصفات ،

(١) الرد على بشر المريسي العنيد للدارمي مجموعة عقائد السلف ص ٣٦٣ .

(٢) المقالات ج ١ ص ٢٦١ - ٢٦٢ .

الاجابي منها ، والسلبى ؟ - كما هو عرف المتكلمين ، وتقسيمهم - أو ما هو من صفات الذات ، ؟ أو ما هو من صفات الفعل ؟ .

وقبل الاجابة على ذلك نذكر أن الصفات تنقسم في عرف المتكلمين الى :

- | | | | |
|-----|---------------------------------------|-----|----------------------------|
| ١ - | صفة نفسية ، وهي الوجود ^(١) | ٢ - | صفات سلوب ^(٢) |
| ٣ - | صفات معاني ^(٣) | ٤ - | صفات معنوية ^(٤) |
| ٥ - | صفات فعلية ^(٥) | ٦ - | صفة جامعة ^(٦) |
| ٧ - | صفة اضافية ^(٧) | | |

وموقف المعتزلة من الصفات التي لا تقتضى معنى زائدا على الذات الالهية ، هو الاثبات كالصفات النفسية ، وصفات السلوب ، والصفات الفعلية ، لكن في صفات الفعل

- (١) سميت بذلك لأنه لا تتصور ذاته بدونها ، ومنهم من جعل الوجود عين الذات فلم يعدّه وصفا كالأشعرى ، انظر أضواء البيان ج ٢ ص ٢٧٩ .
- (٢) الصفات السلبية عند هم خمس وهي : القدم ، والبقاء ، والوحدانية ، والمخالقة للخلق ، والغنى المطلق . . . وسميت سلبية لأنها لا تدل بدلالة المطابقة على معنى وجودى ، وانما تدل على نفي ما لا يلىق بالله عن الله . والصفات السلبية يوصف الله بها ولا يوصف بخصها . ومنهم من جعل (القدم والبقاء) صفتان نفسيتان ، زاعما أنهما طرفا الوجود : أضواء البيان للشنقيطي ج ٢ ص ٢٧٩ .
- (٣) سميت بذلك لأنها تدل بدلالة المطابقة على معنى وجودى قائم بالذات يلزم منه نفي ضده عنها لا استحالة اجتماع الضدين عقلا .
- (٤) سميت بذلك لأنها مشتقة من أوصاف المعاني السبع المذكورة . . . وهي مبنية على ما يسميه بعض المتكلمين الحال المعنوية زاعمين أنها أمر ثبوتى ليس بموجود ولا معدوم . والتحقيق أنها عبارة عن كيفية الاتصاف بالمعاني . . .
- (٥) كالعظم والكبر ، والعلو ، والملك ، والتكبر^{البر} والجبروت .
- (٦) الصفة الاضافية تتداخل مع الفعلية ، لأن كل صفة فعلية من مادة متعددة السى المفعول كالخلق والاحياء . . . فهي صفة اضافية وليست كل صفة اضافية . وتتفرد الاضافية في تكوينه تعالى كان موجودا قبل كل شي* ، وفق كل شي* . فعلية^ف فيبصرها عموم وخصوص من وجه يجتمعان في نحو الخلق ، وتتفرد الفعلية في نحو الاستواء لأن القبلية والبعديّة من الصفات الاضافية وليست من صفات الفعل .

ينفون أن يكون الفعل قائما بالرب جل ذكره ، مع اتفاقهم مع سائر المسلمين على اضافته الى الله وأنه هو الذى يخلق ، ويرزق ، ليس ذلك صفة لشيء من مخلوقاته ، أما الصفات الفعلية الخيرية كالا ستواء والمجيء فانهم كغيرهم ممن ينفي الصفات الخيرية ينفونها ، وربما كانوا المؤسسين لغيرهم ذلك .

إذا فانا وقع الخلاف منهم في الصفات الايجابية لفظا ومعنى ، والتي هي — صفات الذات وتقتضي عند المثبتين لها معنى زائدا على الذات ، وهي صفات المعاني السابق ذكرها عند من حذاها من المتكلمين بهذا العدد ، وان كان من المعتزلة من لم يحددها بذلك^(١) . ان يقول المثبتون من أهل السنة والصفائية : ان اثباتها يقتضي قيام معنى زائد على ذاته وصفة قائمة به سبحانه فنقول : انه عالم بعلم^{لعمري} ، وهكذا في بقية الصفات ، بينما يقول المعتزلة : انها لا تقتضي قيام معنى به ، وصفة موجودة وقد يسميها بقدمه ، وانما الموجود هو الذات .

واذا كان المعتزلة مجمعون على نفي الصفات الثبوتية — صفات المعاني — الا أنه قد وجد من المعتزلة من لم ينكر اطلاق بعض هذه الصفات على الله لأن الشرع قد ورد بها فيقول : ان لله علم بمعنى أنه عالم ، وله قدرة بمعنى أنه قادر^(٢) ، ومن وجهة نظري على الأقل : فان أبا الهذيل قد حاول أن يوفق بين ما ورد في الشرع من اطلاقها على الله وبين قول من قال منهم : لا يصح اطلاقها على الله ، فقال هو عالم بعلم هو هو ، وقادر بقدرة هي هو ، وهكذا في سائر صفاته لذاته . ويظهر أنه أخذ هذا الرأي من الفلاسفة^(٣) . والفرق بين قول أبي الهذيل ان الله عالم بعلم هو هو ، وبين قول غيره من المعتزلة : هو عالم بذاته أو بنفسه .

-
- (١) قال أبو الهذيل : هو عالم بعلم هو هو : وكذلك في قدرته ، والحياة ، والسمع والبصر والقدم والعزة والمظنة والجلال ، والكبرياء وكذلك في سائر صفاته لذاته . . المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٤٥ .
- (٢) مقالات الأشعري ج ١ ص ٢٤٤ — ٢٤٥ ، ٢٦٤ .
- (٣) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٠ ، والمقالات للأشعري ج ٢ ص ١٢٨ .

ان الأول : قال باثبات ذات هي بعينها صفة ، أو باثبات صفة هي بعينها — ذات ، أما الأخير فقد نفى الصفة بالكلية ^(١) .

ثم ان المعتزلة قسموا الصفات الالهية الى صفات ذات ، وصفات فعل .

يقول الأشعري : وزعموا — أى المعتزلة — أن الصفات على وجوه : فبها —

يوصف بها البارى لنفسه ، كالقول عالم ، قادر ، حي ، سميع ، بصير ، وشي* يوصف به لفعله ، كالقول : خالق ، رازق ، محسن ، منعم ، متفضل ، عادل ، جواد ، حكيم ، متكلم . . . وشي* يوصف بها البارى لذاته وقد يوصف بها لفعله كالقول : كريم ، بمعنى عزيز من صفات النفس ، وصفة فعل اذا كان بمعنى جواد ، والقول حكيم ، بمعنى عليم من صفات النفس ، والقول حكيم من طريق الاشتقاق من فعله الحكمة من صفات الفعل . والقول (صد) بمعنى سيد من صفات الذات ، والقول صد بمعنى أنه مصود اليه لا من صفات الذات ^(٢) .

وتفرق المعتزلة بين صفات الذات وصفات الأفعال ، فتعرف الأولى بأنها التي لا يجوز أن يوصف البارى بأضدادها ، ولا بالقدرة على أضدادها . مثل قولنا عالم : فانه لا يوصف بالجهل ، ولا بالقدرة على الجهل .

أما صفات الأفعال : فيجوز أن يوصف بأضدادها ، وبالقدرة على أضدادها . مثل الإرادة فان البارى يوصف بضدها من الكراهية ، والقدرة على أن يكره ^(٣) .

والآن وبعد هذا العرض : نستطيع أن نلخص ما اجتمعت عليه المعتزلة فيما يتعلق بالصفات الالهية فيما يلي :

- ١ — اتفقوا على القول بأن الله قديم ، وأن القدم أخص وصف ذاته .
- ٢ — اتفقوا على نفي الصفات الأزلية ، وقالوا : بأنه ليس له علم ولا قدرة ، ولا حياة ، ولا سمع ، ولا بصر ، ولا صفة أزلية .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٠

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢٦٣ ، ج ٢ ص ١٨٨ ، ١٩٢ وهذا موقع النص ص ١

(٣) نفس المصدر للأشعري ج ١ ص ٢٦٣ ، ج ٢ ص ١٩٥ .

- ٣ - اتفقوا على القول بحدوث كلام الله ، فكلهم يزعمون أن كلام الله حادث .
- ٤ - اتفقوا على القول بأن رؤية الله مستحيلة بالأبصار ، وأنه لا يرى نفسه ، ولا يراه غيره ثم اختلفوا فيه : هل هو راى لغيره أم لا ؟ فأجازه قوم ، وأباه آخرون .^(١)
- ٥ - اتفقوا على أن أسماء الله هي غيره ، وكذلك صفاته وشاركهم في ذلك الخـ وارج وكثير من العرجة وكثير من الزيدية . ثم قالوا : الأسماء والصفات هي الأقوال ، وهي قولنا : الله عالم قادر .^(٢)
- ٦ - اتفقوا على نفي الصفات الخبرية من الاستواء والنزول والمجيء ، واليد ، والعينين والوجه . . . الخ . وقالوا انها توهم التشبيه والتجسيم ، وكل ما كان كذلك يجب نفيه ، وتأويله .^(٣)

وبعد أن عرفنا موقف المعتزلة والجهمية من الصفات الالهية ، يخطر بالبال سؤال وهو : ما الذى أدى بهم الى هذا الاتجاه ؟ المخالف لمنهج السلف ؟ ولماذا لم يقتصروا عند نصوص الكتاب والسنة ، اللذين فيهما النجاة والمخلص ما وقعوا فيه من اشـكالات ومخالفات ؟ !

وللاجابة على هذا السؤال أقول :

لقد جعل المعتزلة للعقل المكانة الأولى فيما يتعلق بالله ، وصفاته ، وادعوا زاعمين أنه يوجد تعارض بين العقل ، وبعض النصوص الدينية ، وادعوا أيضا زاعمين : أن العقل قبل الشرع ، لا يثبت الشرع إلا به ، فالعقل أصل والشرع فرع ، ومن هنا كـان موقفهم من القرآن على وجه العموم ، موقفا عقليا واضحا وصريحا ، وقد نظروا في القرآن على ضوء أصولهم الفكرية التي اصطلمحوا عليها فما وجدوه من آيات تشهد بظاهاها لمذهبهم

-
- (١) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ١١٤ ، الطل والنحل للشهرستاني ج١ ص ٤٤-٤٥ المقالات للأشعرى ج ١ ص ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ج٢ ص ٢٠٠
- (٢) المقالات للأشعرى ج ١ ص ٢٥٢ ، ٢٥٣ .
- (٣) شرح الأصول لعبد الجبار ص ١٥١ ، والمغنى له ج ٥ ص ٢٠٤ .

وتتفق مع أصولهم - من وجهة نظرهم - قالوا انها محكمة ، وأقروها على ظاهرها وما كان بخلاف ذلك قالوا : انها متشابهة ، ويجب صرفها عن ظاهرها ، وتأويلها حتى لا تتعارض مع أصولهم العقلية - سبقت الإشارة اليها - ومبدأ التوحيد عند المعتزلة يقتضي تنزيهه الله تعالى عن الجسمية ، والمشابهة للمخلوقات ، وهذا مبدأ قرره العقل ، فما جاء من الآيات ، يوهم الجسمية والتشبيه لله بمخلوقات ، فانه يجب - عندهم - صرفها عن ظاهرها ، وتأويلها ، حتى لا تتصادم مع المبدأ العقلي ، وذلك لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ، أما دليل العقل فبعيد عن الاحتمال ^(١) . يقول القاضي عبد الحبار : كل ما كان مما لا يجوز إلا على الأجسام يجب نفيه عن الله تعالى ، وإذا ورد في القرآن آيات تقتضي بظاهرها التشبيه وجب تأويلها ، لأن الألفاظ معرضة للاحتمال ، ودليل العقل بعيد عن الاحتمال ^(٢) . وقد فعل المعتزلة ذلك في كل الآيات التي رأوا أنها تتصادم مع مبدأ التوحيد فتثبت لله الاستواء ، والمجيء والاتبان ، التي هي من صفات الأجسام ، وتقتضي التشبيه - في زعمهم - وذلك لأن الأدلة العقلية صريحة وواضحة ، وقاطعة لا يدخلها الاحتمال والمجاز ، أما الكلام فتدخله الحقيقة والمجاز ، ويمكن أن يصرف عن ظاهره .

يقول الشريف المرتضى : ان الكلام يدخله الحقيقة والمجاز ، ويعدل المتكلم به عن ظاهره ، وأدلة العقل لا يصح فيها ذلك ، ألا ترى أن القرآن قد ورد بها لا يجوز على الله من الحركة والانتقال كقوله تعالى (وجاء ربهك والملك صفا صفا ^(٣)) . . . ولا بد من وضوح الأدلة على أن الله ليس بجسم ، واستحالة الانتقال عليه ، الذي لا يجوز إلا على

-
- (١) مسائل العقيدة الاسلامية بين التأويل والتفويض وآراء الفرق الاسلامية فيها . د . عبد العزيز سيف النصر ص ١٦٤ - ١٦٦ .
- (٢) المحيط بالتكليف للقاضي عبد الحبار ص ٢٠٠ تحقيق عمر السيد عزمي . نشر المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر دار المصرية للتأليف والترجمة .
- (٣) سورة الفجر آية : ٢٢ .

الأجسام من تأويل الظواهر ، والعدل عما يقتضيه صريح ألفاظها قرب التأويل أو بعد (١) .
والحقيقة أن هذه الحجة هي حجة كل من نفى شيئا من الصفات ، كما سيوضح لنا
ذلك عند الحديث عن المحكم ، والمتشابه ، والتأويل ان شاء الله تعالى .
وإذا كان موقف المعتزلة من الآيات القرآنية التي تتعارض مع أصولهم العقلية هو
التأويل فقط ، ان لم يمكنهم الطعن فيه فقد كانت حرمتهم في الحديث أوسع فهي تتعدى
التأويل الى الرد ، فأخذوا يطعنون في متن الحديث المعارض لهم ، وفي سنده ثم
بالقول بأنه من أحاديث الأحاد ، وهي لا يعمل بها في باب الاعتقاد ، ثم بتأويله ان
وجدوا له تأويلا يحتله اللفظ ، كل ذلك حتى يتخلصوا من معارضة الحديث لمذهبهم وقد
وجد المعتزلة أحاديث كثيرة تقف في وجه ما قرروه من أصول فأخذوا تارة يطعنون في تلك
الأحاديث من جهة المتن لأنها حسب - زعمهم - تتعارض مع ما يقرره العقل ، فقالوا يجب
الحكم بأن النبي (صلعم) لم يقل تلك الأحاديث . وان كان قالها ، فانما قالها على
سبيل الحكاية عن قوم .

وتارة يطعنون في سند تلك الأحاديث ، فطعنوا في كثير من رواة الحديث ، وجرحوا
كثيرا من صحابة رسول الله (صلعم) ، وكانوا اذا احتج عليهم بهذه الأحاديث قالوا :
انها أخبار آحاد ، وأخبار الآحاد يعمل بها في باب العبادات ، لا في باب العقائد ،
ثم يتخلصون من معارضة تلك الأحاديث لأصولهم ، بتأويلها ان وجدوا للفظها تأويلا يحتله
اللفظ حتى ولو كان بعيدا غريبا ، لكن ما العمل اذا كانت تشهد بظاهرها لمذهبهم وتتفق
مع أصولهم ؟ انهم يأخذون بها لأنها كما يرون توافق الأدلة العقلية التي أصلوها . ألا
أن استشهادهم بهذه الأحاديث وأخذهم بها انما هو من باب تكثير الأدلة على مدلول

(١) امالي المرتضى ج ٢ ص ٣٩٩ ت ٤٣٦ .
(٢) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٠ وما بعدها ، والنيه والأمل لابن المرتضى
ص ٤٨ وما بعدها - شرح الأصول ص ٢٦٩ - ٢٧٠ - والمفهم -
ج ٤ ص ٢٢٣ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩

واحد ولكن الدلالة المعتبرة هي الدلالة العقلية^(١) . وقد قسم المعتزلة الأخبار الى

أقسام ، كما يقرر ذلك القاضي عبد الجبار فيقول :

الأخبار لا تخلو إما أن يعلم صدقها ، أو يعلم كذبها ، أو لا يعلم صدقها ، ولا كذبها ، والقسم الأول ينقسم الى ما يعلم صدقه اضطرارا ، وإلى ما يعلم صدقه اكتسابا ، فأما ما يعلم صدقه اضطرارا فكالأخبار المتواترة ، نحو الخبر عن البلدان ، وما يجرى هذا المجرى ، وكخبر من يخبرنا أن النبي (صلعم) كان يتدين بالصلوات الخمس ، وإيتاء الزكاة .

وأما ما يعلم صدقه استدلالا فكالخبر بتوحيد الله وعدله ونبوة نبيه محمد (صلعم) وما يجرى هذا المجرى وكالخبر عما يتعلق بالديانات ، إذا أقرّ النبي (صلعم) المخبر عليه ، ولم يزجره عنه ، ولا أنكره ، فانه يعلم صدق ما هذا حاله من الأخبار استدلالا ، وطريقة الاستدلال عليه هو أنه لو كان كذبا لا أنكره النبي (صلعم) فلما لم ينكره دل على صدقه .

أما القسم الثاني : وهو ما يعلم كذبه من الأخبار فينقسم أيضا الى ما يعلم كذبه اضطرارا وإلى ما يعلم كذبه اكتسابا . فأما ما يعلم كذبه اضطرارا فكخبر من أخبرنا أن السماء تحتنا والأرض فوقنا . . . وأما ما يعلم كذبه استدلالا : فكأخبار المجيرة والعشبهة عن مذاهبهم . . . المتضمنة للحبر والتشبيه والتجسيم^{والنسيب} ، أما ما لا يعلم كونه صدقا ، ولا كذبا : فكأخبار الآحاد ، وما هذا سبيله ان كان ما طريقه العمل عمل به إذا أورد بشرائطه ، أما قبوله فيما طريقه الاعتقاد ، فلا ، ولكنه ان كان موافقا لحجج العقول قبل واعتقد موجبها لا لمكانه ، بل للحجة العقلية ، فان لم يكن موافقا لها فان الواجب أن يرد ، وان يحكم بأن النبي (صلعم) لم يقله ، وان كان قاله فانما قاله على طريق الحكاية عن غيره ، هذا

(١) مسائل العقيدة الاسلامية ، د . عبد العزيز سيف النصر ج ١ ص ١٧٦ وما بعدها .

إذا لم يحتل التأويل إلا بتعسف ، فإن احتمله فالواجب أن يتأول^(١) .

هذا هو تصوير القاضي عبد الجبار لموقف المعتزلة من الأخبار ، ومنها الأحاديث

وهو موقف عقلي بحث يقبل الأحاديث أو يردّها على أساس من العقل ، أو على أساس

مذهبي^(٢) وأحب أن أشير إلى أن الزيدية توافق المعتزلة في العدل والتوحيد والوعد

والوعد^(٣) . والواقع أن كل دليل تقيمه المعتزلة ، أو غيرها من ينفي الصفات أو بعضها

أدلة متهافة ، يعلم فسادها بالتصور العقلي السليم ، وسوف نرد عليها عند كلا منا على

المحكم والمتشابه ، وعند كلا منا على موضوع الاستواء والعلوان شاء الله . .

(١) شرح الأصول : للقاضي عبد الجبار ص ٢٦٨ - ٢٧٠ .

(٢) العناية والأمل في شرح المثل والنحل لابن المرتضى ص ٨٤٠ ، الخطوط

للمقرئ ج ٤ ص ١٦٥ تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٠ وما بعده ،

والمفني لعبد الجبار ج ٤ ص ٢٢٥ ، ٢٢٧ ، الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ضمن

مجموعة عقائد السلف د . علي سامي النشار ، عمار جمعي الطالب ص ٢٤٢ . . .

الآمال للشيخ المرتضى ج ١ ص ٣١٨ - ٣٢٠ .

(٣) العناية والأمل في شرح المثل والنحل لابن المرتضى ص ٨٩ ، بل ويرى أن الزيدية

هي الفرقة الناجية لأمرين : عقلي ونقلي ، فاما العقلي : فقولها بالعدل والتوحيد

ص ٣٦ من كتاب المثل والنحل لابن المرتضى ، وانظر : مرقاة الأنظار المنتزع من

غاية الأفكار لعبد الله بن محمد المعروف بالنجدي مخطوط سنة ١٣٣٣ هـ ، وهو

مشهور عند الزيدية متداول بينهم كما حكى ذلك لي بعض مشايخهم .

المبحث الثاني : مذهب ابن كلاب والأشعرى

ظهر بعد مذهب المعتزلة ، مذهب الكلابية ، الذي يتزعمه : أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب القطان . ثم نشأ مذهب الامام أبي الحسن الأشعرى ، وأبي منصور الماتريدي ، وذلك في آخر القرن الثالث ، وأول القرن الرابع الهجريين .^(١)

فأما مذهب ابن كلاب ، فيخالف المعتزلة ، والجهمية في تعطيل الصفات ، وكان ابن كلاب يرد عليهم ، وينصر مذهب أهل السنة في اثبات الصفات ، فأثبت جميع الصفات الالهية ، وسنظراته مع الجهمية والمعتزلة معروفة عند أهل العلم .^(٢)

يقول الأشعرى ج : فأما أصحاب عبد الله بن سعيد القطان ، فانهم يقولون بأكثر ما ذكرناه عن أهل السنة ، ويشتون أن الباري تعالى لم يزل حيا عالما قادرا سميعا بصيرا عزيزا عظيما جليلا كبيرا كريما مريدا متكلما جوادا ، ويشتون العلم والقدرة والحياة والسمع والبصر والعظمة والجلال والكبرياء والارادة والكلام صفات لله تعالى سبحانه ويقولون : ان أسماء الله وصفاته لا يقال : هي غيره ولا يقال : ان علمه غيره ، كما قالت الجهمية ، ولا يقال : ان علمه هو هو كما قال بعض المعتزلة وكذلك قولهم في سائر الصفات . . . ويقولون ان الصفات قائمة بالله ، وكان يقول : ان القرآن كلام الله غير مخلوق ، وكان يقول بقول أهل السنة في رؤية الله سبحانه بالأبصار وكان يثبت الاستواء ، وان الله فوق كل شيء .^(٣)

وقد حكى عن ابن كلاب نفسه ما يدل على أنه أثبت لله كل الصفات (صفات المعاني - صفات الأفعال - الصفات الخبرية) وقوله بأن الله قديم لم يزل بأسمائه وصفاته ، وأسمائه وصفاته لذاته : لا هي الله ، ولا هي غيره ، وانها قائمة بالله . . . الا أنه كان يزعم أن صفات الباري لا تتغاير ، وأن العلم لا هو القدرة ، ولا غيرها ، وكذلك

(١) ابن تيمية : حياته وعصره وآراؤه وفقهه : محمد أبو زهرة ص ١٨٤ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية ج ١ ص ٢٢٣ .

(٣) المقالات للأشعرى ج ١ ص ٣٥٠ .

كل صفة من الصفات ، لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها^(١) .

ويقول ابن القيم عنه : الامام ابو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب : امام الطائفة الكلابية كان من أعظم أهل الاثبات للصفات والفوقية وعلو الله على عرشه ، منكرا لقول الجهمية^(٢) . وكان له أصحاب ينصرون طريقته منهم : أبو العباس العلانسي ، وأبو الحسن الأشعري كان على طريقته في اثبات الصفات والفوقية وعلو الله على عرشه .^(٣)

ومع كون ابن كلاب يثبت لله سائر الصفات الالهية ، ولا يوول شيئا من هذه الصفات نجد أن العلماء قد حكوا له رأيا وافق فيه الجهمية والمعتزلة . ذلك هو : قوله بعدم قيام الصفات الاختيارية بذاته تعالى ، يقول ابن تيمية يرحمه الله : ابن كلاب صنف في الرد على الجهمية والمعتزلة ، وبين تناقضهم ، وكشف عوراتهم ، لكن سلم لهم ذلك في الأصل الذي هو ينهون البدع^(٤) : فاحتاج لذلك أن يقول : ان الرب لا تقوم به الأصول الاختيارية ، ولا يتكلم بحشيشته وقدرته ، ولا نادى ، بل لا يقوم به نداه حقيقي^(٥) .

-
- (١) المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٤٩ .
 (٢) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٥ .
 (٣) نفس المصدر ص ١٩٥ .
 (٤) الأصل الذي يشير اليه ابن تيمية هو : اثبات حدوث العالم بحدوث الأجسام واثبات حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الاعراض ، وقولهم : ان الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة ، وما لا ينفك عن الحوادث ، أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث ، لا متنازع حوادث لا أول لها ، ثم احتاج اصحاب هذا الأصل أن يلتزموا طرده فقالوا : ان الرب لا تقوم به الصفات والأفعال ، فانها اعراض وحوادث وهذه لا تقوم الا بجسم ، والأجسام محدثة ، فيلزم أن لا يقوم بالرب علم ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة بل ما يوصف به من ذلك فانما هو مخلوق منفصل عنه ثم انه بسبب ذلك الأصل تفرق الناس في مسألة القرآن منهاج السنة لابن تيمية ، تحقيق د . محمد رشاد سالم ج ١ ص ٢١٧ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، - ٢٢٣ ، ٢٢٤ . .
 (٥) نفس المصدر ج ١ ص ٢٢٣ .

ويقول عنه ابن القيم : انه أول من عرف عنه انكار قيام الأفعال الاختيارية بذات الرب تعالى^(١) وان القرآن معنى قائم بالذات ، وهو أربع معان^(٢)

ويذكر ابن تيمية رحمه الله : ان قدما الكلاية يقولون : بأن الأفعال لا تقوم بذاته تعالى ، وأثبتوا له خلقا غير المخلوق ويسمى التكوين^(٣) وبالتزام لهذا الأصل ان صح يكون قد ابتعد عن مذهب السلف بقدر ما وافق فيه أصحابه المؤصلين له . إلا أن الذي يجب أن أشير إليه أن مواقف الرجل في الدفاع عن مذهب السلف ، وإثبات الصفات معروفة مشهودة ، أشار إليها المحققون ، وأشادوا بها ، وله أتباع نجباء نصروا مذهبه ، وساروا على منهجه في تفنيد آراء المعتزلة ، وتقرير إثبات الصفات منهم : أبو العباس القلانسي ، والحاتر الحاسبي وغيرهما .

وأما أبو الحسن الأشعري فقد تخرج على المعتزلة في علم الكلام وتلمذ لشيخهم في عصره أبي علي الجبائي ، وكان لفصاحته ولسنه يتولى الجدل نائبا عن شيخه لكن الله أراد به خيرا ، فرفض مذهب الاعتزال ، بعد أن عاش عليه ما يقرب من أربعين سنة ولذا عكف في بيته مدة وازن فيها بين الأدلة ، وانقدح له رأى بعد الموازنة ، فخرج الى الناس وناداهم بالاجتماع اليه ، ثم رقى المنبر يوم الجمعة بالمسجد الحامع بالبصرة ، وأعلن انخلاءه عن مذهب المعتزلة ، الى مذهب أهل السنة ، وانخلع من ثوب كان عليه ، ودفع

(١) أقول : قد سبق الجهمية والمعتزلة ابن كلاب في انكار قيام الأفعال بذات الرب تعالى الا ان كان ابن القيم يريد أن ابن كلاب هو أول من قال بذلك من المثبتة فهذا وجهه . يقول ابن تيمية : ان أول من أنكر ذلك في الاسلام الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة ، . . . ثم جاء ابن كلاب فوافقهم على أنه لا تقوم به الأمور الاختيارية ولذا أحدث قوله في القرآن انه قد يم لم يتكلم به بقدر وتمشح حد يث النزول من

(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٩٥ .

(٣) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٤٢ .

للناس ما كتبه على طريقة الجماعة من الفقهاء والمحدثين ، وعند أول رجوعه آيد طريقة ابن كلاب ، في اثبات جميع الصفات وقد وقف أبو الحسن في هذه المرحلة في وجه المعتزلة ، وفند آراءهم ، وبين بطلان مذهبهم لكنه وقع فيما وقع فيه ابن كلاب من نفي قيام الصفات الاختيارية به تعالى ، وبعد أن ظهر مذهب الأشعرى الى حيز الوجود ، اندمج مذهب ابن كلاب في مذهب الأشعرى ، فاشتهر باسم الأشعرى ، مع أن مذهب الأشعرى فسي الحقيقة هو امتداد لمذهب ابن كلاب لأن موقفهما لا يختلف في الصفات فهما يثبتان الصفات جميعا الذاتية ، والفعلية والخبرية ، وينفيان قيام الصفات الاختيارية بذات الرب تعالى (١) . .

يقول ابن تيمية (٢) : وكان أبو محمد بن كلاب هو الأستاذ الذي اقتدى به الأشعرى في طريقه ، وأئمة أصحابه كالحارث المحاسبي ، وأبي العباس القلانسي ، وأبي سليمان الدمشقي ، وأبي حاتم البستي .

وقال رحمه الله : ولذا كان قول ابن كلاب والأشعرى والقلانسي ومن وافقهم من اتباع الأئمة الأربعة وغيرهم من أصحاب أحمد وغيرهم : ان الاستواء فعل يفعله الرب فسي العرش وكذلك يقولون في النزول ، ومعنى ذلك أنه يحدث في العرش قريبا فيصير مستويا عليه من غير أن يقوم به نفسه فعل اختياري ، سواء قالوا الفعل هو الفعل ، أو لم يقولوا وكذلك النزول فهم يجعلون الأفعال اللازمة بمنزلة الأفعال المتعدية (٣) .

بل لقد اعتبر البغدادى ابن كلاب من الأشاعرة فهو كثير ما يقول : أجمع أصحابنا ، واختلف أصحابنا ثم بعد ابن كلاب منهم وكذا القلانسي (٤) . ولقد كان قد ساء

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة ج ١ ص ١٨٠ وما بعدها ، ابن تيمية لـ ص ١٨٤ وما بعدها والصفات الخيرية بين الاثبات والتأويل لعثمان آدم الاشوي ص ٢٠ - ١٩ .

(٢) منهاج السنة النبوية لابن تيمية تحقيق د . محمد رشاد سالم ج ٢ ص ٢٥١ .

(٣) ~~مصدر ص ٢٠~~ . شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٢٠

(٤) أصول الدين للبغدادى ص ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٠ .

أصحاب الأشعرى قائلين باثبات سائر الصفات : يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ونفاة . .
الصفة الخبرية منهم من يتأول نصوصها ، ومنهم من يفوض معناها الى الله ، وأما من
أثبتها كالأشعرى وأئمة أصحابه فهو لا يقولون تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل ، . .
قال : وقد ذكر الأشعرى ذلك في عامة كتبه . . . ، ولم يختلف في ذلك كلامه ، ويقول
أيضا : ثم المثبتون للصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع ، كما يثبت الصفات
المعلومة بالعقل ، وهذا قول أهل السنة الخاصة ، أهل الحديث ومن وافقهم ، وهو قول
أئمة الفقهاء ، وقول أئمة الكلام من أهل الاثبات كأبي محمد بن كلاب . . وأبي الحسن
الأشعرى ، وعد ابن تيمية من أصحاب الأشعرى : أبي عبد الله بن مجاهد ، وأبي
الحسن الطبري ، والباقلاني ، ثم قال : ولم يختلف في ذلك قول الأشعرى ، وقد ما
أصحابه (١) .

والذي أحب أن أشير اليه أن الأشعرى رحمه الله : مر بأطوار ثلاثة :

- ١ - الطور الأول : عندما كان على مذهب الاعتزال .
- ٢ - الطور الثاني : بعد رجوعه عن الاعتزال ، وتتلذه لابن كلاب ، كما يقول
ابن تيمية بأنه - أي ابن كلاب - كان الأستاذ الذي اقتدى
به الأشعرى في طريقه ، وأئمة أصحابه (٢) ذلك أن الأشعرى
كان أول ما صادفه بعد رجوعه عن الاعتزال : هو مذهب ابن
كلاب الذي كان شائعا ذائعا في البصرة ، التي نشأ فيها
الأشعرى ، وقد كان هذا المذهب رغم ما فيه من انحرافات
عن مذهب السلف ، فانه قد كان يمثل آراءهم في البصرة .
من أجل هذا : اتجه الأشعرى اليه ، آخذا ببعض قضاياء

(١) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ١٦٤ ، ١٦٥ ، ٢٥٠ ، ٢٥٢ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ٢٥١ .

الى «وانب بقايا من مبادئ المعتزلة ان من الصعب على المرء أن يتخلص دفعة واحدة من معتقد سرت قضاياء ومبادئ في عقله وفكره ، مجرى الدم في العروق وعاش يومين بها وينبذ ما سواها مدة أربعين سنة ، وهي المدة التي عاشها الأشعري في أحضان المعتزلة قبل رجوعه .

الطور الثالث :

— ٣ —

الطور الذي تخلص فيه من كل ما يخالف مذهب السلف ، ومارس سلفيا وذلك كان عند ما دخل بغداد ، واتصل بعلماء السلف ، فأخلص معتقده على وفق ما نص عليه الكتاب والسنة ، وما كان عليه السلف من الصحابة والتابعين ، واستطاع بدقة نظره وحنه العميق : أن يعرف بطلان القضايا التي انحرف فيها ابن كلاب عن مذهب السلف ، وأن يتخلص من بقايا المبادئ الاعتزالية ، فهجركل ما خالف مذهب السلف (١) .

وقد تبين مذهبه ، وما أخذه على المعتزلة اجمالا في مقدمة كتابه : الابانسة وأنه على مذهب الامام أحمد بن حنبل ، فأخذ بكل ما جاء به الكتاب والسنة من عقائد ، لا فرق في ذلك بين سنة متواترة وأخبار آحاد . واحتج لكل ما اشتطت عليه السنة مسن عقائد بكل وسائل الاحتجاج ، وأعلن اعتقاده لأشياء ثبتت بأحاديث الآحاد . وأخذ بظواهر النصوص في الآيات الموهمة للتشبيه من غير أن يقع في التشبيه ان أثبتتها على الوجه اللائق بجلال الله شأنه شأن السلف وسلك في الاستدلال على العقائد مسلك النقل ، وسلك العقل المؤيد للنقل ، وتصدى للرد على المعتزلة والفلاسفة والقراطة والباطنية والمجسة وغيرهم من أهل الأهواء الفاسدة ، والنحل الباطلة (٢) .

(١) أبو الحسن الأشعري بين المعتزلة والسلف رسالة ما جستير للطالب هادي طالبي سنة ١٣٩٩ هـ ص ٣٩ — ٤٠ لكن القول بأنه من القائلين بأن الأفعال الاختيارية لا تقوم بذات الباري حكاه عنه كل من نقل كلامه ، ولم أحد منهم من قال ان الأشعري رجع عن هذا القول صراحة لكن ابن تيمية قال انه لما دخل بغداد أخذ كثيرا من أصول السلف : ابن تيمية حياته وعصره ، آراؤه الفقهية : لأبي زهرة ص ١٨٤ — ١٩٢ .

(٢)

وسا تقدم من أن ميلاد الماتريدي كان في منتصف القرن الثالث على وجه التقريب وقد توفي سنة ٣٣٣هـ. نعلم أنه - أي الماتريدي - قد عاش في نفس العصر الذي عاش فيه أبو الحسن الأشعري فهما متعاصران ، وقد كان الخصم الذي يجادلانه ويتصدیان له واحدا - هم المعتزلة - فقد تقاربت النتائج ، وإن لم تتحدد ، حتى اعتقد الكثيرون أن الخلاف بين الأشاعرة والماتريدية ليس كبيرا ، حتى أن الامام محمد عبده قرر في تعليقه على العقائد العنصرية ، أن بين الماتريدية ، والأشاعرة خلافا في نحو ثلاثين مسألة ، وانها مسائل جزئية ، والاختلاف فيها لفظي^(١) . بيد أنه عند الدراسة العميقة لآراء الماتريدي وآراء الأشعري في آخر ما انتهى اليه نجد ثمة فرقا في التفكير ، وفيما انتهى اليه الرجلان فقد كان الماتريدي ، يعطي العقل سلطانا أكثر مما يعطيه الأشعري ، ما أدى به إلى موافقة المعتزلة في بعض ما هجمهم العقلية .

وقد وافق الماتريدي الأشعري في اثبات الصفات ، لكن الأشعري أثبت أنها شيء غير الذات^(٢) . لكن لا يقال هي هو ولا لا هي هو . بينما قال الماتريدي : انها ليست شيئا غير الذات ، وقصد بذلك الرد على المعتزلة في قولهم ان اثبات الصفات يؤدي إلى تعدد القدماء ، فقد أراد أنها ليست قائمة بذاتها ، ولا منفكة عن الذات ، فليس لها كينونة مستقلة عن الذات ، حتى يقال ان تعدد ها يؤدي إلى تعدد القدماء ، أما صفة الكلام فقد قرر الماتريدي : أن كلام الله تعالى هو المعنى القائم بذاته سبحانه وتعالى ، فهو بهذا صفة من صفاته متصلة بذاته قديمة بقدم الذات العلية ، غير مؤلف من حروف وكلمات ، لأن الحروف والكلمات محدثة ، لا تقوم بالقديم الواجب الوجود ، لأن الحادث عرض والعرض لا يقوم بذاته سبحانه ، وعلى ذلك تكون الحروف والعبارات الدالة على هذا المعنى حادثة

(١) ابن تيمية حياته وعصره وآراؤه الفقهية لأبي زهرة ص ١٨٤ .

(٢) قرر ابن تيمية في أكثر من موضع من كتبه بأن مراد المثبتين للصفات من قولهم : ان الصفات زائدة على الذات هو : انه يفهم منها عند الاطلاق معنى زائدا على الذات ، لا أنها مستقلة في وجودها عن الذات ، بل الذات موجودة بصفاتنا .

والنتيجة لهذا أن القرآن الكريم الذي هو حروف وألفاظ وعبارات دالة على المعنى القديم يكون حادثاً ، وذلك يلتقي مع المعتزلة ، فقد وصف القرآن بأنه حادث ، وإن لم يصفه بأنه مخلوق^(١) ولم يفرق الماتريدي بين صفات الذات ، وصفات الفعل ، فكلها عنده أزلية زائدة على الذات^(٢) . بيد أنه أحسن أن العقل يعجز عن ادراك حقيقة الصفات الالهية ، فحاول أن يجمع بين طريقتي التشبيه والتنزيه ، وتتلخص هذه الطريقة في أن الصفات معان قديمة ولا سبيل الى التعبير عنها بالألفاظ الانسانية ، ولكن ليس معنى ذلك انكارها ، لأن انكارها يؤدي الى التعطيل بل ينبغي أن تستخدم هذه الألفاظ في اثبات الصفات لله عن طريق التشبيه ، ثم يشفع ذلك بطريق التنزيه لنفي كل مماثلة بين صفات الله وصفات الانسان قال الماتريدي :

والأصل في حذف التوحيد ان ابتداءه تشبيه ، وانتهاه توحيد ، دفعت الى ذلك الضرورة ان بالمدرک المفهوم يستدرك ما قصرت الافهام عن ادراكه . . . وكذا وصف الله تعالى بالمدرک من خلقه للدلالة والعبارة ، فقل : عالم وقادر ، ونحو ذلك ، ان في الامساك عن ذلك تعطيل وتحقيق المعنى الموجود في خلقه تشبيه^(٣) . . . وقد فصل ابن رشد هذه الطريقة بعد ذلك^(٤) والماتريدي مع قبوله لكل ما وصف الله به نفسه من صفات ، وأحوال ، يقرر تنزيه الله عن الجسمية وعن المكان والزمان ، ويقف من الآيات التي تشتمل على وصفه تعالى بأن له وحها ويدا وعينا . . الخ موقف المـؤول ، ويفسر قوله تعالى (ثم استوى على العرش) بأنه يحتمل أن يكون قصد اليه وخلق خلقا سويا مستقرا ، وهكذا يؤول كل خبر فيه ما يوهم التشبيه ، أو التجسيم أو المكان أو الزمان ، وهو بذلك يتقارب مع المعتزلة أو يوافقهم . . . أما في مسألة الرؤية فقد اثبتها الماتريدي ، لكنه يقرر بأنها من أحوال

-
- (١) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة ج ١ ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .
(٢) معنى زيادتها على الذات : انه يفهم منها غير ما يفهم من الذات المجردة ، لا انها زائدة على الذات منفصلة عنها .
(٣) فخر الدين الرازي ، وآراؤه الكلامية والفلسفية لمحمد صالح الزركان ص ٢١٨-٢١٩ .
(٤) فلسفة ابن رشد لابن رشد ص ٧٧ وما بعدها .

يوم القيامة ، وأحوال يوم القيامة قد اختص الله بعلمها ، فلا نعلم عنها إلا العبارات
المثبتة لها من غير كيف^(١) .

(١) تاريخ المذاهب الإسلامية لأبي زهرة ج ١ ص ٢٠٧ - ٢٠٩ .

الدرجة الثالثة :

تأخرو الأشاعرة

عرفنا فيما تقدم عند الحديث عن الامام الأشعري وقدما أصحابه ، أنهم كانوا من المشتهين لكل ما جاء به القرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة من صفات الله التي وصف بها نفسه ، ووصفه بها رسوله الكريم (صلعم) لا فرق في ذلك بين سنة متواترة ، وأخبار آحاد ، وقد استقر الامام الأشعري رحمه الله على هذا المعتقد في آخر حياته كما صرح بذلك في كتابه الابانة ، الذي هو من آخر مصنفاته ^(١) .

لكن بدأت جولة أخرى بعد الامام أبي الحسن ، وقدما أصحابه ^(٢) ، قام بها جمهور الأشاعرة المتأخرون ، أمثال : الجوهني ، والغزالي ، وابن فورك ، والسراري ، والشهرستاني ، وسيف الدين الاتدي ، والبيهقاني ، وعفد الدين الأيجي وغيرهم من المتأخرين وهذه الجولة تمثل في تأويل هؤلاء القوم جميع الصفات الخيرية ، وما زاد من الصفات السبع التي يثبتونها ، بعد أن كان سلفهم - الامام الأشعري وأئمة أصحابه - المتقدمين ، لا يؤولون شيئا منها ، وهذا التأويل ، الذي مال اليه جمهور الأشاعرة بعد أبي الحسن الأشعري هو بعينه ، مذهب المعتزلة بالنسبة للصفات الخيرية ، وان كانوا يخالفون المعتزلة في اثبات صفات المعاني السبعة ، التي ذكرها قريبا ان شاء الله تعالى . عند الكلام على أقسام الصفات ، وأحكامها .

(١) انظر ما تقدم ص ٦٧٠

(٢) منهم : أبو الحسن الباهلي ، وأبو الحسن الكبير ، وأبي عبد الله بن مجاهد والقاضي أبو بكر . . .

(٣) انظر منهاج السنة لابن تيمية تحقيق لمحمد رشاد سالم ج ٢ ص ١٦٥ .
المقصود بالصفات الخيرية : الثابتة بالسمع فقط ، من غير أن يكون للعقل مدخلية في اثباتها .

الفلاسفة : (١) =====

ذهب الفلاسفة الى أن واجب الوجود بذاته ، واحد بسيط لا تتكثر فيه بوجه من الوجوه . . فهم يرون أن كمال الله تعالى في وحدانيته ، ووحدانيته تقتضي التنزه عن كل زائد حتى عن الصفات ، فنفوا صفات الواجب سبحانه ، ونفوا زائدتها على الذات ، وقالوا : ان ما ورد ذكره في الشرع ، من وصف الله تعالى بالعلم والقدرة والارادة وغيرها ، فكله يرجع الى صفة العلم ، والعلم عندهم نفس الذات ، لأن الله في نظرهم عقل محض ، وفكر محض ، فليس هناك صفات زائدة على ذات الواجب تعالى .

وقد شرح الغزالي رأيهم بقوله : هؤلاء وان انكروا الصفات ، ولم يثبتوا الا ذاتا واحدة ، فلم ينكروا الأفعال ، ولا كثره السلب ، ولا كثره الاضافات . . . أما الصفات السبع فيرجع جميع ذلك عندهم الى العلم ، ثم العلم يرجع الى الذات (٢) .

والغزالي يقرر كما يقول الدكتور محمود قاسم : ان الصفات ليست زائدة على الذات او مستقلة عنها ، وانما هي عين الذات ، وهي اعتبارات ذهنية . (٣)

ويستدلون على نفي الصفات بقولهم : انه لو كان له صفات زائدة على الذات ، للزم التركيب في ذاته ، والتركيب في ذاته محال ، لأنه بسيط من كل وجه ، لا تركيب فيه أصلا . يقول صاحب المقاصد نقلا عنهم : لو كان موصوفا بصفات قائمة به لكان حقيقة الالهية مركبة من تلك الذات ، والصفات ، وكل مركب ممكن ، لا حاجة الى الأجزاء (٤) .

وابن سينا في أكثر من موضع من كتبه يقرر أن الواجب ، ليس له صفة زائدة على ذاته وان ذاته هي نفس العلم ، ويبين أن طه لا يخالف قدرته ، وارادته وحياته فسي

(١) المقصود بالفلاسفة هنا : الفلاسفة المسلمون كالغزالي ، وابن سينا الذين

حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين الدين .

(٢) المقصد الأسنى للغزالي — مكتبة الكليات الأزهرية ١٩٦١ م ص ١٠٥ .

(٣) الفيلسوف المفترى عليه للدكتور محمود قاسم ، مكتبة الأنجلو المصرية ص ١٠٧ .

(٤) المقاصد لسعد الدين التفازاني طبع استانبول ١٢٧٧ هـ ج ٢ ص ٧٧ .

المفهوم ، بل كل هذه الصفات واحد ، فلا توجد لذلك كثرة في ذات تعالى ، فواجب الوجود ليست ارادة مغايرة الذات لعلها ، ولا مغايرة المفهوم له أيضا ، وكذلك قدرته ليست غير العلم ، ان هي كون ذات ماقلة . . . فهو يرجع الصفات كلها الى العلم . يقول ما نصه : **فانما حقت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود انه ان ووجود ثم الصفات الأخرى ، يكون المعنى منها هذا الوجود مع اضافة ، وبعضها هذا الوجود مع سلب ، وليس ولا واحد منها موجبا في ذات كثرة البتة ولا مغايرة^(١) الى أن يقول : فانما عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة ، لم يوجد فيها شي^{*} يوجب لذاته اجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه^(٢) .**

ويقول في الرسالة الفيرونية : هو (أى الله) ذات هو الوجود المحض ، والحق المحض ، والخير المحض ، والعلم المحض ، والقدرة المحضة ، والحياة المحضة ، من غير أن يدل بكل واحد من هذه الألفاظ على معنى مفرد على حدة ، بل المفهوم منها عند الحكماء معنى واحد ، وذات واحدة^(٣) .

ونحن عندما ننظر في قول الفلاسفة في الصفات ، وانكارهم لها ، نجد أن رأى المعتزلة يتفق مع هذا الرأى ، بل وأكثر من ذلك نجد : أن كل من أنكر شيئا من الصفات لحن بدعتهم ، وأخذ بما تقدمه من قواعد عقلية اعتبروها برهانية ، لا يأتينا الباطل ، وهي في الحقيقة أوهام عقلية لا وجود لها إلا في الذهن فقط .

ويذكر ابن تيمية أن عدة هؤلاء الفلاسفة في نفي الصفات هي حجة التركيب ويقررها هكذا : لو كان له صفة لكان مركبا ، والمركب مفتقر الى أجزائه ، وأجزاؤه غيبه ، والمفتقر الى غيره لا يكون واجبا بنفسه^(٤) .

-
- | | |
|-------|--|
| (١) | التهيات الشفاء لابن سينا * المطبعة الأميرية بالقاهرة ج ٢ ص ٣٦٧ . |
| (٢) | النجاة لابن سينا * طبع الكردى ١٣٣١ هـ ص ٤٠٩ - ٤١١ . |
| (٣) | تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات لابن سينا * مطبعة هندية بمصر سنة ١٩٠٨ م . |
| (٤) | منهاج السنة لابن تيمية تحقيق محمد رشاد سالم ج ٢ ص ١٢٠ . |

كما ذكر الغزالي لهم هذه الحجة في كتابه التهاافت ورد عليها^(١) ، واقتفى ابن تيمية أثره في ذلك ، وناقشهم في هذه الحجة مناقشة مستفيضة ، فهو يرى أن ألفاظها مجتمعة فكل لفظ فيها محتمل لعدة معان ، فلفظ المركب مثلا قد يراد به ما ركه غيره ، أو ما كان متفرقا فاجتمع ، أو ما يقبل التفريق ، والله منزوع عن هذه المعاني باتفاق ، أما الذات الموصوفة بصفات لها فإذا سميتم هذا تركيبا ، كان ذلك اصطلاحا لكم ليس هو المفهوم من لفظ المركب ، ولم تستطيعوا أيها الفلاسفة إقامة الدليل على نفيه^(٢) .

ولفظ الجز : يراد به بعض الشيء الذي ركب منه . . . ، وبعضه الذي يمكن فعله منه . . . ، ويراد به صفة اللازمة له كالحوانية للحيوان ، والانسانية للإنسان ويراد به بعضه الذي لا يمكن تفريقه ، كجزء الجسم الذي لا يمكن مفارقه له ، فلفظ الجز له عدة معان بحسب الاصطلاحات ، وكذلك لفظ الغير : يراد به ما يابن الشيء فصفة الموصوف وجزؤه ليس غيرا له بهذا الاصطلاح .

وكذلك لفظ الافتقار : يراد به التلازم ، ويراد به افتقار المعلول إلى علته الفاعلة ويراد به افتقاره إلى محله وعلته القابلة ، وهذا هو اصطلاح الفلاسفة الذين يقسمون لفظ العلة إلى : فاعلية ، وظائية ، ومادية ، وصورية فهذه الحجة التي احتج بها الفلاسفة ومن وافقهم على نفي الصفات مؤلفة من ألفاظ مجتمعة ، فإذا قالوا : لو كان موصوفا بالعلم والقدر ونحو ذلك من الصفات لكان مركبا ، والمركب مفتقر إلى جزئيه وجزؤه غيره ، والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه . قيل لهم : قولكم لكان مركبا :

ان أردتم به : لكان غيره قد ركه ، أو لكان مجتمعا بعد افتراقه ، أو لكان قابلا للتفريق فاللازم باطل . فان الكلام انما هو في الصفات اللازمة للموصوف التي يمتنع وجوده

(١) تهافت الفلاسفة للغزالي تحقيق سليمان دنيا دار المعارف بمصر ص ٤٠ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية تحقيق محمد رشاد سالم ج ٢ ص ١٢٠ .

بدونها ، فان الرب يمتنع أن يكون موجودا ، وهو ليس بحي ولا عالم ولا قادر ، وحياته وطه وقدرته صفات لازمة لذاته .

وان أردتم بالمركب الموصوف ، أو ما يشبه الموصوف ، فلم قلتم ان ذلك متنع ؟
وقولكم : والمركب مفتقر الى غيره : قيل لكم : أما المركب بالتفسير الأول ، فهو مفتقر الى ما يباينه ، وهذا متنع على الله تعالى ، وأما الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذي سميتوه أنتم مركبا ، فليس في اتصاف بها ما يوجب كونه مفتقرا الى ما ين له ، فان قلتم : هي غيره ، وهو لا يوجد إلا بها ، وهذا افتقار اليها ، قيل لكم : ان أردتم بقولكم : هي غيره انها مباينة له ، فذلك باطل ، وان أردتم أنها ليست آياه ، قيل لكم : وان لم تكن الصفة هي الموصوف ، فأى محذور في هذا ؟ !

فان قلتم هو مفتقر اليها : قيل : أتريدون بالافتقار انه مفتقر الى فاعل بفعله ، أو محل بقبله ؟ أم تريدون أنه سئلزم لها فلا يكون موجودا الا وهو متصف بها ؟
فان أردتم الأول ، قيل هذا باطلا ، وان أردتم الثاني ، قيل : وأى محذور في هذا ؟

وان قلتم هي مفتقرة اليه : قيل : أتريدون انها مفتقرة الى فاعل يبدعها ، أو الى محل تكون موصوفة به ؟ أما الثاني ، فأى محذور فيه ؟ وأما الأول فباطل ، ان الصفة اللازمة للموصوف لا يكون فاعلا لها (١) . . .

كذلك فان الفلاسفة يقولون : انه عشق وطاشق ومعشوق ، وعقل ، وعاقل ومعقول ويرى ابن تيمية : ان هذا اعتراف منهم بقيام الصفات بذاته تعالى ، ودهوى ان هذه الألفاظ كلها تعبيرات عن شيء واحد هو نفس الذات ، معلومة الفساد بضرورة العقل فان هذه حقائق متنوعة ، فان جعلت احداها هي الأخرى كان ذلك بمثابة قولنا ان حقيقة السواد ، هي حقيقة : الطعم ، وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون ونحو ذلك .

وكذلك أنكر عليهم قولهم : انه عالم وقادر وحي ومريد ، مع قولهم ان علمه عيين قدرته ، وقدرته نفس ارادته ، وارادته هي حياته ، والكل هو الذات . فانه من المعلوم ان القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره ، والموصوف ليس هو الصفة ، فليس العلم مثلا هو العالم ، أو المعلوم وليس العقل هو العاقل ولا المعقول ، بل التمييز بين سمي المصدر ، واسم الفاعل واسم المفعول يستقر في فطر المعقول ، ولغات الأمم فجعل احدهما هي الأخرى منتهي السفسطة (١).

ابن حزم :

يُخَطِّىُّ ابن حزم من يطلق على الله لفظ الصفات ، لأنه تعالى لم ينص على ذلك في الكتاب العزيز ، ولم يأت شيء من هذا القبيل في كلام رسوله (صلعم) ، ولا كلام احد من الصحابة . يقول ابن حزم :

وأما اطلاق لفظ الصفات على الله تعالى فمحال ، لا يجوز ، لأن الله تعالى لم ينص على ذلك في كلامه المنزل على لفظ الصفات ، ولا على لفظ الصفة ، ولا حُفِظَ عن النبي (صلعم) بأن لله تعالى صفة أو صفات نعم ، ولا جاء قط ذلك عن أحد من الصحابة . . . ولا عن أحد من خيار التابعين ، ولا عن أحد من خيار تابعي التابعين ، ومن كان هكذا فلا يحل لأحد أن ينطق به ، ولو قلنا ان الاجماع قد تبين على ترك هذه اللفظة لصدقنا ، فلا يجوز القول بلفظ الصفات ، ولا اعتقاده ، بل هي بدعة منكرة اخترعها المعتزلة ، وهشام ونظراؤه من رؤساء الرافضة ، وسلك سبيلهم قوم من أصحاب الكلام سلكوا غير سلك السلف العالج .

كذلك ينكر الفكرة القائلة بأن أسماء الله تعالى كالعليم والقدير ، أسماء مشتقة

(١) د. ر. تعارض العقل والنقل لابن تيمية تحقيق د. محمد رشاد سالم ج ١ ص ٢٨٣ -

من صفات ذاته ، وأطلق لذلك على العلم والقدرة . . أنها صفات ^(١) ، فهو يجعل الأسماء الحسنى مجرد أعلام ، لا تدل على حياة ، ولا علم ولا قدرة ، وقال : ولا فرق بين الحي وبين العليم ، وبين التقدير في المعنى أصلاً ، قال ابن تيمية : ومعلوم أن مثل هذه المقالات سفسطة في العقليات ، وقرمطة في السمعيات ، فانا نعلم بالاضطرار ، الفرق بين الحي ، والتقدير والعليم . . إلى أن قال : ومعلوم أن الأسماء إذا كانت أعلاماً وجامدات ، لا تدل على معنى لم يكن فرق فيها بين اسم ، واسم ، فلا يلحد أحد في اسم دون اسم ويقرر ابن تيمية أيضاً أن هذه المقالة — مقالة متكلمة الظاهرية — كاهن حزم — هي نحو مقالة القرامطة الباطنية في باب توحيد الله ، وأسماء وصفاته ، — مع ادعائهم الحديث ، ومذهب السلف وانكارهم على الأشعرى وأصحابه أعظم انكار ، لكن مذهب الأشعرى وأصحابه أقرب إلى السلف والأئمة ، ومذهب أهل الحديث في هذا الباب — هو لا بكبير ، وهو لا الظاهرية ، أقرب إلى المعتزلة بل إلى الفلاسفة ^{من} الأشعرية . وهو لا الظاهرية أيضاً هم على خلاف ما كان عليه ، امامهم داود وأكابر أصحابه ، فقد كانوا من المشبهين للصفات ، على مذهب أهل السنة والحديث ، ولكن من أصحاب طائفة سلكت سلك المعتزلة ، وهو لا وانفوا المعتزلة في سائل الصفات ، وإن خالفوهم في القدر والوصف . بل فاقوا المعتزلة في انكار حقيقة أسماء الله ، وصفاته ، فإن المعتزلة تثبت أحكام الأسماء وهو لا ينفونها ^(٢) . ، والواقع أن مقالة ابن حزم في الصفات هي نفس مقالة المعتزلة والفلاسفة فهو يقول :

وهو السميع البصير ذاته كما هو ، معنى ذلك عنده هو العلم . يقول : فإن قالوا لنا : فاذن معنى سميع بصير هو معنى طيم ، فقولوا : إنه تعالى يبصر السموات ويسمع المرفيات ، قلنا . . ما يضر من هذا ، ولا ننكره ، بل هو صحيح لأن الله تعالى إنما

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج ٢ ص ١٢٠ - ١٢٢ .

(٢) شرح العقيدة الصغانية لابن تيمية ص ٧٦ - ٧٨ .

قال : اسمع وأرى ، فهذا اطلاق له على كل شيء على عبوه ، وبالله تعالى التوفيق .^(١)
ويقول أيضا : في رده على الجهمية : . . . وأما قولهم لو كان هو الله - بمعنى العلم - لكان الله علما ، فهذا لا يلزم . . . الى أن يقول : اننا لا نفهم من قولنا قد يبر وطام اذا أردنا بذلك الله تعالى إلا ما تفهم من قولنا الله فقط ، لأن كل ذلك أسماؤه أعلام لا مشتقة من صفة أعلا .

ثم لا يفرق بين العلم والقدرة . ان يقول : فصح أن علم الله تعالى حق وقدرته حق ، وقوته حق ، وكل ذلك ليس هو شيئا غير الله ، ولا العلم غير القدرة ، ولا القدرة غير العلم ان لم يأت دليل بخير هذا ، لا من عقل ولا من سمع . . . ومعنى هذا أن كل صفة هي الأخرى . . يقول : فصح أنك سمعنا مصيرا وعلينا بمعنى واحد . كذلك فهو من القائلين بأن التفسير لا يكون في الصفات ، وانما يكون في متعلقاتها ، حيث يقول : وليس هاهنا تبدل علم وانما يتبدل المعلوم فقط ، والعلم بكل ذلك لم يزل غير متبدل^(٢) . . . : ومعنى ذلك أنه من القائلين بعدم قيام الحوادث بذات البارئ سبحانه وتعالى .

و يبين شيخ الاسلام ابن تيمية سبب خطأ ابن حزم بقوله :

وظلته في ذلك بسبب أنه أخذ أشياء ، من أقوال الفلاسفة ، والمعتزلة عن بعض شيوخه ، ولم يتفق له من يبين له خطأهم ، ونقل النطق بالاسناد عن متى الترجمان^(٣)
فهو اذا قد أخذ هذه المقالة من الفلاسفة والمعتزلة ، ونهج نهجهم في المقدمات والنتائج .

(١) الفصل لابن حزم ج ٢ ص ١٢٤ - ١٢٥ .

(٢) نفس المصدر لابن حزم ج ٢ ص ١٢٨ - ١٣٢ .

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ج ٢ ص ٤٦٨ ، ٤٦٩ والرد على الخطقين

(الفصل الثالث)

أقسام الصفات الالهية

البحث الأول

(تعريف الصفات)

الصفات جمع صفة ، والصفة والوصف ، لغة بمعنى واحد ، يقال : وصفه بمعنى نعتته وهما مصدران ، يقال : وصفه بصفة صفة ، ووصفاً^(١) ، وأصل كلمة (صفة) وصف بكسر الواو ، نقلت الكسرة الى الصاد ، ثم حذفت الواو ، و عوض عنها ها ، التانيث فصارت صفة^(٢) .
وقيل الوصف المصدر ، والمغة الحلية ، قال الليث :

الوصف : وصفك الشيء بحليته ، ونعته ، وتواصفوا الشيء من الوصف . .
واتصف الشيء أمكن وصفه ، واتصف من الوصف^(٣) .

أما النحاة : فأنما يريدون بالصفة : النعت ، وهو اسم الظاهر ، والمفعول ، وما يرجع اليها من طريق المعنى ، كمثل ، وشبه^(٤) .

أما المتكلمون فقد فرقوا بين معنى الوصف والصفة ، فقالوا : الوصف يقوم بالواصف والصفة تقوم بالموصوف ، فالصفة عندهم : هي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ، ويكسبه الوصف الذي هو النعت ، الذي يصدر عن الصفة ، أما الوصف فهو قول الواصف لله تعالى ، ولغيره ، بأنه عالم ، حي ، قادر ، شمع ، متفضل ، وهذا الوصف ، الذي هو كلام سموع ، أو عبارة عنه ، غير الصفة القائمة بالله تعالى التي لوجودها به يكون عالماً ،

(١) القاموس المحيط للفيروزى آبادى ج ٣ ص ٢١٠ ، لسان العرب : لابن منظور

ج ١١ ص ٢٧٢ .

(٢) التعريفات : للخرجاني نشر الدار التونسية ص ١٣١ .

(٣) لسان العرب : لابن منظور ج ١١ ص ٢٧٢

(٤) القاموس المحيط للفيروزى آبادى ج ٣ ص ٢١٠ .

وقادرا ، ومريدا ، وكذلك قولنا : زيد حي ، عالم . . . انما هو وصف لزيد ، وخبر عن كونه على ما اقتضاه وجود الصفات به ، وهو قول يمكن أن يدخله الصدق ، والكذب ، وطم زهد وقدرته هما صفتان له ، موحودتان بذاته يصدر الوصف ، والاسم عنهما ، ولا يمكن دخول الصدق ، والكذب فيهما ^(١) .

وقال الصاوي : أما عند المتكلمين ، فالصفة ما يَحْكَمُ به على الشيء ، سواء كان عين حقيقته ، أو قائما بها ، أو خارجا عنها ، فدخل في هذا التعريف ، الوجود ، وصفات المعاني ، والمعنوية ^(٢) .

وقد قال بالتفريق بين الصفة والوصف الامام البخاري رحمه الله حيث قال : الوصف انما هو قول القائل حيث يقول : هذا رجل طويل ، وثقيل ، وجميل وحديد ، فالطول والجمال والحدة : انما هو صفة الرجل ، وقول القائل : وصف . وكذلك إذا قال : الله رحيم ، والله عليم ، والله قدير ، فقول القائل وصف ، والرحمة ، والعلم ، والقدرة صفاته تعالى ^(٣) .

أما شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله ، فيقول : الوصف والصفة تارة يراد به الكلام الذي يوصف به الموصوف ، كقول الصحابي في (قل هو الله أحد) أحبها لأنها صفة الرحمن ، وتارة يراد به المعاني التي دل عليها الكلام كالعلم ، والقدرة ، والجهمية والمعتزلة وغيرهم : تنكر هذه ، وتقول : انما الصفات مجرد العبارة التي يعبر بها عن الموصوف ، والكلائية ومن تبعهم من الصفائية ، قد يفرقون بين الصفة والوصف ، فيجعلون الوصف هو القول ، والصفة المعنى القائم بالموصوف ، وأما جماهير الناس : فيعلمون ان كل واحد من لفظ الصفة ، والوصف مصدر في الأصل ، كالوعد ، والعدة ، والوزن ، والزنة

(١) التمهيد للباقلائي ص ٢١٣ - ٢١٥ المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٢ م . ولقاء الانصاف

(٢) حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية ص ٥ مطبعة الاستقامة .

(٣) كتاب خلق أفعال العباد للامام البخاري ضمن مجموعة عقائد السلف

وأنه تارة يراد به هذا ، وتارة يراد به هذا (١).

فابن تيمية ، لا يرتضي قول الجهمية ، لأنهم لا يشتون صفة أصلا ، كما لا يرتضي قول الكلابية ومن وافقهم من الصفاتية على إطلاقه ، وإنما يجب مراعاة المراد وهذا هو الأليق .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣ ص ٣٣٥ وما بعدها .

المبحث الثاني :

(أقسام الصفات)

أما بالنسبة لأقسام الصفات : فقد اختلفت باختلاف الطوائف والفرق فكثير من المتكلمين يقسمون الصفات الى :

- ١ - صفات ذات : كعالم ، وقادر .
 - ٢ - صفات فعل : كخالق ، ورازق .
 - ٣ - ويضيف بعضهم الصفات الخبرية : كاليد ، والوجه ^(١) .
 - ٤ - ومنهم من يثبت صفات عقلية ، بمعنى أن هذه الصفات اثبتتها العقل .
- وفي هذا التقسيم نجد أن الصفات الذاتية ، تقابل الصفات الفعلية والصفات العقلية ، تقابل الصفات الخبرية ، بمعنى أن العقل حكم بثبوت هذه الصفات فوجب اثباتها له تعالى .

وقد قرّف أبو الهذيل العلاف الصفات الذاتية فقال : هي التي لا يجوز أن يوصف الباري بأعدادها ، ولا بالقدرة على أضعادها .

وقال : في تعريف الصفات الفعلية : بأنها التي يجوز أن يوصف الباري بأعدادها ، وبالقدرة على أضعادها ، كالأرادة ، فانه يحق أن يوصف الله بخدها ، وهي الكراهة ، وأن يوصف بالقدرة على أن يكره ، وكذا الحب ، والرضى ^(٢) .

وعرف القاضي أبو بكر الباقلاني ، الصفات الذاتية بأنها التي لم يزل ، ولا يزال موصوفاً بها وهي : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والسمع ، والبصر ، والكلام ، والأرادة ، والبقاء ، والوجه ، والعينان ، واليدان ، والغضب ، والرضا . وتعرف صفات الفعل بأنها

(١) الصفات الخبرية منها ما هو ذاتي كالوجه واليد والعين ، ومنها ما هو فعلي كالاستواء والمجيء والخزول . . .

(٢) تاريخ الفرق الإسلامية للفرايبي ، ص ١٥٨ - ١٥٩ ، وقال الأشعري في المقالات ج : ص ١٩٥ ان هذا مذهب المعتزلة ، ونقل اجماعهم على أن الارادة من صفات الفعل الا بشرين المعتبر .

كل صفة كان موجودا قبل فعله لها (١).

واقصر الشيخ عبد العزيز المحمد السلطان في تقسيم الصفات على قسمين لا غير .
صفات ذات ، و صفات فعل . قال : وضابط صفات الذات : هي التي لا تنفك عن الله ،
وضابط صفات الفعل : بأنها التي تتعلق بالمشيئة والقدرة .
ومثل للصفات الذاتية : بالعين ، والنفس ، والعلم ، والحياة ، والقدرة ،
والسمع ، والبصر والوجه . . الخ .

ومثل للصفات الفعلية : بالاستواء ، والنزول ، والمحي ، والضحك (٢) . الخ .
ومع ذلك فتقسيمه أشمل لأنه شامل لجميع الصفات ، أما تقسيم المتكلمين فاقصر
على ما أثبتوه منها فحسب . أما الصفات العقلية ، والخبرية ، فقد قيل : في تعريفهما
وبما ان الفرق بينهما :

العقلي

ان الصفات العقلية ، كل صفة قام الدليل على ثبوتها لله تعالى ، وجـاءت
الشريعة الاسلامية باثباتها ، فهي ثابتة لله بالعقل ، والشرع معا . كصفة العلم والقدرة ،
والارادة ، والحياة ، والسمع ، والبصر والكلام (٣) .

وأما الصفات الخبرية : فهي الصفات التي يدل على ثبوتها له تعالى ، الخبر
من غير استناد الى نظر عقلي فدليل ثبوتها السمع ، لا العقل ، بل ان العقل كما يزعم
كثيرون يحيل اثباتها لله تعالى ، لأن اثباتها يؤدي الى التشبيه والتجسيم ، ألا اذا -

(١) التمهيد للباقلاني ص ٢٦٢ - ٢٦٣ ، وقد عد الرضا والغضب من الصفات
الذاتية لأنها عنده بمعنى الارادة .

(٢) الأسئلة والأجوبة الأصولية على العقيدة الواسطية لعبد العزيز المحمد السلطان
ط ٥ ، ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م ، ص ٤٨ - ٤٩ .

(٣) شرح العقيدة الاصفهانية لابن تيمية تقديم حسين محمد مخلوف ص ٨ - ٩ وقال
ان الرازي : اثبت العلم والقدرة والحياة بالعقل ، وأثبت السمع والبصر والكلام
بالسمع ، ولم يثبت شيئا من الصفات الخبرية لكن من سبقوه اثبتوا جميع هذه
الصفات بالعقل كما ثبتت بالسمع ، قال : وهذه الطريقة اطل وأشرف من طريقة
هؤلاء المتأخرين يعني الرازي ومن سار على نهجه . قلت وقد رأينا الشيخ محمد
عبد في رسالة التوحيد قد حذا حذو الرازي . رسالة التوحيد محمد عبد ص ٦٥

حطت على المعاني الالفة به تعالى ، ويعنون بذلك تأويلها بما يتفق ودلالة العقل .^(١)
والصفات الخبرية تنقسم الى قسمين : صفات ذات مثل : الوجه ، واليد يمن ،
والعين . وصفات فعل مثل : الاستواء ، والمجيء والاتيان والنزول .^(٢)

(١) الارشاد للحويني مكتبة الخانجي بمصر سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م ص ٤١ - ٤٢ .
(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ١١٠ .

البحث الثالث :

(تقسيم الفلاسفة للصفات)

وهناك تقسيم آخر وهو للفلاسفة ، فهم وان كانوا قد نفوا الصفات الزائدة على الذات ، فقد قسموا الصفات الى سلوب ، وانغافات ، وقد تابعهم الرازي في هذا التقسيم (١) ثم طرد وقال : ان هذا تقسيم الفلاسفة ، ونقده بقوله : ان هناك أيضا قسما ثالثا ، وهو الصفات الحقيقية ، القائمة بذات الله ، ومنها العلم الذي هو صفة حقيقية تلزمها الاضافات (٢) ، وكان قبل قوله بهذين التقسيمين ، يقسمها الى سبعة أقسام : حقيقية كوجود وحى ، واضافية كمعبود وشكور ، وسلبية كغنى وواحد وحقيقية مع اضافة كعالم وقادر ، وحقيقية مع سلبية كقديم وأزلي ، واضافية مع سلبية كأول وآخر ، وحقيقية مع اضافة وسلبية كالطوك (٣) .

وقد اعترض عليه ، بأن الأمثلة التي يدخلها في بعض الأقسام غير دقيقة ، كالوجود مثلا فقد عده الرازي من الصفات ، مع أنه قد قال أحيانا : بأن الوجود هو الذات (٤) والوحدانية جعلها من الصفات السلبية ، مع أنه قال عنها في المطالب العالية انها : صفة وجودية زائدة على كونه واجب الوجود لذاته (٥) .

-
- (١) الرازي ، وآراؤه الكلامية والفلسفية ، محمد صالح الزركان دار الفكر ص ٢٢٤ ، التفسير الكبير للرازي ج ٣٢ ص ١٨٠ ، وفي المحمل بمسئ الاضافة ثبوتية .
 - (٢) المطالب العالية للرازي مخطوط في دار الكتب المصرية ج ١ ص ٢٩٤ .
 - (٣) لوامع البينات في شرح أسماء الله الحسنى والصفات للرازي ، المطبعة الشرقية بالقاهرة سنة ١٣٢٣ هـ . ص ٢٢ - ٢٤ .
 - (٤) محمل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣٤ ، ٤٣ ، ١١١ .
 - (٥) المطالب العالي للرازي ج ١ ص ٢٠٣ .

المبحث الرابع :

(التقسيم الثالث للصفات)

قسم المتكلمون ما يشتهون من الصفات الالهية الى أربعة أقسام :

نفسية ، سلبية ، صفات معان ، وصفات معنوية .^(١)

الصفات النفسية :

=====

وسميت بذلك : لأنه لا تتصور ذات بدونها .

وعرفوها : بأنها كل صفة دل الوصف بها على الذات دون معنى راشد عليه . وفي أم البراهين للسنوسي : عرفت بأنها الحال الواجبة للذات ما دامت الذات غير معلومة بحلة^(٣) ، والصفة النفسية نسبة الى النفس^(٤) أي الذات والمراد بها وجوده تعالى .

الصفات السلبية :

=====

وهي خمس : القدم ، والبقاء ، والوحدانية ، ومخالفة تعالى للحوادث

(١) ذكر الشيخ محمد الأمين الشنقيطي بأن المتكلمين قسموا صفات تعالى^(١) ستية أقسام ، الأربعة المذكورة اعلاه ، وراد : الخامسة صفة فعلية ، وصفة جامعة ، والصفة الاضافية تتداخل مع الفعلية كالخلق والاحياء والامانة ، وتنفرد الاضافية في نحو كونه تعالى^(٢) موجودا قبل كل شيء ، أضواء البيان ج ٢ ص ٢٧٣ .

(٢) الشامل للجويني ص ٣٠٨ تحقيق د . علي سامي النشار .

(٣) شرح أم البراهين للسنوسي ص ٢٥ .

(٤) انتقد الشيخ الشنقيطي اطلاق النفسية على شيء من صفات تعالى وقال بأن ذلك لا يجوز لأن الصفة النفسية في اصطلاح المتكلمين لا تكون الا جنسا أو فصلا والجنس في الاصطلاح قدر مشترك بين أفراد مختلفة الحقائق كالحيوان بالنسبة الى الانسان ، الفصل صفة نفسية لبعض أفراد الجنس ينفصل بها عن غيره من الأفراد المشاركة^(١) الجوهرية ، والجسمية ، والنائية ، والحساسية ، ووصف الله جل وعلا بشيء يراد به اصطلاحا ما ذكر من أعظم الجراءة على الله تعالى لأنه تعالى واحد في ذاته وصفاته وأفعاله ، فليس بينه وبين غيره اشتراك في شيء من ذاته ولا صفاته حتى يطلق عليه ما يطلق على الجنس والفصل ، والاطلاق الموهوم للمحذور في حق تعالى لا يجوز . أضواء البيان ج ٢ ص ٢٧٤ .

والغنى المطلق ، المعروف عندهم بالقيام بالنفس .

وضابطها عندهم : بأنها التي لا تدل بدلالة المطابقة على معنى وجودى أصلا
وانما تدل على نفي ما لا يليق بالله عن الله ^(١) ، وصفات السلب : يوصف بها تعالىسى ،
ولا يوصف بأضدادها ^(٢) ، وهي نسبة للسلب أى النفي ، ونسبت للسلب لأنها مفسرة به ، اذ
القدم سلب أولية الوجود ، والبقاء سلب آخرية الوجود ، والوحدانية سلب التعدد فسي
الذات . . . فليس المراد بكونها سلبية بأنها مسلوقة عن الله ، ومنفية عنه ، والا لزم أن
يثبت له الحدوث وطروء العدم . . وهو منزه عن هذا كله ^(٣) .

وما تقدم من الصفات ، لا تقتضي معنى زائدا على الذات الالهية ، ولذلك لم
يقع بين المعتزلة ، وغيرهم خلاف حولها ، وانما وقع الخلاف الشديد ، حول الصفات
الاجابية ، لفظا ومعنى ، والتي هي من صفات الذات وتقتضي عند الصفاتية معنى زائدا
على الذات وهي :

صفات المعانيسى :
=====

وهي سبع : الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر والكلام ،
وهذه الصفات السبع المذكورة ، يشتملها كثير من يقول بنفي غيرها من صفات المعانيسى ،
كما أخرى الأشاعرة ، وانما سميت بذلك ، لأنها تدل بالمطابقة على معنى وجودى قائم
بالذات ^(٤) . بمعنى أن كل صفة من هذه الصفات ، صفة ثبوتية ، تدل على معنى زائد على
ذاته تعالى ، وتسمى أيضا بالصفات الذاتية ، لأنها لا تنفك عن الذات ، وقد عرفت :
بأنها كل صفة قائمة بوصف زائدة على الذات ، موجبة له حكما ^(٥) كما توجب القدرة القادرة

-
- (١) أضواء البيان فى ايضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ج ٢ ص ٢٧٨ .
(٢) العقيدة الاسلامية بين التأويل والتفويض للدكتور عبد العزيز سيف النصر ص ٢٤٥ .
(٣) حاشية الشيخ ابراهيم البيجورى على متن السنوسية ص ١٩ مطبعة دار احياء
الكتب العربية .
(٤) أضواء البيان فى ايضاح القرآن بالقرآن للشنقيطي ج ٢ ص ٢٧٨ .
(٥) حاشية الصاوى على شرح الخريدة البهية مطبعة الاستقامة ص ٧٦ وحاشية على أم
البراهين ص ٩٧ ط أخيره .

... وهكذا في بقية الصفات ، وإلى هذه الصفات السبع تعود جملة أسماء تعالى مضافا إليها كل ما يصدق على الله تعالى من أوصاف الكمال (١) .

(١) المقصد الأسنى للغزالي ص ١٠٣ ، ومنهاج العارفين ص ١٩٣ ، نهاية العقول للرازي ج ٢ ص ٧٥ - ب أي السلوب والاضافات فلا حصر لها .

البحث الخامس :

(أحكام الصفات)

أثبت جمهور الأشاعرة صفات المعاني السبع المتقدم ذكرها ، وأثبتوا لها أحكاما أربعة هي :

- ١ - ان هذه الصفات ليست هي الذات ، بل زائدة على الذات ، فصانع العالم — عندهم عالم بعلم ، قادر بقدره ، حي بحياة ، وهكذا ، بخلاف المعتزلة الذين قال بعضهم : ان الله عالم بذاته ، وقال بعضهم الآخر ، ان الله عالم بعلم هو ذاته ، ومعنى زيادتها على الذات ، ان لها مفهوما يخالف مفهوم الذات ، وليس معنى زيادتها على الذات ، أنها اغيار تغاير الذات ، وإنما هي صفات قديمة ثبتت للذات ، فالله قديم بصفاته ، وليس لها استقلال في الوجود عن الذات^(١) ، وفسر ابن تيمية معنى قول الصنفية بأنها زائدة على الذات بأنه : اثباتها زائدة عما أثبتته النفاة ، لا أن في نفس الأمر ذاتا مجردة عن الصفات او صفات زائدة عليها فان هذا باطل^(٢) .
- ٢ - ان هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى ، لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته ، لأن الدليل دل على اتصافه بها ، ولا معنى لاتصافه بها ، الا قيامها بذاته ، ان أن الصفة لا تكون صفة لشيء إلا اذا قامت به لا بغيره .
- ٣ - ان هذه الصفات كلها قديمة ، لأنها اذا كانت حادثا ، كان القديم أمّا محلا للحوادث عند الأشاعرة ومن وافقهم — وهو محال ، أو متصفا بصفة لا تقوم به . وذلك أظهر في الاستحالة . وقصدا بذلك الرد على من يجوز قيام الحوادث بذاته تعالى^(٣) .

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٤ - ٩٦ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ٩٠ .

(٣) شرح العقائد النسفية ص ٢٥٨ طبع محمود شاكر ، والعرى بين العرى للبغدادي

٤ - الأسماء المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه ، أزلا وأبداً ،
فهو في القدم كان : حيا ، قادرا ، عالما ، سميعا ، بصيرا ، متكلما . (١)

(١) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٦٠ - ٧٢ .

المبحث السادس :

(خطأ من حدّ الصفات الالهية بعدد)

وقد اعترض على هؤلاء القائلين بأن الصفات الالهية تنحصر في هذه الصفات

السبع من وجهين :

الوجه الأول :

قولهم بقدمها ، ولزومها للذات أزلا وأبدا ، فان هذا وان سُلم في صفة الحياة مثلا ، لم يمكن تسليمه في مثل العلم ، والارادة المتعلقين بالمتحدّات والكلام الذي هو حروف وأصوات ، مسموعة ومنزلة على الأنبياء . وفي مثل السمع والبصر المتعلقين بالمسموعات والمبصرات ، أما العلم بالحوادث ، فلا بد من القول بتجدده تبعا لتجدد تلك الحوادث ، فان الله سبحانه اذا كان قد علم في الأزل أن زيدا سيوجد في يوم كذا ، ثم وجد زيد ، فان بقي هذا العلم على حاله كان جهلا لا علما ، وان علم بعد الوجود أنه وجد فقد تغير العلم الأول لا محالة ، وكذلك الارادة : لا يعقل ارادة واحدة قديمة تعلقت فسي الأزل بايجاد العالم فيما لا يزال ، فان هذا قول بتأخر المراد عن الارادة التامة من غير عائق ، فانه مهما تمت القدرة والارادة وارتفعت الموانع عنهما ، وجب حصول المراد لا محالة ، واذا فلا مناص من أحد أمرين : أما القول بقدم المراد على فرض قدم الارادة الموجبة لــــه ، وأما القول بارادات حادثة في ذاته تعالى متعددة بتعدد المرادات .^(١)

وهذه الاشكالات قد استشكلها كبار الأشاعرة أنفسهم ، حتى ان الغزالي اورد ها في كتاب الاقتصاد ، وأحاط عنها بأن هذه الصفات وان كانت قديمة فلها تعلقات حادثة .^(٢) وقال أبو سهل محمد بن سليمان الصعلوكي : ان لله تعالى بحسب كل معلوم علما ،

(١) منهاج السنة لابن تيمية ج ١ ص ١٢٥ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٨ ، ٦٩ .

بحسب كل مقدور قدرة ، وقال الرازي : يتوحد أن المفهوم من كونه عالما بهذا السواد غير المفهوم من كونه عالما بذلك ، فيلزم أن يكون له بحسب كل معلوم علما ، وقد التزمه الأستاذ أبو سهل الصعلوكي منا وهو الوجه ليس إلا^(١) . وصرح الرازي بأن أكثر طوائف المسلمين ، وإن لم يصرحوا بالتغير ، فهو لا زم على مذاهبهم ، فأبو علي وأبو هاشم من المعتزلة يقولان : يحدث صفة المريدية والكارهية في ذات الله ، والأشعرية يقولون إن الله تعالى قادر على إيجاد الجسم المعين من الأزل إلى الأبد ، فإذا خلق ذلك الجسم ، لم يحدث قادرا على إيجاده ، لأن إيجاد الموجود محال ، فتعلق قدرته بإيجاد ذلك الجسم قد زال .

والفلاسفة يقولون : إن الإضافات ، موحودة في الأعيان ، فإذا كان الله مع كل حادث وقبلة ومعد ، والمعينة والقبلية والبعدية إضافات ، كانت هذه الإضافات حادثة في ذات الله^(٢) . ونجد الرازي في المطالب العالية : ينص على أن صفة العلم متغيرة فهو يقول : المذهب الصحيح هو قول أبي الحسين البصري ، وهو أن يتغير العلم عند تغير المعلوم ، مع أن العلم من الصفات الحقيقية كما يقول الرازي في المطالب العالية^(٣) ، وإذا فقد عاد بعض القائلين بقدوم الصفات وعدم تغيرها بتغير متعلقاتها إلى المذهب الحق ، الذي تؤيده الأدلة الشرعية والعقلية .

الوجه الثاني :

التشكيك في حصر الصفات في السبع المذكورة ، فقد صرح الرازي ، وهو من كبار أئمة القائلين بانحصارها فيما ذكر من صفات المعاني بأنه لا دليل على ثبوت غير هذه الصفات ، ولا على نفيها ، فما يدل عليه العقل اثبتناه ، وما لم يدل العقل على ثبوتها

(١) المحصل للرازي ص ١٢٢ .

(٢) المطالب العالية ١/ ١٨٠ - ١٨١ ، ونهاية العقول للرازي ١/ ٢٦٦ والأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٢٠ .

(٣) المحصل ص ١٣٦ ، والمعالم في أصول الدين ص ٥٨ - ٥٩ .

أونفيه توقفنا فيه^(١) بل ان هناك ما يشعر أن الرازي ، قد زاد على هذه الصفات السبع
واثبت صفات حقيقية لا حصر لها فقد عقب على قول الصعلوكي بقوله : وهو الوجه ليس إلا . .
والحق أن صفاته لا يعلمها حق العلم إلا هو سبحانه ، وان حصر المتكلمين لها بسبع
يُنَحْكَمُ تخالفه الأدلة الشرعية والعقلية .

الصفات المعنوية :

=====

وهي الأوصاف المشتقة من صفات المعاني السبع السابقة فهي ملازمة لها ، وقد
عرفت بأنها الحال الواجبة للذات ، ما دامت المعاني قائمة بالذات^(٢) ، وانما نسبت هذه
السبعة للمعاني ، لكونها تابعة لها في التعقل^(٣) ، أولأن الاتصاف بها فرع الاتصاف . .
بالسبع الأولى ، فان اتصاف محل من المحال بكونه : عالما ، أو قادرا مثلا ، لا يصح إلا
إذا قام به العلم ، أو القدرة وقس على هذا ، فصارت السبع الأولى ، وهي صفات المعاني
عللا لهذه أى ملزمة لها ، فلهذا نسبت هذه الى تلك ، فقبل فيها : صفات معنوية^(٤) .
وهذه الصفات المعنوية هي كونه : تعالى : قادرا ، ومريدا ، وعالما ، وحيا ، وسميعا ،
وصيرا وستكلما . والذي أُحِبُّ أن أشير اليه أن ما ذكر من اعتبار الصفات المعنوية والصفات
النفسية ، من أقسام الصفات الذاتية القائمة به تعالى ، انما هو على مذهب من ينسب
الأحوال من المتكلمين ، كالباقلائي ، والجويني من الأشاعرة ، والجبائية والبهشمية من
المعتزلة ، أما الذين ينكرون الأحوال ، فانهم لا يعدون الصفات النفسية والمعنوية من
أقسام الصفات الذاتية القائمة به تعالى ، الزائدة على الذات ، لأنهم ينكرون وجود شيء
يسمى حالا ، ليس بوجود ، ولا معدوم ، حيث حد المثبتون " الحال " بأنها صفة غير
موجودة ، ولا معدومة في نفسها قائمة بوجود ، ومن الذين ينكرون الحال أبو الحسن

- | | |
|-------|--|
| (١) | المحصل ص ١٢٢ ، والمعالم في أصول الدين |
| (٢) | حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية ص ٥٩ . |
| (٣) | حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين ص ١١٨ . |
| (٤) | شرح أم البراهين للسنوسي ص ٣٣ . |

الأشعري ، فهو لا يجعل الوجود معنى زائداً على الذات ، بل وجود كل شيء عين ذاته ، وعلى هذا فلا يعد الوجود صفة زائدة على الذات .^(١)

وقد بين شيخ الاسلام ابن تيمية مذاهب الناس في الأحوال فقال : قد تنازع فيها مشبهو الصفات ونفاتها ، فأبو هاشم وأتباعه يشبهون الأحوال دون الصفات ، والقاضي أبو بكر بن الباقلاني وأتباعه يشبهون الأحوال والصفات ، وأكثر الجهمية والمعتزلة بنفسهم الأحوال والصفات ، أما جماهير أهل السنة فيشبهون الصفات دون الأحوال .^(٢)

ويقول الدسوقي : إن التحقيق نفى هذه المعنوية ، وعدم ثبوتها ، لأن الحق نفى الأحوال^(٣) ، ويقول صاحب أضواء البيان : التحقيق أنها عبارة عن كيفية الاتصاف بالمعاني ، وعد المتكلمين لها صفات زائدة على صفات المعاني مبني على ما يسمونه الحال المعنوية زاعمين أنها أمر ثبوت ، ليس بوجود ولا معدوم ، والتحقيق الذي لا شك فيه أن هذا الذي يسمونه : الحال المعنوية ، لا أصل له ، لأن العقل حاكم حكماً لا يتطرقه شك بأنه لا واسطة بين النقيضين البتة ، فالعقلاء مطبقون على أن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان ، ولا واسطة بينهما البتة ، فكل ما هو غير موجود فانه معدوم قطعاً ، وكل ما هو غير معدوم فانه موجود قطعاً ، وهذا ما لا شك فيه كما ترى .^(٤)

(١) أصول الدين للبغدادي ص ٨٨ دار الكتب العلمية بيروت لبنان ط ٢ / ١٤٠٠

١٩٨٠ م ، الطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٥ ، الأربعين للرازي ص ٥٣ ، ١٠٠ حيدرآباد بالهند سنة ١٣٥٣ هـ ، شرح أم البراهين ص ٧٤ .

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٦ منشورات المكتب الاسلامي ، منهاج السنة ج ١ ص ١٩١ - ١٩٢ .

(٣) حاشية الدسوقي ص ١١٨ الطبعة الأخيرة .

(٤) أضواء البيان للشنقيطي ج ٢ ص ٢٧٧ .

المبحث السابع :

(الأسباب التي حملت علماء الكلام على سلوك هذا المنهج المخالف لمنهج السلف)

تبين لنا عند الكلام عن منهج السلف في الصفات ، أن الأصل عندهم اثبات جميع الصفات ، التي ورد بها القرآن الكريم ، والسنة النبوية الصحيحة ، وإلى ذلك ذهب أئمة السنة ، والفقه ، والتفسير فيما بعد ، وكان كل من التأويل ونفي الصفات منهجا مستحدثا لم يقل به أحد من السلف ، ولا أصل له في الكتاب والسنة .

وهنا ينشأ هذا السؤال : ما هي الأسباب والدوافع التي حملت المتأخرين من

علماء الكلام على سلوك هذا المنهج المخالف للكتاب والسنة ، وما كان عليه السلف ؟

للإجابة على هذا السؤال المهم أقول : أن أصل مقالة التعطيل ونفي الصفات

يرجع إلى عناصر دخيلة على الإسلام ، يهودية وصابئية ، ^{وفلصبية} كما بين ذلك شيخ

الإسلام ^(١) ، إذا فليس انكار الصفات إلا رأيا دخيلا تسرب إلى صفوف المسلمين ، وقد

تصدى السلف ^{لهذه} للمي هذه الآراء ، وردوا عليها ، وبنوا عوارها ومن هذه الردود ، كتاب

الرد على الجهمية والزنادقة للإمام أحمد بن حنبل إمام أهل السنة ، وناصر الطلة .

فهذه الأسانيد ترجع إذا إلى اليهود ، والصابئين ، والمشركين ، والفلاسفة ،

الضالين ولا أصل لها في العقيدة السلفية الصحيحة المتلقاة ^{من} الكتاب والسنة الصحيحة .

والسؤال الذي يطرح نفسه الآن هو : كيف تسربت هذه المقالة من مقالة التعطيل

ونفي الصفات إلى المسلمين ؟ .

أقول : لقد ذكر المحققون عدة أسباب أدت إلى انتقال هذه المقالة إلى طوائف

المسلمين منها :

١ - مجاورة المسلمين لكثير من أهل الديانات القديمة ، ونقل أصولهم والتأثر بهم .

(١) مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٢٢ وفي غيرها من كتبه وقد سبقت مني الإشارة إلى ذلك .

٢ - دخول كثيرين من أهل الديانات القديمة في الاسلام ، فدخل في الاسلام يهود ونصارى ، ومجوس ، وصابئة ، وكل هؤلاء في رؤوسهم أفكارهم الدينية الباقية من دياناتهم القديمة ، وقد استولت على مشاعرهم ، فكانوا يفكرون في الحقائق الاسلامية على ضوء اعتقاداتهم القديمة ، وقد أثاروا بين المسلمين ما كان يشار في ديانتهم من الكلام في الجبر ، والاختيار ، وصفات الله تعالى ، أهى شيء غير الذات ، أم هي والذات شيء واحد .

٣ - كان بجوار هؤلاء الذين دخلوا في الدين مخلصين ، ولكن ما زالت في رؤوسهم بقايا ديانتهم القديمة - آخرون دخلوا في الاسلام ظاهرا ، وأبطنوا غيره وصاروا كان دخولهم الا ليفسدوا على المسلمين عقيدتهم ، ويبثوا بينهم الأفكار المنحرفة كالزنادقة وغيرهم من المنحرفين (١) .

يقول ابن حزم في الفصل ، والمقريزى في الخطط :

والأصل في خروج أكثر هذه الطوائف عن ديانة الاسلام ، أن الفرس كانوا من سعة الملك ، وعلو اليد على جميع الأمم ، وجلالة الخطر في أنفسهم ، بحيث أنهم كانوا يسمون أنفسهم : الأحرار والأيتام ، والأسياد ، وكانوا يعدون سائر الناس عبدا لهم ، فلما امتحنوا بزوال الدولة عنهم على أيدي العرب ، وكانت العرب عند الفرس أقل الأمم خطرا ، تعاضهم الأمر ، وتضاعفت لديهم العصية ، وراموا كيد الاسلام بالمحاربة في أوقات كثيرة ، وفي كل ذلك كان يُظهر الله الحق فرأوا أن كيده على الحيلة أنجح ، فأظهروا منهم الاسلام ، واستمالوا أهل التشيع باظهار محبة آل البيت واستبشاع ظلم علي رضي الله عنه ، ثم سلخوا بهم مسالك شتى ، حتى أخرجوهم عن الاسلام (٢) .

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة ج ١ ص ١٣ .

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج ٢ ص ١١٥ ، والخطط للمقريزى

ويقول أبو زهرة : وهذا الكلام وإن كان قد اقتصر في المثال على التشيع المنحرف كالذي كان يفعله السبئية . . فانه أيضا ينطبق على كثير من الطوائف الأخرى ، ففي كل فرقة كان هؤلاء من هؤلاء ، كابن الراوندي في المعتزلة ، والمشبهة والمجسمة في غيرهم (١) ويرجع الامام ابن تيمية مقالة التعطيل الى أنها مأخوذة عن تلامذة اليهود والمشركون ، وضلال الصابئين ، فان أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة - أعنى أن الله ليس على العرش حقيقة ، هو الجعد بن درهم ، وعنه أخذها الجهم بن صفوان . . والجعد أخذ مقالة عن أبان بن سيمان ، وأخذها أبان عن طالوت . . وأخذها طالوت من لبيد بن أعصم اليهودي ، الساجر ، وكان الجعد فيما قيل : من أهل حران ، وكان فيهم خلق كثير من الصابئة والفلاسفة ، بقايا أهل دين النمرود الكنعانيين وكانوا يعبدون الكواكب ويمنون لها الهياكل ، ومذهبهم في الرب أنه ليس له الا صفات سلبية أو اضافية ، أو مركبة منها . . . فيكون الجعد قد أخذ مقالة عن الصابئة الفلاسفة ، وأخذها الجهم أيضا فيما ذكره الامام أحمد وغيره . . من السنية بعض فلاسفة الهند ، وهم الذين يجحدون من العلوم ما سوى الحسيات ، . . ولما كان في حدود المائة الثانية انتشرت هذه المقالة التي كان السلف يسمونها مقالة الجهمية بسبب بشر بن غياث المريسي وطبقته . . الى أن قال : وهذه التأويلات التي بأيدي الناس اليوم مثل أكثر التأويلات التي ذكرها أبو بكر بن فورك في كتاب التأويلات ، وذكرها الرازي في كتابه الذي سماه أساس التقديس ، ويوجد كثير منها في كلام خلق غير هؤلاء مثل أبي علي الجبائي ، وعبد الجبار الهمداني ، وأبي الحسين البصري . . هي بعينها التأويلات التي ذكرها بشر المريسي في كتابه . . فعين تأويلاتهم هي عين تأويلات المريسي . . كذلك أبو نصر الفارابي دخل حران ، وأخذ عن فلاسفة الصابئين تمام فلسفته . (٢)

(١) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة ج ١ ص ١٣ ، ١٤ .
(٢) مجموعة الفتاوى لشيخ الاسلام ابن تيمية ج ٥ ص ٢٠ - ٢٥ .

٤ - ترجمة الكتب الفلسفية من الرومية واليونانية ، والهندية ، فقد كان لهذه الكتب أثر واضح في الخلاف ، إذ غزا الفكر الاسلامي كثير من المنازع الفلسفية . . . وظهر من علماء المسلمين من نزعوا منزع الفلاسفة الأقدمين ، وأخذوا بطريقهم ، وكان لذلك أثره في التفكير الاسلامي نفسه ، كما نرى في المعتزلة وغيرهم من المتكلمين الذين نهجوا مناهج الفلاسفة في اثبات العقائد الاسلامية ، يقول الشيخ محمد عبده :

وتفرقت السبل بأُتباع واصل وتناولوا من كتب اليونان مالا يحق بعقولهم ، وظنوا من التقوى أن تؤيد العقائد بما أثبت العلم ، بدون تفرقة بين ما كان منزه راجعا الى أوليات العقل ، وما كان سراها في نظر الوهم ، فخلطوا بمعارف الدين ما لا ينطبق على أصل من أصول النظر ، ولجوا في ذلك حتى صارت شيعهم تعد بالعشرات ، أيدتهم الدولة العباسية وهي في ريعان القوة فغلب رأيهم ، وأخذ علماءهم يؤلفون الكتب .^(١)

وحتى الذين ردوا على المعتزلة من علماء الكلام وغيرهم كان ردهم على منهاج المعتزلة فهو مجموعة من الأقبيسة المنطقية والتهديلات الفلسفية ، والدراسات العقلية المجردة^(٢) وشيوع التفكير الفلسفي بين علماء المسلمين في اثبات العقائد قد جرهم الى دراسة مسائل ، ليس في استطاعة العقل البشري أن يحل المسئلة نتائج مقررة ثابتة فيها .

والذي يظهر كما يقول الشيخ محمد عبده : أن حالة من الانبهار والاعجاب أخذت بعقول المتكلمين والفلاسفة الاسلاميين ، بما نُقِلَ اليهم عن فلاسفة اليونان ،

(١) رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده دار احياء العلوم بيروت ط ١ ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م

ص ٤٨ ، ٤٩ .

(٢) تاريخ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة ج ١ ص ١٤ .

خصوصا أرسطو وأفلاطون ووجد أن اللذة في تقليدهما ، لهادى الأمر ،
المتأخرون منهم في تأثرهم حتى كاد يصل بهم السير الى ما وراء الاعتدال هذا هو
السبب في خلط مسائل الكلام بمذاهب الفلسفة في كتب المتأخرين ، كما تراه في كتب العهد
والبيضاوى (١)

ويكفي أن نعلم ما في كتب الفلسفة من المخاطر على العقائد من رواية هذه
الحكاية : يحكى أن أرسطو أول من دون الحكمة ، ولما عرض تدوينه على أفلاطون غضب عليه
... . . فقال : لكني أودعت فيها مهاوى لا يطلع عليها إلا أهلها ، فأجازه على ذلك ، وقد
صارت كتبه مخزونة في أتنة من ولاية مورة من بلاد الروم ، عند ملك من ملوك اليونان ، ولما
رغب الخليفة المأمون في علوم الأوائل أرسل المأمون الى الملك المذكور ، وطلب الكتب ، ولم
يرسل ، فغضب المأمون ، وجمع العساكر وبلغ الخبر الى الملك اليوناني ، فجمع البطاريق
والرهابين ، وشاورهم في الأمر ، فقالوا : ان أردت الكسر في دين المسلمين ، وتزلزل
عقائدهم ، فلا تمنعهم عن الكتب ، فاستحسن الملك ، وأرسلها الى المأمون (٢)
لقد كانت كذلك

ومن أجل هذه الملاحظات ، التي أحاطت بعقول بعض علماء المسلمين ، وأعني
بهم هنا الجهمية ، والمعتزلة ، والأشاعرة ، خاصة متأخريهم - جعلوا العقل حاكما على
النصوص ، لا محكوما بها ، فقدموا العقل على السمع ، ووضعوا المقدمات العقلية ، التي
تتوقف عليها الأدلة من وجهة نظرهم ، مثل اثبات الجوهر الفرد ،
القواعد تبعا للعقائد الايمانية في وجوب اعتقادها ، واعتمدوا على المنطق ، الذي جعلوه
قانونا ، ومعيارا للأدلة ، فاقترضوا كثيرا من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والالهيات ، حتى
صارت هذه الطريقة من مصطلحهم ، وتسمى طريقة المتأخرين ، وربما أدخلوا فيها الرد على

(١) رسالة التوحيد لمحمد عبده ص ٥١ - ٥٢ .

(٢) مفتاح السعادة ومصباح السيادة في موضوعات العلوم لأحمد مصطفى الشاهرير
بطاش كبرى زاده مطبعة الاستقلال الكبرى - القاهرة ج ١ ص ٢٩٣ - ٢٩٤ .

الفلاسفة ، فيما خالفوا فيه من العقائد الايمانية لكن كثرة توغل المتأخرين كما أسلفنا ، ومخالطتهم كتب الفلسفة ، جعلهم يعتمدون عليها اعتمادا كليا ، ويأخذون بمقدمااتها فاختلطت عندئذ مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لم يعد يتميز أحد الفيزيائيين من الآخر ، ومن هنا حصلت لهم شبهات أدت بهم الى نفي الصفات كلها أو بعضها وسند كمر هذه الشبهات .

المبحث الثامن :

(الشبهات التي أدت بالمعطلة الى نفي الصفات)

الشبهة الأولى : قولهم بوجوب تقديم العقل على النقل عند التعارض .
الشبهة الثانية : ظنهم ان الأسماء العامة المشتركة يلزم منها المشابهة بين المسميات في الخارج .

الشبهة الثالثة : استعمال ألفاظ مجمة مشتقة على الحق والباطل لقصد التنزيه .
الشبهة الرابعة : قولهم : ان الأخذ بظواهر النصوص في الصفات يؤدي الى التشبيه .
الشبهة الخامسة : ظنهم ان الآيات من مثل قوله تعالى (ليس كمثله شيء) وصفت المعبود بالتنزيه المطلق ، وأنها سلوب في بابها ، وان ما ذهبوا اليه من التأويل ، ونفي الصفات بِتَأْيِيدٍ بمثل هذه الآيات ، ولم يعلموا أن النفي الذي لا يتضمن اثباتا لا مدح فيه .
وسوف نفصل القول في هذه الشبهات مع الرد عليها .

الشبهة الأولى :

ذهب كثير من علماء الكلام من الجهمية ، والمعتزلة ، وجمهور الأشاعرة المتأخرين الى القول بوجوب تقديم العقل على النقل عند التعارض ، وهذه الشبهة تتضمن أمرين :
الأول : دعوى أن العقل ^{قَد} يعارض النقل +
الثاني : وجوب تقديم العقل على النقل عند التعارض .

وقالوا : انما وجب تقديم العقل على النقل لسببين اثنين هما :

- ١ - ان العقل أصل النقل ، والدلالة العقلية قطعية .
- ٢ - دلالة النصوص ظنية ، لا تنفيذ القطع ، واليقين ، وخبر الآحاد لا يؤخذ به في العقائد . وبين شيخ الاسلام مقصودهم : بأنه لو قَدَّم النقل على العقل ، لكان

ذلك قد حا في العقل الذي هو أصل النقل ، والقدح في أصل الشيء قدح فيه فيكون تقديم النقل قد حا في العقل والنقل معا ، فوجب تقديم العقل ، ثم النقل اما أن يتأول وأما أن يفوض ، قال : وهذا الكلام قد جعله الرازي وأتباعه قانونا كليا فيما يستدل به من كتب الله تعالى ، وكلام أنبيائه ، ومالا يستدل به ^(١) .

قلت : وما يجب التنبيه عليه هو أن هذه الحجة مشتركة بين طوائف المتكلمين فكل من نفى الصفات كلها أو بعضها فهذه الشبهة إحدى حججه ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، فإن هذا القانون لم يبتدعه الرازي بل هو مسبق فيه ، سبقه إليه المعتزلة كما تقدم بيان ذلك عند الكلام عنهم كما سبقه إليه كبار الأشاعرة بعد الأشعرى مثل الغزالي وأبو بكر بن العربي ، والجويني والباقلاني ، إذا فالرازي أخذ من سبقه وخاصة الغزالي في رسالة (قانون التأويل) ولكن الرازي هو أكثر من ^{شغب} شغب بذلك وردده في كتبه ، وقد تابع المتكلمون الفلاسفة وتأثروا بهم ، وقد أشار ابن تيمية إلى الفلاسفة ، وقال انهم يسلكون طريقة التهديل مثل المتكلمين ، ولكنهم أهل الوهم والتخيل ، والمتكلمون هم أهل التحريف والتهديل ، وذكر أن ابن سينا وأمثاله قد وضعوا قانونا خاصا بهم في التأويل ، كالقانون الذي ذكره في رسالته ^(١) الأضحوية ، والذي يقول فيه : أما أمر الشرع فينبغي أن يعلم فيه قانون واحد ، وهو أن الشرع والطل الآتية على لسان نبي من الأنبياء يراد بها خطاب الجمهور كافة . . . ^(٢) ويقول ابن رشد : فإن أدى النظر البرهاني إلى نحو ما من المعرفة بوجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سكت عنه في الشرع ، أو عرف به ، وإن كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى إليه البرهان أو مخالفا له ، فإن كان موافقا فلا قول هناك ، وإن كان مخالفا طلب هناك تأويله ، ونحن نقطع أن كل ما

(١) دره تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ٩ .

(٢) الرسالة الأضحوية لابن سينا ص ٤٤ - ٥ تحقيق د . سليمان دنيا ط دار الفكر

العربي ١٤٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .

أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي^(١) . وهنا يتضح تقارب المنهجين .

ومعنى قول المتكلمين ان العقل أصل للنقل : ان النقل لا يمكن اثباته إلا بالعقل ، فان الطريق الى اثبات المانع ، ومعرفة النبوة ، ليس إلا بالعقل ، فحينئذ تكون صحة النقل متفرعة على ما يجوز فساده وطلانه^(٢) . والآن حان لنا أن نورد بعضاً من أقوال علماء الكلام على وجوب تقديم العقل على النقل .

يقول الغزالي في رسالة قانون التأويل : الوصية الثانية هي : أن لا يكذب - برهان العقل أصلاً ، فان العقل لا يكذب ، ولو كذب العقل فلعله كذب في اثبات الشرع ، ان به عرفنا الشرع ، فكيف يعرف صدق الشاهد بتزكيه المزكي الكاذب ، والشرع شاهد بالتفاصيل ، والعقل مزكي الشرع ، وانا قيل لك : ان الأعمال توزن ، علمت أن الأعمال عرض ، فلا توزن ، فلا بد من التأويل^(٣)

ويقول القاضي عبد الجبار : فاعلم أن الدلالة أربعة : حجة العقل ، والكتاب والسنة ، والاجماع ومعرفة الله تعالى : لا تنال إلا بحجة العقل ، وذلك لأن ما عداها فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده ، وعدله ، فلو (استدللنا) بشي^١ منها على الله ، والحال هذه ، كنا مستدلين بفرع الشي^٢ على أصله ، وذلك لا يجوز ، بيان هذا : ان - الكتاب انما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب ، وذلك فرع على معرفة الله تعالى بتوحيده ، وعدله ، وأما السنة فلأنها انما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم ، وكذلك الحال في الاجماع ، لأنه أما أن يستند الى الكتاب في كونه حجة ، أو الى السنة ، وكلاهما فرعان على معرفة الله تعالى^(٤) .

(١) فصل المقالة فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد ضمن كتاب فلسفة

ابن رشد دار الافاق الجديدة بيروت ط ١ / ١٣٩٨ / ١٩٧٨ م ص ١٩ ، ٢٠ .

(٢) مقدمة الدكتور محمد رشاد سالم لكتاب: در^١ تعارض العقل والنقل لابن تيمية ص

(٣) قانون التأويل للغزالي ص ١٠ - ١١ طعزت الحسيني القاهرة ١٣٥٩ / ١٩٣٠ م

(٤) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٨٨ ، ٨٩ .

وفي مكان آخر ^{يقدر} يقهر بأن الاستدلال بالنصوص في باب الصفات غير ممكن ، لأن صحة السمع لا تعلم صحته إلا بعد العلم ^{بالله} بالله تعالى ، وإن له كمالا ، وأنه منزّه عن كل نقص ، فكيف يمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، وهل هذا إلا استدلال بالفرع على الأصل . (١)

ويقول الغزالي والجويني : وإن كان مضمون الشرع المتصل بنا مخالفا لقضية العقل ، فهو مردود قطعا ، بأن الشرع لا يخالف العقل ، وظواهر أحاديث التشبيه أكثرها غير صحيحة والصحيح منها ليس بقاطع ، بل هو قابل للتأويل (٢) .

يقول الأستاذ محمد الجلند : في بيان رأى الغزالي في المسألة : الأصل الذى بنى عليه الغزالي . . . قانونه في التأويل : هو أن العقل أصل في اثبات الشرع ، فإذا عارضه ظاهر نقلي ، فعليه أن يتأوله ، إلى ما يوافق مقتضى العقل ، ولا يرد برهان العقل أصلا . (٣)

ومن النصوص ، التى تتعارض مع الأدلة العقلية بقول المتكلمون : أما أن نفرض علمها إلى الله تعالى كما هو مذهب السلف - في ظنهم - وأما أن تؤول كما هو مذهب المؤوليين .

ومن أشهر علماء الكلام الذين شغبوا بهذه الشبهة - شبهة تقديم العقل على النقل - أبو عبد الله الرازى فقد قال ما نصه : اعلم أن الدلائل القطعية العقلية ، إذا قامت على ثبوت شيء ، ثم وجدنا أدلة عقلية يشعر ظاهرها بخلاف ذلك ، فهناك لا يخلو الحال من أحد أمور أربعة :

أما أن يصدق مقتضى العقل والنقل ، فيلزم تصديق النقيضين وهو محال ،

-
- (١) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ، ص ٨٨ ، ٨٩ .
 (٢) الارشاد للجويني ص ٣٦٠ ط الخانجي ١٣٦٩ / ١٩٥٠ م ، الاقتصاد فى الاعتقاد للغزالي ص ٩٥ ط المطبعة الأدبية .
 (٣) الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل للأستاذ محمد الحلند ص ٥٣ .

واما أن يبطل ، فيلزم تكذيب النقيضين ، وهو محال ،
واما أن يصدق الظواهر النقلية ، ويكذب الظواهر العقلية ، وذلك باطل ، لأنه
لا يمكننا أن نعرف صحة الظواهر النقلية ، إلا اذا عرفنا بالدلائل العقلية اثبات العانع
وصفاته ، وكيفية دلالة المعجزة على صدق الرسول (صلعم) وظهور المعجزات على محمد
(صلعم) ولو جوزنا القدح في الدلائل العقلية القطعية ، صار العقل متبهما غير مقبول
القول ، ولو كان كذلك لخرج أن يكون مقبول القول في هذه الأصول ، وإذا لم نشهد
هذه الأصول خرجت الدلائل النقلية عن كونها مفيدة فثبت أن القدح في العقل لتصحيح
النقل يقضي الى القدح في العقل والنقل معا وأنه باطل . ولما بطلت الأقسام الأربع
لم يبق إلا أن يقطع بقتضى الدلائل العقلية القاطعة (١) .

وحتى تكون أدلة الكتاب والسنة قطعية الدلالة يجب أن تتوفر فيها شروط عشرة
اشتراطها المتكلمون ، وتولى الرازي بيانها ، غير أن توفر هذه المقدمات العشر ، أمر
لا يتأتى ، لأن هذه الأمور العشرة كلها مظنونة ، وإذا كان المنتج ظنيا فما بالك بالنتيجة
وعلى ذلك فلا يمكن أن تنفذ الأدلة الشرعية القطع ، كما صرح بذلك الرازي حيث يقول :
الدليل اللفظي لا يفيد اليقين إلا عند تيقن أمور عشرة ، عصمة رواة مفردات تلك
الألفاظ ، واعرابها ، وتصريفها ، وعدم الاشتراك ، والمجاز ، والنقل ، والتخصيص
بالأشخاص والأزمنة ، وعدم الأضرار ، والتأخير والتقديم ، والنسخ ، وعدم المعارض العقلي
الذى لو كان لرجح عليه ان ترجيح النقل على العقل ^{يقضي} : ^{يقضي} القدح في العقل المستلزم
للقدح في النقل لافتقاره اليه وانتفاء هذه الاحتمالات العشرة ، مظنون ، والموقوف على

(١) أساس التقديس للرازي ص ١٧٢ - ١٧٣ ط مصطفى الحلبي القاهرة ١٣٥٤ هـ /
١٩٣٥ م ، المطالب العالية مخطوط بدار الكتب ص ٣١٠ ومحصل أفكار المتقدمين
والتأخرين ص ٣١ ط الحسينية القاهرة ١٣٢٣ هـ ، ومعالج أصول الدين على
هامش الكتاب السابق ص ٣١ - ٣٢ ونهاية العقول مخطوط بدار الكتب رقم ٧٤٨
عقائد ، وانظر درة تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ٤ ، ٥ ، ٦ .

المظنون مظنون ، والظن لا يكتفى به في الأصول (١) .

وأما الاستدلال بخبر الواحد في العقائد فقد قال إمام الحرمين الجويني ، في بيان عدم الاحتجاج بخبر الواحد : وأما الأحاديث التي يتسكون بها فأحاد لا تغني عن العلم ، ولو اضرنا عن جميعها لكان سائفاً لكن نوصي* إلى تأويل ما ورد منها فسي الصحاح فمن ذلك حديث النزول (٢) .

وإدعى المتكلمون أن الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر الواحد ، فإن ذلك ليس دليلاً على القطع بصحته ، والإنسان فيه مخير ، إن شاء تأوله ، وإن شاء فوض معناه إلى الله . يقول الجويني : إن الأمة لو اجتمعت على العمل بخبر من أخبار الآحاد ، فاجتماعهم على العمل به لا يوجب القطع بصحته ، ويقول أيضاً :

إذا ثبت عندك حديث بها ثبت به أخبار الآحاد ، كنت بالخيار في تأويله (٣) .

ويقول الباقلاني : خبر الآحاد لا يوجب العلم على ما وصفنا أولاً ، ولكن يوجب العمل ، إن كان ناقله عدلاً ، ولم يعارضه ما هو أقوى منه على حد ما نذهب إليه (٤) .

خلاصة هذا الدليل :

=====

أرى أن خلاصة هذه الحجة هي :

- ١ - أن سبب تقديم العقل على النقل هو كونه أصلاً للنقل .
- ٢ - أن نصوص الكتاب والسنة حتى ولو كانت متواترة فإن دلالتها ظنية لا تفيد القطع واليقين .

- (١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣١ ، الأربعين في أصول الدين ص ٤٦٤ ط ١ حيد آباد الهند ١٣٥٣ هـ وقد شرح في هذا الأخير القدمات العشر وظل عدم كونها قطعية من وجهة نظره ، لكن ابن تيمية قد رد عليه وبين غلطه فيما ظن . تقديم وتعليق د . علي سامي النشار .
- (٢) الإرشاد للجويني ص ١٦١ نشر مكتبة الخانجي ، والشامل له أيضاً ص ٥٥٧ ، ٥٥٨ .
- (٣) الشامل للجويني ص ٥٥٨ ، ٥٧٠ .
- (٤) التمهيد للباقلاني ص ١٦٤ ، لجنة التأليف والترجمة والنشر سنة ١٣٦٦ هـ .

٣ - خبر الآحاد لا يعتمد عليه في العقائد ، ولهذه الأمور الثلاثة أوجبوا تقديم العقل على النقل .

والواقع أنهم كما ترى ، قد جردوا النصوص سواء كانت متواترة ، أو من أخصسار الآحاد من أن تكون حجة يعتمد بها ، وأن ما يصح الاعتماد عليه والاحتجاج به هو دليل العقل ، فان ساند دليل النقل فيها ونعمت ، وان خالفه فالعبرة بدليل العقل فيما يتعلق بالعقائد أو الأصول كما يسمونها . . هذا حسب ما زعموه .

المبحث التاسع :

(الرد على الشبهة الأولى)

تصدى السلف للرد على هذه الشبهة ، وبينوا زيفها ، وطلانها ، ونقضوها على أصحابها ، وسوف نعرف من مناقشة العلماء لهذه الشبهة صدق ما وجهوه لها من نقد ، لكن قبل أن نتعرض لمناقشتها أرى أن أبين أن المتكلمين من جهة ومعتزلة وأشاعرة - اعني متأخريهم - خاصة ، قد بنوا قاعدة تقديم العقل على النقل على مقدمات ثلاث وهي :

الأولى : ثبوت التعارض بين الدليل النقلي والعقلي .

الثانية : انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة التي هي :

أ () أما أن يجمع بينهما - أي الدليل النقلي والعقلي وهو محال لأنه

جمع بين النقيضين .

ب () وأما أن يردّا جميعا .

ج () وأما أن يقدم النقل على العقل وهو محال لأن العقل أصل النقل .

د () وأما أن يقدم المعقول على المنقول ، وهو الواجب عندهم .

الثالثة : بطلان الأقسام الثلاثة الأولى من الاحتمالات الأربعة ، وإذا بطلت هذه

الاحتمالات ، لم يبق إلا الاحتمال الرابع ، وهو تقديم المعقول على المنقول (١) .

وقد وجه شيخ الاسلام ابن تيمية النقض الى مقدمات هذه الشبهة التي جعلوها

قاعدة ، تحب مراعاتها عند الاستدلال وتوجه على ضوئها الأدلة وحكم بطلانها ، وبين أن

القاعدة عرضت بطريقة غير صحيحة ، وكان يجب أن تعرض على النحو التالي :

(١) درر تعارض العقل والنقل ص ٤ ، ص ٧٨ ومختصر الصواعق ج ١ ص ١٣٠ .

إذا تعارض دليلان سواء كانا سمعيين ، أو عقليين ، أو أحدهما سمعيا ، والآخر عقليا ، فالواجب أن يقال : أما أن يكون الدليلان قطعيين ، أو يكونا ظنيين ، أو يكون أحدهما قطعيا ، والآخر ظنيا . ففي الحالة الأولى ، وهي كون الدليلين قطعيين فلا يجوز تعارضهما ، سواء كانا عقليين أو سمعيين ، أو أحدهما عقليا والآخر سمعيا ، ولا يتصور إمكان التعارض بينهما أصلا ، لاستحالته ، وعندئذ فلو تعارض دليلان قطعيان وأحدهما يناقض مدلول الآخر للزم الجمع بين النقيضين ، وهو محال ، فلا بد من أن يكون الدليلان ، أو أحدهما غير قطعي ، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين

وفي الحالة الثانية وهي ما إذا كان الدليلان ظنيين فانه يمار الى طلب ترجيح أحدهما فأيهما ترجح ، كان هو المقدم ، سواء كان سمعيا أو عقليا .

وفي الحالة الثالثة : وهو ما إذا كان ^{الله} أحد الدليلين قطعيا والآخر ظنيا ، فانه يجب تقديم القطعي على الظني ، سواء كان هو السمي ، أو العقلي باتفاق العقلاء ، فان الظن لا يرفع اليقين ^(١) ولا جواب عن هذا ، إلا إذا قيل : الدليل السمي لا يكون قطعيا ، وعلى فرض قبولنا لهذا الفرض ، فانه لا ينفع ان الواجب على هذا التقديم ، تقديم القطعي لكونه قطعيا لا لكونه عقليا ، ولا لكونه أصلا للسمع ، خلافا للمتكلمين الذين جعلوا عدتهم في التقديم كون العقل أصلا للسمع ، مع أن دعوى أن السمع لا يكون قطعيا دونه خسر القتاد .

وعلى هذا يمتنع انحصار القسمة في الأقسام الأربعة التي شغب بها المتكلمون وتولى الرازي تقريرها لأن حصرها مبني على إمكان التعارض بين الدليلين العقلي والسمعي وضع تقديم السمع على العقل مطلقا . ^(٢)

ودعوى أنه يمتنع تقديم المنقول على المعقول مطلقا ليس صحيحا على الإطلاق ، إذ

(١) د ر تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٢٨ - ٢٩ ، ومختصر الصواعق ج ١ ص ١٣٠

(٢) نفس المصدر السابق ج ١ ص ٨٢ ، مختصر الصواعق ج ١ ص ١٣١ .

من الممكن أن يقال : يقدم العقلي تارة ، والسمعي أخرى ، فأيهما كان قطعياً قسّم ، وإن كانا جميعاً قطعيين امتنع التعارض ، وإن كانا ظنيين ، فالراجح هو المقدم ، فدعوى المدعي أنه لا بد من تقديم العقلي مطلقاً ، أو السمي مطلقاً ، أو الجمع بين النقيضين ، أو رفع النقيضين دعوى باطلة ، بل هناك قسم ليس من هذه الأقسام ، كما ذكرناه ، بل هو الحق الذي لا ريب فيه . وهذا يتضح بطلان المقدمة الثالثة^(١) التي هي إبطال الأقسام الثلاثة ، ووجوب تقديم العقل فقط .

أما قولهم : أنه إذا قسّم الدليل النقلى كان طعننا في أصله الذي هو العقل ، فيكون ذلك طعننا في النقل والعقل معاً ، فغير سليم أيضاً : ذلك لأن قولهم : إن العقل أصل للنقل إن أرادناه : أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر ، أو أصل في علمنا بصحته . فالأول لا يقوله عاقل ، لأن ما هو ثابت في نفس الأمر ، بالسمع أو بغيره هو ثابت ^{سواء} ~~بغيره~~ ^{بغيره} بالعقل أو بغير العقل ثبوته ، أولم تعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره ، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم ، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها^(٢) فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه

وأما أن أريد بأن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ، ودليل لنا على صحته فهذا هو الذي أرادوه ولكن فيه أجمال يحتاج إلى تفصيل :

فإن قصد بالعقل هنا - أعني المقدم على النقل عندهم - الغريزة التي فيها ، فهذا المعنى يمتنع إرادته لأن تلك الغريزة ليست علماً يتصور أن يعارض النقل ، لكنهما شرط في كل علم عقلي أو سمعي كالحياة ، وما كان شرطاً في الشيء امتنع أن يعارضه^{فيه} ، وهي أيضاً شرط في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال^(٣) .

(١) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٨٧ ومختصر الصواعق المرسلة ص ١٣٠ - ١٣١ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٨٧ ، ومختصر الصواعق ج ١ ص ١٣١ .

(٣) نفس المصدر ص ٨٩ .

وبقي الاحتمال الثالث وهو : ما اذا أريد بالعقل الذى هو دليل السمع وأصله ، المعرفة الحاصلة بالعقل - بمعنى أن المعارف العقلية دلت على صحة السمع - ولا شك أن هذا المعنى هو المراد للمتكلمين ، عندما يقولون : العقل أصل النقل . والجواب عن ذلك ان المعارف العقلية اكثر من أن تحصر ، وليس كل المعلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله أرسله مثل اثبات الصانع وهذا الذى يمكن أن يقال عنه انه أصل للسمع لكونه دل على صحته ، دون ما عداه من العقليات . واذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل ، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها ولا بمعنى الدلالة على صحته ، وحينئذ فاذا كان المعارض للسمع من المعقولات ، مالا يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع . . . لأن القدح في بعض العقليات ليس قدحاً في جميعها ، كما أنه ليس القدح في بعض السمعية قدحاً في جميعها فلا يلزم من صحة المعقولات التي تنهى عليها معرفتنا بالسمع صحة غيرها من المعقولات ، ولا من فساد هذه فساد تلك ، فكيف يقال : انه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع ، ؟ ومن قال بذلك فقد جعل المعقولات كلها نوعاً واحداً متاثلاً في الصحة ، أو الفساد ، ومعلوم أن السمع انما يستلزم صحة بعضها الملازم له لا صحة البعض المنافي له ، فثبت أنه لا يلزم من تقديم السمع على ما يقال انه معقولات في الجملة القدح في أصله ^(١) ، وأن ما كان أصلاً للنقل من المعقولات ، وهو ما استدل به على وجود الصانع وصدق الرسول : لا يختلف مع ما جاء به الكتاب والسنة من آيات الصفات والمعاد . . . لأن الحجج السمعية مطابقة للمعقول ، والسمع الصحيح لا ينفك عن العقل الصريح بل هما صنوان وصل الله بينهما فالكتاب المنزل والعقل المدرك حجة الله على خلقه وكتابه هو الحجة العظمى ، فهو الذى عرفناه ولم يكن لمقولنا سبيل الى استقلالها بأدراكه ^(٢)

(١) نفس المصدر ص ٩٠ - ٩١ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٩٢ - ٩٣ .

والسمعية مطلوبة باثبات الصانع وقدرته وتصديق رسوله ، وليس فيها ما يناقض هذه الأصول العقلية التي بها يعلم السمع ، بل الذي في السمع يوافق هذه الأصول ، بل ان في السمع من بيان الأدلة العقلية على اثبات الصانع ودلائل ربهية ، وقدرته وبيان آيات الرسول ، ودلائل صدقه أضعاف ما يوجد في كلام النظار ، وليس فيه ما يناقض الأدلة العقلية ، التي يعلم بها وجود الصانع وصدق الرسول . عكس ما يزعمه المتكلمون من أن طريقتهم المشهورة في اثبات الصانع تتعارض مع نصوص الصفات .

وهذا يظهر فساد المقدمات الثلاث التي بنوا عليها تقديم آرائهم على كلام الله ورسوله ^(١) . وأنه ليس فيها يعارض السمع شيء من المعقولات التي يتوقف السمع عليها ، وأن كل ما عارض السمع - ما يسمى معقولا - ليس أصلا للسمع يتوقف العلم بصحة السمع عليه ، فلا يكون القدح في شيء من المعقولات قدحا في أصل السمع ^(٢) ، بمعنى أن ما خالف النقل لا يتوقف عليه صحة السمعية ، فلا يكون أصلا للنقل ، وما كان أصلا للنقل لم يختلف مع النقل ، فتبين أنه ليس هناك معقولات يكون القدح فيها قدحا في أصل النقل . ومن جهة أخرى : فهناك طرق عقلية أخرى ^(٣) لا تثبات الصانع ، وصدق الرسول لا تتعارض مع الأدلة النقلية ، عكس الطريقة التي سلكها المتكلمون ، والتي هي طريقة : حدوث الأجسام وطريق امكانها ، وطريق امكان صفاتها ، وطريق حدوث صفاتها . فانه لا يتوقف عليها صحة السمعية ، فلا تكون أصلا للنقل ، فلا يكون القدح فيها قدحا في السمعية ، ومحققو طوائف النفاة وأنضمهم مقرون بأن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق فيما يتعلق باثبات الصانع ، ولم يعتمدوا على طريقة مأخوذة عن الأنبياء . أما الطسرق العقلية الأخرى التي يستدل بها على اثبات ^(٣) الصانع فمنها : النظر في الآيات الكونية ،

(١) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٩١ .

(٢) نفس المصدر السابق ص ٩١ .

(٣) نفس المصدر السابق ص ٩٧ ، ١٠٣ .

ودليل العناية ، ودليل الاحكام والالتقان وكل هذه الطرق طرق عقلية لا تتعارض مع الأدلة النقلية ، بل بالعكس قد دل عليها القرآن ودعا اليها . واستدل بها كثير من النظار .

ولقد استدل أبو الحسن الأشعري على اثبات الصانع بالأطوار التي يمر بها الجنين حتى يتكامل ، وهي طريقة عقلية صحيحة واضحة توافق منهج القرآن . وبهذه الطريقة استدل غير واحد من أهل العلم^(١) فثبت بهذا أن هناك طرقاً عقلية تتفق مع الأدلة النقلية ولا تعارضها . وجمهور الخلق يعترفون بأن المعرفة بالصانع وصدق الرسول ليس متوقفاً على ما يدعيه بعضهم ، من العقلية المخالفة للسمع ، والواضعون لهذا القانون كالرازي وغيره معترفون بأن العلم بصدق الرسول لا يتوقف على العقلية المعارضة له^(٢) ، ثم لو رجعنا الى القول بأن اثبات الصانع أمر فطري ، اضطرارى ، لا يحتاج الى نظر عقلي لوجدنا أنه قول صحيح تؤيده الأدلة فقد قال رسول الله (صلعم) كل مولود يولد على الفطرة^(٣) . ويقول أبو هريرة - راوى الحديث - اقرأوا ان شئتم : (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله)^(٤) ، والفطرة هي الاسلام^(٥) . فمعرفة الرب أمر مركبـوز في نفس كل مولود ، والقول بأن اثبات الصانع أمر فطري ذهب اليه كثير من المحققين ، حتى من أئمة الكلام أنفسهم . فقد استدل الرازي على أن الفطرة تحكم بوجود الخالق بقوله تعالى (ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله)^(٦) ، ويقول الغزالي : ووجود الله وقدرته وعلمه وسائر صفاته ، يشهد له بالضرورة كل ما نشاهده ، وندركه بالحواس الظاهرة والباطنة ، . . أظهر الموحودات وأجلها هو الله تعالى فهو قد استدل على

(١) للمع الأشعري تحقيق د . حمود غرابه ص ١٧ - ١٨ مطبعة مصرية ، شركة مصرية

مساهمة مصرية سنة ١٩٥٥ . وشرح الطحاوية ص ٢٨٢ ٢

(٢) د ر تعارض العقل والنقل ص ٩٢ .

(٣) صحيح البخارى : كتاب التفسير ج ٦ ص ٢٠ ط . دار الفكر ، وصحيح مسلم ج ٨

ص ٥٢ باب النور ومنه الامام احمد عن الأسود بن سريع ج ٤ ص ٢٤

(٤) سورة الروم اية ٣٠ .

(٥) صحيح البخارى ج ٦ ص ٢٠ ، رسالة ابن تيمية في الكلام على الفطرة ج ٢ ص ٣٢٣

قال وقاله ابو هريرة وابن شهاب ومجاهد ، شفاء العليل لابن القيم ص ٣٨١ وما بعد ها .

(٦) التفسير الكبير للرازي ج ٢ ص ١١٤ - ١١٥ طبع عبد الرحمن محمد القاهرة ١٣٥٧ هـ

(٧) احيا علم الداء للغزالي ج ٤ ص ٣١٢ .

أن وجود الله وصفاته أمر فطري . ويقول الشهرستاني : فما عدت هذه المسألة — من النظريات التي يقوم عليها برهان فان الفطرة السليمة الانسانية شهدت بضرورة فطرتها ، وهدية فكرتها ، على صانع حكيم عالم قدير (أني الله شك فاطر السموات والأرض ، ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض ليقولن الله) . ولهذا لم يرد التكليف بمعرفة وجود الصانع وانما ورد بمعرفة التوحيد ، ونفي الشرك (١) .

إذا فهو لا* الذين وضعوا هذا القانون — أعني وحب تقديم العقل على النقل — معترفون بأن العلم بالصانع وصدق الرسول ، ليس متوقفا على ما يدعونه من العقليات المخالفة للسمع . بل ان دليل الفطرة هذا الذي ذكرناه ، مطبوع في النفس طبعاً ، لا يمكن انكاره ، ولذلك فقد ذهب اليه كثير من العلماء قديما وحديثا ، وممن ذهب الى ذلك اخوان الصفا* ، مع تلوث عقيدتهم (٢) ، وعبد الملك بن عبد الله اسد الطوفي من قدام* المتكلمين (٣) ، والراغب الأصفهاني (٤) وأبو المعين النسفي الماتريدي (٥) ، واستمر الأخذ بهذا الدليل البديهي حتى عصرنا الحاضر ان نجد أن اثنين من الفلاسفة يقولان بذهب الفطرة ، فديكارت يقول : ان الدليل على وجود الله مرجعه الى فكرة مغروسة في النفس سابقة على التفكير ، هذه الفكرة هي الله ، فلا يبقى ما يقال بعد ذلك الا أن هذه الفكرة ولدت ووحدت معي منذ خلقت ، كما ولدت الفكرة التي لدى عن نفسي ، والحق انه لا ينبغي أن نعجب أن الله حين خلقني غرس في هذه الفكرة لكي تكون علامة للصانع مطبوعة في صنعته (٦) ، وانتقد كانت

(١) نهاية الاقدام للشهرستاني — تحقيق الفرد جيوم — مطبعة اكسفورد سنة ١٩٣١م

ص ١٢٤ ، ١٢٥ فضل هذا الدليل على دليل المتكلمين .

(٢) إخوان الصفا* للدكتور عمر فروخ بيروت ١٩٤٥م ص ٧٢ ، اخوان الصفا* للدكتور

جبور عبد النور دار المعارف بمصر ١٩٦١م ص ٣٥ .

(٣) الرازي وآراءه الكلامية — صالح الزرگان ص ١٨٣ .

(٤) در* تعارض العقل والنقل لابن تيمية ص ٩٢ .

(٥) بحر الكلام لأبي المعين النسفي ص ١٠ — ١١ مطبعة كردستان العلمية ١٣٢٩ /

١٩١١م بمصر .

(٦) التأملات في الفلسفة الأولى لديكارت ترجمة الدكتور عثمان امين مكتبة الأنجلو

المصرية ١٩٥١م ص ١٥٥ .

الدليل الوجودي الذي سلكه الفلاسفة وبعض المتكلمين : ومضمونه الاستدلال على وجود الموجود الكامل بمجرد تحليل معنى الوجود ، وانتقد دليل المتكلمين المبني على الاستدلال بالحوادث ، واعتزى على الدليل المبني على وجود النظام في الكون وهو ما يعرف بدليل الاثبات والاحكام - بعدة اعتراضات وبعد أن انتقد هذه الأدلة ، أقام مكانها أساساً أخلاقياً ، بني عليه وجود الله ، وهذا الأساس الأخلاقي فطري في النفس الانسانية^(١) . وإذا كان الاقرار بالاعتراف بالخالق فطري ، ضروري في نفوس الناس ، وان كان بعض الناس قد يحصل له ما يفسد فطرته ، حتى يحتاج الى نظر يحصل له به المعرفة ، كذلك فان العلم بمدق الرسول عند ظهور المعجزات ، التي تحدى الخلق بمعارضتها ، أمر معلوم بالا ضطرار^(٢) ، ومن أعظم المعجزات الدالة على صدقه (صلعم) القرآن العظيم الذي أعجز^{عجز} العرب مع فصاحتهم وبلاغتهم عن الاتيان بحسوة من مثله ، وورد التحدى لهم بذلك . في الكتاب العزيز في أكثر من موضع . اذا كان الأمر كذلك فقد بطلت هذه الشبهة .

ودعوى أن معرفة الله واجبة ولا طريق اليها الا بالنظر فان هذا القول انما اشتهر في الأمة عن المعتزلة ونحوهم ، ثم قال ابن الأشعري كبقية بقيت عليه من الاعتزال ، ودخل في هذا القول طوائف من أصحاب الأئمة الأربعة كالقاضي أبي يعلى والنباهه وقد ذكر أبو اسحاق الاسفراييني لأبي الحسن الأشعري وأصحابه رأيين في المسألة لكن يمكن الرد على هذه الدعوى : بأن معرفة الله فطرية ، يحصل بها الانسان من

(١) تاريخ الفلسفة الحديثة ليويسف كرم دار المعارف بمصر ١٩٥٧ م ص ٢٣٧ - ٢٤٦

وقصة الفلسفة الحديثة للأستاذين احمد امين ، وزكي نجيب محمود ص ٢٩٦ -

٣٠٢ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ص ٩٢ .

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ٢ ص ٣٤٦ - ٣٤٧ رسالة في الكلام على

الفطرة .

نفسه ضرورة وقد ثبت في صحيح مسلم : عن عياض بن حماد عن النبي (صلعم) فيما يروى عن ربه تبارك وتعالى " ألا ان ربي أمرني أن أعلمكم ما جهلتم ما علمني يومى هذا . . . واني خلقت عبادى حنفاً كلهم فاجتالتهم الشياطين عن دينهم ، وحرمت عليهم ما أحللت لهم ، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطانا . . . الحديث ^(١) ، فهذا صريح في أن الله خلق العباد على الحنيفية ، وان الشياطين اجتالتهم بعد ذلك ، اذا فالشرك حادث طارىء ، وليس هو الأصل ^(٢) . ، ومثل الحديث السابق ، ما رواه الامام أحمد في مسنده عن الأسود بن سريح وفيه أن رسول الله (صلعم) بحث سرية فأفضى بهم القتل الى الذرية فقال لهم النبي (صلعم) : ما حطكم على قتل الذرية ؟ قالوا : يا رسول الله ألبسوا أولاد المشركين ؟ قال : أوليس خياركم أولاد المشركين ؟ ثم قام (صلعم) خطيباً فقال : ألا ان كل مولود يولد على الفطرة حتى يعرب عنه لسانه . . . فخطبته لهمم بهذا الحديث عقيب نهيه لهم عن قتل أولاد المشركين ، وقوله لهم : أوليس خياركم أولاد المشركين ، نصر أنه أراد بهم ، ولدوا غير كفار ، ثم الكفر طراً بعد ذلك ^(٣) . . . والى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طباع البشر الاشارة بقوله تعالى (واذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم . . . وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى اشهدنا . . . الآية ^(٤) .) فالفطرة مركوز فيها معرفته سبحانه ، وهكذا باب التوحيد واثبات صفات الرب ، فان نسي الفطر الاقرار بالكمال المطلق الذى لا نقى فيه للخالق ، ولكن معرفة هذا الكمال على وجه التفصيل ما ينوقف على الرسل وكذلك تنزيهه عن النقائص ، والعيوب هو أمر مستقر في فطر

-
- (١) صحيح مسلم ج ٨ ص ١٥٩ طبعة دار الفكر .
 (٢) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ٢ ص ٣٤٥ من رسالة في الكلام على الفطرة شرح الطحاوية ص ٢٧٢ .
 (٣) شفاء العليل لابن القيم مطابع دار الكتاب العربي بمصر القاهرة ص ٣٨٢ - ٣٨٣
 سند الامام احمد ج ٤ ص ٢٤
 (٤) نفس المصدر ص ٣٨٣ .
 (٥) سورة الاعراف آية : ١٧٢ .

الخلاقي ، خلافا لمن قال من المتكلمين انه لم يقم دليل عقلي على تنزيهه عن النقائص ،
وانما علم بالا جماع ، فليس في العقول أبين ولا أحلى من معرفتها بكمال خالق هذا العالم
وتنزيهه عن العيوب والنقائص ، وحاشا الرسل لتذكره بهذه المعرفة وتفصلها . فالرسل
تذكرها في الفطر وتفصله وتبينه ، ولهذا كان العقل الصريح موافقا للنقل الصحيح ،
والشرعة مطابقة للفطرة ، يتصادقان ، ولا يتعارضان ، خلافا لمن قال اذا تعارض العقل
والوحي ، قد منا العقل على الوحي ، وبهذا تسقط دعوى أن معرفة الله واجبة بالنظر ، وان
كان بعض الناس قد يحصل له من الشبه ما يفسد فطرته ، حتى يحتاج الى نظر يحصل له به
المعرفة^(١) ، واذن قد بطل هذا الادعاء ، وثبت ان ما يتوقف السمع على صحته من العقليات
لا يتعارض مع النقل ، وثبت أن طرق الاستدلال على معرفة الصانع ، ومعرفة صدق رسوله
(صلعم) لا تنحصر فيما حده المتكلمون باعترافهم أنفسهم ، بطلت دعوى وجوب تقديم
العقل على النقل مطلقا . ثم انه يمكن عكس الدليل هكذا : اذا تعارض الشرع والعقل ،
وجب تقديم الشرع لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به ، ومن ضرورة تصديقه له قبول
خبره ، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به ، ولا العلم يصدق الشرع موقوف على كل
ما يخبر به العقل ، وهذا اذا قيل ، كان أوجه من قولهم ، لأن العقل يدل على صدق
الرسول فيما أخبر به ، وضاعته فيما أمر ، والعقل أيضا يدل على صدق الرسول دلالة عامة
مطلقة ، ولا يدل على صدق قضايا نفسه دلالة عامة . .

مثال ذلك العامي اذا علم عين المفتي ، ودل غيره عليه ، وبين له أنه عالم مفت
ثم اختلف العامي الدال ، والمفتي ، وحب على المستفتي أن يقدم قول المفتي ، فان قال
له العامي : أنا الأصل في علمك بأنه مفت ، فاذا قدمت قوله على قلبي عند التعارض ،
قد حث في الأصل ، الذي به علمت أنه مفت ، قال له المستفتي : أنت لما شهدت بأنه مفت

(١) شفاء العليل لابن القيم ص ٤٠٤ ، ورسالة في الكلام على الفطرة ضمن مجموعة
الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ٢ ص ٣٤٥ .

ودلت على ذلك ، شهدت بوجوب تقليد دون تقليدك ، كما شهد به دليلك وموافقتي لك في هذا العلم المعين ، لا يستلزم اني اوافقك في العلم بأعيان المسائل ، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي ، الذي هو أعلم منك لا يستلزم خطأك في علمك بأنك مفت ، . . . وكذا فيما اذا شهد الناس لرجل بالطب دونهم ، ثم تنازع الشهود والمشهود له في ذلك وجب تقديم قول المشهود له ، فلو قالوا : نحن شهدنا لك وشهادتنا ثبتت أهليتك ، فتقديم قولك علينا والرجوع اليك دوننا يقدح في الأصل الذي ثبت به قولك . قيل لهم : أنتم شهدتم بما علمتم من أنه من أهل العلم بالطب دونكم ، وان قوله في ذلك مقبول دون قولكم فلو قدم قولكم عليه لكان ذلك قدحا في شهادتكم ، وعلمكم بأنه أعلم منكم ، واخباركم بذلك لا ينافي بقول قوله دون قولكم ، ان يمكن اصابتكم في قولكم ، هو أعلم منا ، وخطأكم فسي قولكم : نحن أعلم ممن هو أعلم منا فيما ينازعنا فيه من المسائل التي هو أعلم بها منا ، بل خطؤكم في هذا أظهر .

وهذا يتضح أن عديم المعقول على الأدلة الشرعية مستنع متناقض ، أما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤلف ، فوجب الثاني دون الأول ، وذلك لأن كون الشيء معلوما بالعقل ، أو غير معلوم بالعقل ، ليس هو صفة لازمة لشيء من الأشياء ، بل هو من الأمور النسبية الاضافية فان زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله ، وقد يعلم الانسان فسي حال بعقله ما يجمله في وقت آخر أضف الى ذلك أن المسائل التي يقال أنه قد تعارض فيها العقل والشرع ما اضطرب فيه العقلاء ولم يتفقوا فيها على أن موجب العقل كذا ، بل كل من العقلاء يقول : ان العقل أثبت أو أوجب أو سوغ ، ما يقول الآخر : ان العقل نفاه ، أو أحاله ، أو منع منه ، بل قد آل الأمر بينهم الى التنازع فيما يقولون انه من العلوم الضرورية ، فيقول هذا : نحن نعلم بالضرورة العقلية ، ما يقول الآخر : انه غير معلوم بالضرورة العقلية . . . فلو قيل بتقديم العقل على الشرع ، وليست العقول شيئا واحدا بينها بنفسه ، ولا عليه دليل معلوم للناس ، بل فيها هذا الاختلاف والاضطراب ، لوجب أن يحال

الناس على شيء لا سبيل الى ثبوته ومعرفته ، ولا اتفاق للناس عليه ، أما الشرع فهو فسي نفسه قول الصادق ، وهذه صفة لازمة له ، ولهذا جاء التنزيل ببرد الناس عند التنازع^(١) . وهكذا فانه بالنقض والمعارضة تبطل شبهة المدعي بوجود تقديم العقل على النقل ويمكن تلخيص كل ما تقدم فيما يلي :

- ١ - ان اثبات الصانع ، وصدق الرسول (صلعم) فيما أخبر به من الضرورات التي لا تحتاج الى نظر عقلي أصلا .
- ٢ - على فرض أن ذلك واجب بالنظر العقلي كما يدعي بعض المتكلمين ، فان الأدلة العقلية على ذلك لا تنحصر فيما ساقه المتكلمون ، بل هناك أدلة عقلية كثيرة لا ثبات الصانع وصدق الرسالة ، دل عليها القرآن الكريم ، وكلها منتظمة متناسقة لا اختلاف فيها^١ بالاضافة الى أدلة عقلية أخرى ذكرها العقلاء ، لا ثبات الصانع سوى دليل المتكلمين الذي زعموا انه يتعارض مع الأدلة النقلية .
- ٣ - اذا كان الأمر كذلك فانه يتضح لنا اننا لسنا في حاجة لا ثبات الصانع وصدق الرسالة الى ما يسمى بدليل (الحدوث) وعندئذ لا يقال عنه أنه أصل للنقل لأن صحة السمعيات لا يتوقف عليه ، فلا يكون الطعن فيه طعنا في العقليات حتى يلزم منه الطعن في السمعيات .
- ٤ - ان الأدلة العقلية التي يتوقف السمع على صحتها لا تتعارض مع النقليات بل هي متطابقة متساندة ، لأن العقل الصريح لا يخالف السمع الصحيح .
- ٥ - انه يمكن معارضة هذا الدليل بأنه الواجب تقديم النقل على العقل ، لأن العقل مصدق للشرع ، ومن ضرورة تمديقه له قبول خبره ، وذلك كحكم الشاهد والمشهود له فانه يجب تقديم قول المشهود له على قول الشاهد فيما شهد له بأنه أعلم به منه .

(١) در٢ تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٣٨ - ١٤٨ ، مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ١٣٥ - ١٣٦ ، شرح الطحاوية ص ٢١٩ - ٢٢١ .

٦ - ان موجب العقل ، أو ما يقال انه تعارض فيه السمع والعقل ما اضطرب فيه العقلاء ولم يتفقوا فيه على أن موجب العقل كذا ، بل هم متناقضون في ذلك فان بعضهم يدعي بأن موجب العقل قد اثبت ما يدعي الآخر بأن موجب العقل قد أحاله ، فوجب تقديم السمع على المعقول لأن فيه العصمة من الاختلاف وذلك أمرنا .

٧ - ما ذكره ابن القيم : بأن الذين زعموا من قاصري العقل والسمع ان العقل يجب تقديمه على السمع عند التعارض انما أوتوا من جهلهم بحكم العقل ومقتضى السمع؛ فظنوا ما ليس بمعقول معقولا فهو في الحقيقة شبهات توهم أنه عقل صريح وليست كذلك ، أو من جهلهم بالسمع .

أ () اما بنسبتهم الى الرسول (صلعم) ما لم يقله .

ب () او نسبتهم اليه ما لم يرد به قوله .

ج () واما بعدم تفريقهم بين ما لا يدرك بالعقول فهذه أربعة أمور أوجبت لهم ظن التعارض بين السمع والعقل (١) .

وقد ذكر العلماء أدلة كثيرة في الرد على القائلين بوجوب تقديم العقل على النقل ، لعل من أبرزهم في ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية حيث رد هذه الشبهة من وجوه عديدة بلغت أربعة وأربعين وجها وذلك في كتابه العظيم در تعارض العقل والنقل ، وتابعه على ذلك ابن القيم في كتابه الصواعق المرسلة ولعل فيما ذكر غنية عما عداه (٢) .

(١) در تعارض العقل والنقل لابن تيمية ، مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ج ١ ص ١٢٩ وما بعدها .

شرح الطحاوية لابن عبد العز الحنفي ص ٢١٩ - ٢٢١ ، الاعتصام للشاطبي ج ٢ ص ٣١٨ وما بعدها .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٩٣ .

البحث العاشر :

(الرد على دعوى المدعي)

بأن نصوص الكتاب والسنة ، لا تغيد علما يقينيا ، فلا يؤخذ بها في العقائد في حالة تعارضها مع دليل العقل ، سواء في ذلك المتواتر ، وغير المتواتر .
قسم المتكلمون الأخبار الى قسمين : متواتر ، وآحاد ، فالمتواتر وان كان قطعي السند لكنه غير قطعي الدلالة فان الأدلة اللفظية لا تغيد اليقين ، للاحتتمالات العشرة . التي أوردوها على النصوص^(١) والتي بها قد حوا في دلالة القرآن ، والسنة ، فيما يتعلق بالصفات ، أما الآحاد فانها لا تغيد العلم ، ولا يعمل بها في العقائد . لا من جهة طريقها ، ولا من جهة متنها . يقول ابن القيم :

وهذا سدوا على القلوب معرفة الرب تعالى واسماؤه وصفاته ، وأفعاله ، من جهة الرسول (صلعم) وأحالوا الناس على قضايا وهمية ، ومقدمات خيالية ، سموها : قواطع عقلية وبراهين نقلية ، وهي في التحقيق : (كسراب بقية يحسبه الظمان ماء ، حتى اذا جاء لم يجد شيئا ، ووحد الله عنده ، وفاء حسابه ، والله سريع الحساب) ، ومن العجب أنهم قدموها على نصوص الوحي ، وعزلوا لأجلها النصوص^(٢) ، فأقفر قلوبهم من الاهتداء بالنصوص ولم يظفروا بالعقول الصحيحة ، المؤيدة بالفطرة السليمة ، والنصوص النبوية ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فان هذا القول قول مبتدع : ومنقوض من عدة أوجه :

الوجه الأول : ان هذا القول ليس له أصل في مصادر الشريعة : الكتاب والسنة ، فلا يوجد فيهما ما يدل عليه .^(٣)

- (١) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ص ٣١ ط الحسينية القاهرة ١٣٢٣ . وكتاب أصول الدين بهامشه ص ٣١ - ٣٢ .
- (٢) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٣٢ - ٣٣٣ ، شرح الطحاوية ص ٣٩٨ ، ٣٩٩ . شرح النونية للدكتور محمد خليل هراس ج ١ ص ٢٧٨ ، ٣٥١ ، ج ٢ ص ٦٦٢ .
- (٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٦٥٨ .

الوجه الثاني : ان هذا القول : لم يقله أحد من السلف ، وعلى خلافه جمهور علماء الاسلام

بل ان هذا القول كما يقول ابن القيم : لم يعرف عن طائفة من طوائف بني آدم ، ولا طوائف المسلمين ولا طوائف ^{الزور} اليهود والنصارى ، ولا عن أحد من أهل الملل من قبل هؤلاء ، وذلك لظهور العلم بفساده ، فانه يقصدح فيما هو أظهر العلوم الضرورية لجميع الخلق (١) .

اذ أن مؤداه : أن السمعيات لا يحتج بها على العلم بحال . لأننا لا نعلم ثبوت ما أخبر به الرسول (صلعم) ، حتى نعلم انتفاؤه ما يعارضه ولا سبيل الى العلم بانتفاؤه المعارض مطلقا ، وأيضا فلا يلزم من انتفاؤه العلم بالمعارض ، العلم بانتفاؤه المعارض . . . وليس في عزل الوحي عن رتبته أبلغ من هذا (٢) .

الوجه الثالث : انه لو كان كلام الله ورسوله ، لا يفيد اليقين والعلم ، والعقل معارض له فأى حجة تقوم على المكلفين بالكتاب والرسول ، وهل هذا القول الا مناقض لإقامة حجة الله بكتابه من كل وجه (٣) .

الوجه الرابع : لو كانت الأدلة اللفظية لا تفيد اليقين ، وانما تفيد الظن غالبا ، لكان ما ما أخبر الله به عن أسمائه وصفاته واليوم الآخر . . . لا يفيد الا ظنا ، ولكان المؤمنون ان يظنون الا ظنا ، وما هم بمستيقنين ويكون قوله تعالى (وبالأخرة هم يوقنون) (٤) خبرا غير مطابق ، فإن عليهم بالأخرة انما استفادوه من الأدلة اللفظية ، لا سيما أن المتكلمين يصرحون بأن المعصاة

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٢٦ ، وشرح النونية للدكتور محمد خليل هراس

ج ٢ ص ٦٥٨ .

(٢) نفس المصدر ص ١١٥ .

(٣) نفس المصدر ص ١١٧ ، الموافقات للشطبي ج ٣ ص ١٥ .

(٤) سورة البقرة آية : ٤ .

انما علم بالنقل ، فاذا كان النقل لا يفيد يقينا لم يكن في الأمة من يوقن بالآخرة
اذ الأدلة العقلية لا مدخل لها فيها ، وكفى بهذا بطلانا وفسادا . (١)

الوجه الخامس : ان أصحاب هذا القانون الذين منعوا استفادة اليقين من كلام الله
ورسوله مضطربون في العقل الذي يعارض النقل ، أشد الاضطراب ، فكل فريق
يدعي أن العقل الصريح معه ، وان مخالفه خرجوا عن صريح المعقول . فبأي
عقل من هذه العقول المختلفة توزن اذا نصوص الكتاب والسنة ؟ والى معقول من
منهم نتحاكم عند الخصومة ؟ وكيف يتأتى أن تكون آراؤهم هذه أحكاما عقلية
صحيحة مع تناقضها ، واختلافها ؟ وهل يمكن أن يكون في الحق معقولان
مختلفان ؟ (٢)

اذا فهذه دعوى باطلة ، فالأدلة الشرعية يجب أن تكون هي الأصل ، ولا
تنافي قضائها المعقول . هذا من حيث الرد على قول القائل ان الأدلة اللفظية
لا تفيد اليقين ، وقد أفاض المحققون في الرد على هذه الدعوى فعلى من أراد
الاطلاع على ذلك ، أن يقف عليه فيما ذكرته من مصادر .

(١) مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ١١٨ - ١١٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٢٣ - ١٢٨ ، شرح النونية للهراش ج ٢ ص ٦٥٨ ، ٦٥٩
شرح الطحاوية ص ٣٩٩ .

المبحث الحادى عشر :

(الرد على من ادعى أن أخبار الآحاد لا تفيد العلم)

أما دعوى أن أخبار الآحاد لا تفيد العلم ، ولا يؤخذ بها في العقائد ، فهذه الدعوى باطلة من وجوه :

- ١ - ما ذكر في الوحيين الأول والثاني من أوجه بطلان دعوى المدعى بأن دلالة الأدلة اللفظية ظنية .
- ٢ - ان هذا القول - أعنى : قولهم ان خبر الآحاد ، لا يفيد علما ، ولا يعتد به في الأصول - مخالف لما ثبت بنص القرآن ، فقد جاءت عدة آيات بخلافه - وجوب الأخذ بخبر الآحاد ، وإفادته للعلم واليقين . فمن ذلك قوله تعالى (وما كان المؤمنون لينفروا كافة ، فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ، ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون) (١) . وقوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا . . الآية) (٢) وفي قراءة (فتبينوا) . ووجه الدلالة في الطائفة الأولى تقع على الواحد فما فوقه ، في اللغة .

قال في القاموس : الطائفة من الشيء : القطعة منه ، أو الواحد فصاعدا أو إلى الألف أو أقلها رجلان أو رجل فيكون بمعنى النفس (٣) ، قال محاهد : الطائفة : الرجل الواحد إلى الألف ، وروى عنه أيضا انه قال ، أقله رجل ، وقال عطاء : أقله رجلان (٤) .

-
- (١) سورة التوبة آية : ١٢٢ .
 - (٢) سورة الحجرات آية : ٦ .
 - (٣) القاموس المحيط ج ٣ ص ١٧٥ .
 - (٤) لسان العرب ج ١١ ص ١٣٠ .

وقال الطبري : الطائفة في لغة العرب : من الواحد الى ما بلغ من العدد (١)
وقد أفادت الآية : أن الطائفة تنذر قومها ، والانداز الاعلام بما يفيد العلم ، ويكون
بتبليغ العقيدة وغيرها مما حاسبه الشرع . قال الجصاص في الأحكام : في الآية دلالة على
لزوم خبر الواحد في الديانات وذلك لأن الطائفة لما كانت مأمورة بالانداز انتظم
فحوى الدلالة عليه من وجهين :

- ١ - الانذار يقتضي فعل المأمورية والألم يكن اندازا .
- ٢ - أمره أيانا بالحدز عند انداز الطائفة ، لأن معنى قوله (لعلهم يحذرون)
ليحذروا ، وذلك يتضمن لزوم العمل بخبر الواحد ، لأن الطائفة تقع على الواحد
فدلالتها ظاهرة . (٢)

أما الآية الثانية : فانها دلت بفهوم المخالفة على أن خبر الواحد العدل
يفيد صحة النقل ، لأن الله تعالى : لم يأمر بالتثبت عن خبر العدل ، ولو
كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبت حتى يحصل العلم ، فدل هذا وأمثاله على
أن خبر الواحد العدل يفيد العلم . (٣)

- ٣ - هذه الدعوى مخالفة للسنة من جهتين :
- أ (مخالفتها للسنة العطية الفعلية .
- ب (مخالفتها للسنة القولية .

فمن أمثلة مخالفتها للسنة القولية : ما ثبت عن النبي (صلعم) فسي
حديث معاذ حين بعثه الى اليمن حيث قال لمعاذ : انك تقدم على قوم أهل
كتاب فليكن أول ما تدعوهم اليه عبادة الله عز وجل . وفي رواية البخاري : ادعهم

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن للطبري ج ١١ ص ٧٠ .
(٢) محاسن التأويل للقاسمي ج ٨ ص ٣٢٩٩ .
(٣) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٩٤ ، أصول الفقه للشيخ محمد الأمين الشنقيطي
ص ١١٠ - ١١١ من مطبوعات الجامعة الاسلامية ورسالة وجوب الأخذ بحديث
الاحاد لمحمد ناصر الدين الألباني ص ١١ .

الى شهادة أن لا اله الا الله ، واني رسول الله ، فان هم أطاعوك لذلك فأعلمهم ان الله افترض عليهم خمس صلوات . . . الحديث (١) .

ففي كلتا الروايتين أمر النبي (صلعم) معاذاً ببلاغ العقيدة قبل غيرها من أحكام الشريعة الاسلامية . ففي الرواية الأولى : الأمر بعبادة الله وحده ، دون غيره ، وعبادة الله وحده هي صلب العقيدة وقطب رحاها ، ومن أجلها أنزل الله الكتب ، وأرسل الرسل ، وكذا الرواية الثانية فيها الأمر بالابتداء بالشهادة ، ومعرفة تعالى ، والشهادة ومعرفة الله ، هما أول باب يدخل المرء منه الى الاسلام ، فلو كان خبر الواحد لا يفيد العلم بصحة الخبر ، وكانت دلالة النصوص ظنية ، لم يكتف عليه الصلاة والسلام بإرسال معاذ وحده . (٢) .

وكان لا بد على رأى المتكلمين من ارسال عدد متواتر ، لا يتواطأ على الكذب ، بل لا بد من اضافة أدلة عقلية ، يستفاد منها العلم ، واليقين بجانب النصوص النقلية لكونها غير كافية في افادة اليقين في نظرهم .

أما مخالفتها للسنة العظيمة - عمل رسول الله (صلعم) وفعله - فهو أن رسول الله (صلعم) بعث ^{رسولاً} رسولاً إلى كل ملك من ملوك الأرض المجاورين لبلاد العرب ، وأمرهم بتعليم من أسلم شرائع الاسلام ، ومسائل العبادات ، والأحكام ، وصحة هؤلاء الرسل مشهورة بلا خلاف ، منقولة نقل الكواف ، فقد ألزم النبي (صلعم) كل ملك ووعيته قبول ما أخبرهم به الرسول الموجه نحوهم من شرائع دينهم ، ومحال أن يبعث اليهم رسول الله (صلعم) من لا تقوم عليهم الحجة بتبليغه ، ومن لا يلزمهم قبول ما علموه من القرآن وأحكام الدين . . . ان لو كان ذلك لكانت بعثتهم لهم فضلاً ، ولكان عليه السلام قائلاً للمسلمين : بعثت اليكم من لا يجب عليكم أن تقبلوا منه ما بلغكم عنى ، ومن حكمكم ان

(١) صحيح البخارى باب وجوب الزكاة ج ١ ص ١٠٨ .

(٢) رسالة وجوب الأخذ بحديث الآحاد ص ١١ .

أن لا تلتفتوا الى ما نقل الحكم عني^(١) ، وما قال قط مسلم انه كان حكم أهل اليمن أن يقولوا المعاذ ولعن بعثه (صلعم) الى كل ناحية معلما ومفتيا ومقرئا ، نعم أنت رسول رسول الله (صلعم) ، وعقد الايمان حق عندنا ، ولكن ما أفتيتنا به وعلمتناه عن النبي (صلعم) لا نقبله منك ولا نأخذه عنك . . . حتى يأتيانا لكل ذلك كواف وتواتر^(٢) . . . لأن خبر الآحاد لا تقوم به الحجة لكن لم يثبت أن أحدا منهم قال ذلك . فصح بهذا أن كل ما نقله الثقة عن الثقة مبلغا الى رسول الله (صلعم) . . . ففرز قبوله والاقرار به والتصديق به واعتقاده والتدين به^(٣) .

ونستنتج مما تقدم شيئين :

أ (ان خبر الآحاد يفيد العلم بصحة النقل .

ب (ان خبر الآحاد المنقول يفيد العلم واليقين ، والأ لا لم يكتف بمجرد الاخبار .

يقول ابن القيم : وقد كان رسول الله (صلعم) يرسل الواحد من أصحابه ، يبلغ عنه ، فتقوم الحجة على من بلغه وكذلك قامت حجة علينا ، بما بلغنا العدول الثقات من أقواله ، وأفعاله ، وسننه ، ولو لم يفد العلم لم تقم علينا بذلك حجة ، ولا على من بلغه واحد أو اثنان أو ثلاثة . . . أو دون عدد التواتر وهذا من أبطل الباطل . فيلزم من قال : ان أخبار رسول الله (صلعم) لا تفيد العلم أحد أمرين :

أما أن يقول : ان الرسول لم يبلغ غير القرآن ، وما رواه عنه عدد التواتر ، وما سوى ذلك لم تقم به حجة ولا تبليغ .

وأما أن يقول : ان الحجة والبلاغ حاصلان بما لا يوجب علما ، ولا يقتضي عملا ،

(١) الأحكام في أصول الأحكام لابي محمد علي بن حزم الأندلسي نشر زكريا علي يونس

ج ١ ص ٩٨ - ٩٩ .

(٢) نفس المصدر ج ١ ص ١٠١ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ١٠١ ، شرح الطحاوية ص ٣٩٩ - ٤٠٠ .

وإذا بطل هذان الأمران بطل القول بأن أخباره (صلعم) التي رواها الثقات المعدول الحفاظ ، وتلقته الأمة بالقبول لا تفيد علماً ، وهذا ظاهر لا خفاء به ^(١) .

ثم إذا نظرنا إلى ما ورد في السنة من نصوص الصفات ، نجد الرواية فيها منقسمة إلى أربعة أقسام :

أحدها : متواتر لفظاً ومعنى .

الثاني : أخبار متواترة معنى وإن لم تتواتر بلفظ واحد ، بمعنى أن ألفاظها كلها تتوارد على معنى واحد .

الثالث : أخبار مستفيضة متلقات بالقبول بين الأمة .

الرابع : أخبار أحاد مروية بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط عن مثله حتى تنتهي إلى رسول الله (صلعم) . وسوف يكون كلامي عن الثلاثة الأخيرة ، لأنها هي التي يكثر النفاة حولها الجدل ، ويدعون بأنها لا تفيد العلم واليقين في باب الاعتقاد .

١ - فأما المتواتر معنى ، فقد جاءت النصوص فيه بألفاظ واضحة الدلالة على المعنى المقصود منها ، بحيث يستفاد من مجموع رواياتها ، القطع واليقين . مثال ذلك النصوص الواردة في إثبات استوائه تعالى على عرشه ، وعلوه فوق خلقه . فقد جاءت النصوص في ذلك بعبارات متنوعة ، من وجوه متعددة وكلها تفيد أمّا نص ، أو ما هو ظاهر في أنه تعالى فوق كل شيء . وقد بلغت النصوص في ذلك حد التواتر المعنوي ، وإن لم تتواتر بلفظ واحد ، ما يعلم بالاضطرار أن الرسول (صلعم) بها ، كما يعلم بالاضطرار أنه حاشا بالتوحيد ، وفرائض الإسلام . ما يجعل التواطؤ على الكذب في مثلها ممنوعاً عمداً أو سهواً ، ولذلك فهي

تفيد العلم واليقين^(١) . وكل عالم بهذه الأحاديث وطرقها ونقلها ، وتعدد ها . . . يحد نفسه مضطرة الى ثبوتها أولا وثبوت مخرجها ثانيا ، ولا يمكنه دفع هذين العلمين عن نفسه^(٢) .

فأما العلم الأول : فينشأ من جهة معرفته بطرق الأحاديث وتعدد ها وتباين طرقها واختلاف مخرجها ، واستناع التواطؤ زمانا ومكانا على وضعها .
والعلم الثاني : ينشأ من جهة ايمانه بالرسالة وان الرسول صادق فيما يخبر به^(٣) واذ كان أهل الحديث عالمين بأن رسول الله (صلعم) قال هذه الأخبار ، وحدث بها في الأماكن والأوقات المتعددة ، وعلمهم بذلك ضروريا ، لم يكن قول من لا عناية له بالسنة والحديث . ان هذه أخبار آحاد لا تفيد العلم مقبولا عليهم^(٤) . فانهم يدعون العلم الضروري وخصومهم اما أن ينكسروا حصوله لأنفسهم ، أو لأهل الحديث ، فان انكروا حصوله لأنفسهم أو لأهل الحديث ، فان انكروا حصوله لأنفسهم لم يقدح^{لم يقدح} ذلك في حصوله لغيرهم وان أنكروا حصوله لأهل الحديث ، كانوا مكابرين لهم على ما يعلمونه من نفوسهم بمنزلة من يكابر غيره على ما يجده في نفسه من فرجه وألمه ، وخوفه وجهه^(٥) .

ومنها ما حاه فيها رواية مستفيضة مشهورة تلقته الأمة بالقبول من ذلك ما ورد في اثبات صفة اليد والوجه والعين ، فهذه الصفات جاءت النصوص المستفيضة المشهورة في السنة باثباتها وطلقها علماء السنة بالقبول اجماعا واستفادوا منها القطع واليقين ، بحيث لا يبقى مجال لاحتمال عدة معان ، سوى ما دلت عليه

- ٢ -

-
- (١) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٥٥ - ٣٥٦ .
(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٥٦ .
(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٥٧ .
(٤) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٥٩ .
(٥) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٥٩ .

على الوجه الذى يليق بجلال الله وعظمته .

- ٣ -

أخبار آحاد مروية بنقل العدل الضابط عن مثله ون مثله حتى تنتهي الى رسول الله (صلعم) ولم يتواتر لفظه ولا معناه ، ولكن تلقته الأمة بالقبول عملا به ، أو تصديقا له كخبر عمر بن الخطاب (انما الأعمال بالنيات) ^(١) فهذا يفيد العلم اليقيني عند جماهير أمة محمد (صلعم) من الأولين والآخرين ، أما السلف فلم يكن بينهم في ذلك نزاع ، وأما الخلف فهذا مذهب الفقهاء الكبار من أصحاب الأئمة الأربعة ، والمسألة منقولة في كتب الحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية ^(٢) يقول ابن تيمية في تبيينه أن خبر الواحد قد يفيد العلم واليقين ؛ فلو كان الحديث كذبا في نفس الأمر ، والأمة صدقة له قابلة له لكانوا قد أجمعوا على تصديق ما هو في نفس الأمر كذب وهذا اجماع على الخطأ وذلك مستنع ، وإن كنا نحن بدون الاجماع نجوز الخطأ ، أو الكذب على الخبر ، كتجوزنا قبل أن نعلم الاجماع على العلم فاذا أجمعوا على الحكم جزنا بأن الحكم ثابت باطنا وظاهرا . ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد اذا تلقته الأمة بالقبول ، تصديقا له ، أو عملا به ^{فإنه} يوجب العلم ، وهذا هو الذى ذكره المصنفون في أصول الفقه من أصحاب الأئمة أبي حنيفة ، ومالك ، والشافعي ، وأحمد إلا فرقة قليلة من المتأخرين ، اتبعوا في ذلك طائفة من أهل الكلام أنكروا ذلك ولكن كثيرا من أهل الكلام ، أو أكثرهم يوافقون الفقهاء ، وأهل الحديث والسلف على ذلك ، وهو قول أكثر الأشعرية ، كأبي اسحاق ، وأبيس فورك وأكر ذلك ابن الباقلاني ، وتبعه أبو المعالي الحويني ، وأبو حامد ، وابن عقيل وابن الجوزي واذا كان الاجماع على تصديق الخبر موجبا للقطع به فلا اعتبار

(١) متفق عليه .

(٢) مختصر الصواعق العرسلة ج ٢ ص ٣٧٢ - ٣٧٣ .

في ذلك باجماع أهل العلم بالحديث ، كما أن الاعتبار في الاجماع على الأحكام باجماع أهل العلم بالأمر والنهي والاباحة ^(١) .

وقال ابن أبي يونس في أول الارشاد : وخبر الواحد يوجب العلم والعمل جميعاً ^(٢) ، وقال أبو اسحاق الشيرازي : وخبر الواحد اذا تلقت الأمة بالقبول ، يوجب العلم والعمل سواء عمل به الكل أو البعض ^(٣) ، ومن صرح بأن خبر الآحاد يفيد العلم واليقين القاضي عبد الوهاب من المالكية عن جماعة من الفقهاء .

وقال شارح الطحاوية : وخبر الواحد اذا تلقت الأمة بالقبول عملاً به وتصديقاً له - يفيد العلم اليقيني عند جماهير الأمة ، وهو أحد قسسي المتواتر ولم يكن بين سلف الأمة في ذلك نزاع ^(٤) .

وبيّن ابن القيم : سبب انكار من أنكر أن خبر الواحد لا يفيد اليقين فيقول : وانما أتى منكر افادة خبر الواحد للعلم ، من جهة القياس الفاسد ، فانه قاس خبر المخبر عن رسول الله (صلعم) بشرع عام للأمة ، أو بصفة من صفات الرب تعالى ، على خبر الشاهد على قضية معينة ، ويلاحظ ما بينهما فان المخبر عن رسول الله (صلعم) ، لو قدر أنه كذب عمداً أو خطأ ولم يظهر ما يدل عليه كذبه لزم من ذلك اضلال الخلق ، ان الكلام في الخبر الذي تلقت الأمة بالقبول وعملت بموجبه ، وأثبتت به صفات الرب وأفعاله ، فان ما يجب قبوله شرعاً من الأخبار لا يكون باطلاً في نفس الأمر ، ولا سيما ان قبلته الأمة كلها ، وهكذا يجب أن يقال في كل دليل يجب اتباعه شرعاً ، لا يكون إلا حقاً ، فيكون مدلوله ثابتاً في نفس الأمر ، هذا فيما يخبر به عن شرع الرب تعالى وأسمائه وصفاته ، بخلاف الشهادة المعينة على مشهود عليه معين فهذه قد لا يكون مقتضاها ثابتاً في نفس الأمر ^(٥) .

(١) مقدمة في التفسير لابن تيمية منشورات دار الحياة بيروت لبنان ص ٢٨ - ٢٩ ،

ومختصر الصواعق ج ٢ ص ٣٧٥ .

(٢) مختصر الصواعق ج ٢ ص ٣٦٣ .

(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٦٣ .

(٤) شرح الطحاوية ص ٣٩٩ .

(٥) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٦٨ - ٣٦٩ .

ومن نزع على أن خبر الواحد يفيد العلم ، مالك والشافعي وأصحاب أبي حنيفة وداود بن علي وأصحابه كأبي محمد بن حزم ، ونص عليه الكرابيسي ، والحاثر المحاسبي قال ابن خويزمنداد : في كتاب أصول الفقه وقد ذكر خبر الواحد الذي لم يروه الا الواحد والاثنان : ويقع بهذا الضرب أيضا العلم الضروري ، نص على ذلك مالك ، وقال أحمد : في حديث الرؤية نعلم أنها حق ونقطع على العلم بها . . . ، وروى المروزي قال : قلت لأبي عبد الله : ههنا اثنان يقولان ان الخبر يوجب علما ولا يوجب علما فعابه ، وقال : لا أدري ما هذا : قال القاضي : وظاهر هذا أنه يسوى بين العلم والعمل ، وقال القاضي كذلك ، خبر الواحد يوجب العلم اذا صح سنده ولم تختلف الرواية فيه ، وتلقته الأئمة بالقبول ، وأصحابنا يطلقون القول فيه ، وانه يوجب العلم وان لم تتلقه بالقبول ، قال : والمذهب على ما حكيت لا غير (١) .

فتبين بهذا أن القول بأن خبر الآحاد لا يفيد علما مخالفا لما كان عليه عامة السلف وعلماء السنة ، ان أن سلف الأئمة وأئمة الحديث والفقه من بعدهم متفقون على قبول خبر الآحاد ، وإثبات ما ورد فيها من صفات الباري سبحانه وتعالى ولم يخالفهم في ذلك سوى طائفة من المتكلمين الذين وافقوا الجهمية والمعتزلة في أصولهم ، في رد خبر الآحاد . يقول ابن القيم : فهذا الذي اعتمدته نفاة العلم عن أخبار رسول الله (صلعم) خرقوا به إجماع الصحابة المعلوم بالضرورة ، وإجماع التابعين ، وإجماع أئمة الاسلام ووافقوا به المعتزلة ، والجهمية والرافضة والخوارج ، الذين انتهكوا هذه الحرمة ، وتبعهم بعض الأصوليين والفقهاء ، والا فلا يعرف لهم سلف من الأئمة بذلك ، بل صرح الأئمة بخلاف قولهم (٢) ، وذكر أيضا :

(١) مختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٦٢ - ٣٦٣ .

ان هذا الاختلاف سبق بانعقاد الاجماع المعلوم المتيقن على قبول هذه الأحاديث وإثبات صفات الرب تعالى بها ، فهذا لا يشك فيه من له أقل خبرة بالنقل . فان الصحابة هم الذين رَووا هذه الأحاديث أو تلقاها بعضهم عن بعض بالقبول ولم ينكرها أحد منهم ، على من رواها ، ثم تلقاها عنهم جميع التابعين من أولهم الى آخرهم ومن سمعها منهم تلقاها بالقبول والتصديق لهم ، ومن لم يسمعها منهم تلقاها عن التابعين كذلك ، وكذلك تابع التابعين مع التابعين ، هذا أمر يعلمه ضرورة أهل الحديث ، كما يعلمون وكان أحدهم - أى الصحابة - اذا روى لغيره حديثا عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في الصفات تلقاه بالقبول ، واعتقد تلك الصفة به على القطع واليقين ، كما اعتقد رؤية المرب وتكليمه ، ونداءه يوم القيامة لعباده بالصوت الذى يسمعه البعيد كما يسمعه القريب ونزوله الى السماء الدنيا كل ليلة ، وضحه وفرحه ، واساك سمواته على اصبع

من سمع هذه الأحاديث من حديثها عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أو عن صاحب اعتقد شئها مقتضاها بمجرد سماعها من العدل الصادق ، ولم يرتب فيها . ولم يقل أحد منهم لمن حدثه عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) خبرك خبر واحد لا يفيد العلم حتى يتواتر ، ومن له أدنى العام بالسنة والثقات إليها يعلم ذلك . (١)

المبحث الثاني عشر :

(نهى السلف عن معارضة ما صحته الرواية عن رسول الله (ص) بالرأى والمعقول)

لقد فرض الله في كتابه اتباع سنة نبيه (صلى الله عليه وسلم) فقد قال تعالى

(انما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ، وان كانوا معه على أمر جامع لم يذهبوا حتى يستأذنوه)^(١) قال الامام الشافعي : وضع الله رسوله من دينه وفرضه وكتابه الموضع الذي أبان به جل ثناؤه أنه جعله علما لدينه ، بما افترض من طاعته ، وحرّم من معصيته ، وأبّان من فضيلته ، بما قرن من الايمان برسوله مع الايمان به وفرض على الناس اتباع وحيه وسنن رسوله فقال تعالى (لقد من الله على المؤمنين اذ بعث فيهم رسولا منهم يتلوا عليهم آياته ، ويزكّيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة ، وان كانوا من قبل لفي ضلال مبين)^(٢) فذكر الله الكتاب ، وهو القرآن ، وذكر الحكمة ، والحكمة هي سنة رسول الله . . . وذلك أنها مقرونة مع كتاب الله ، وأن الله افترض طاعة رسوله ، وحتم على الناس اتباع أمره ، فلا يجوز أن يقال لقول : فرض الله لكتاب الله ، ثم سنة رسوله ، لما وصفنا من أن الله جعل الايمان برسوله مقرونا بالايمان به ، وسنة رسول الله (صلعم) مبيّنة عن الله معنى ما أراد دليلا على خاصة وعامة ، ثم قرن الحكمة بها بكتابه ، فأتبعها آياه ، ولم يجعل هذا الأحد من خلقه غير رسوله .^(٣) وقد فرض الله طاعة رسوله مقرونة بطاعته تعالى ، ومفردة وحدها ، فقال تعالى (وما كان لمؤمن ولا مؤمنة اذا قضى الله ورسوله أمرا أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضلالا مبينا)^(٤) وقال (يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ورسوله)^(٥) ، وأمرنا أن نرد ما تنازعنا فيه الى الله والرسول (فقال تعالى : (فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول)^(٦) . يعنى الى ما قاله الله والرسول ، وقال تعالى

- (١) سورة النور آية : ٦٢ .
- (٢) سورة آل عمران آية : ١٦٤ .
- (٣) الرسالة للامام محمد بن ادريس الشافعي ، تحقيق محمد سيد كيلاني الطبعة الاولى ١٣٨٨ / ١٩٦٩ م ص ٤٥ ، ٤٦ ، ٤٧ .
- (٤) سورة الاحزاب آية ٣٦ (٥) سورة الانفال آية ٢٠ (٦) سورة النساء آية ٥٩

(ومن يطع الرسول فقد أطاع الله)^(١) ، وقال : (فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما)^(٢) وقال تعالى : (فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم)^(٣) وقد شهد الله لرسوله (صلعم) بأنه يهدي إلى صراط مستقيم ، صراط الله . فقال تعالى : (وكذلك أوحينا إليك روحا من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ، ولكن جعلناه نورا نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لنتهدى إلى صراط مستقيم)^(٤) وقال تعالى : (وما أتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا)^(٥) .

قال الشانعي : وما سن رسول الله فيما ليس لله فيه حكم فبحكم الله سنه وكذلك أخبرنا الله في قوله (وإنك لنتهدى إلى صراط مستقيم صراط الله) وقد سن رسول الله (صلعم) مع كتاب الله ، وسن فيما ليس فيه بعينه نص كتاب ، وكل ما سن فقد ألزما الله اتباعه ، وجعل في اتباعه طاعته ، وفي العناد عن اتباعها معصيته التي لم يعذر بهما خلقا ، ولم يجعل له من اتباع سنن رسول الله مخرجا ،^(٦)

وقال (صلعم) لا ألفين أحدكم متكئا على أريكته ، يأتيه الأمر من أمري مما أمرت به ، أو نهيت عنه ، يقول : لا أدرى ، ما وجدنا في كتاب الله اتباعناه)^(٧) قال البيهقي : وهذا خبر من الرسول (صلعم) عما يكون بعده من رد المبتدعة حديثه ، فوجد تصديقه فيما بعده .^(٨)

-
- | | |
|-------|---|
| (١) | سورة النساء آية : ٨٠ . |
| (٢) | سورة النساء آية : ٦٥ . |
| (٣) | سورة النور آية : ٦٣ . |
| (٤) | سورة الشورى آية : ٥٢ . |
| (٥) | سورة الحشر آية : ٧ . |
| (٦) | الرسالة للشانعي ص ٥١ . |
| (٧) | سنن أبي داود كتاب السنة ج ٤ ص ٢٠٠ ، سنن ابن ماجه المقدمة ج ١ ص ٧ . |
| (٨) | مفتاح الحنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي — ضمن مجموعة الرسائل المنبرية ج ٥ ص ٥ من الرسالة نفسها . |

وقد اخبرنا الله سبحانه بأن الرسول : لا ينطق عن الهوى ، فقال تعالى (وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى)^(١) ، وأخبرنا أيضا أن من أهم المهمات في رسالته (صلعم) ان يبين للناس ما نزل اليهم ، فقال تعالى (وأنزلنا اليك الذكر لتبين للناس ما نزل اليهم ولعلهم يتفكرون)^(٢) ، وقال أيضا : (وما أنزلنا عليك الكتاب الا لتبين لهم الذى اختلفوا فيه)^(٣) ، وقال الرسول (صلعم) ألا اني أوتيت الكتاب ومثله معه ، ألا اني أوتيت القرآن ومثله ألا يوشك رجل شبعان على أريكته يقول عليكم بهذا القرآن الحديث (٤) .

قال البيهقي : ولولا ثبوت الحجة بالسنة لما قال (صلعم) في خطبته بعد تعليم من شاهده أمر دينهم " ألا فليبلغ الشاهد منكم الغائب فرب مبلغ أوعى من سامع " ^(٥) ثم أورد حديث " نضر الله امرأ سمع منا حديثا فأداه كما سمعه ، فرب مبلغ أوعى من سامع " ^(٦) .

وقال الشافعي : فلما ندب رسول الله (صلعم) الى استماع مقالته ، وحفظها وأدائها ، دل على أنه لا يأمر أن يؤدى عنه الا ما تقوم به الحجة ، على من أدى اليه . ^(٧)

-
- (١) سورة النجم آية : ٤
(٢) سورة النحل آية : ٤٤ .
(٣) سورة النحل آية : ٦٤ .
(٤) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي ج ٤ ص ٦ من مجموعة الرسائل وقال السيوطي : اخرج البيهقي في المدخل الكبير وهو المدخل الكبير الى السنة .
(٥) فتح الباري شرح صحيح البخارى كتاب العلم باب في مبلغ أوعى من سامع ج ١ ص ١٥٧ - ١٥٨ ، كتاب الحج باب الخطيئة أيام منى ج ٣ ص ٥٧٣ - ٥٧٤ ، كتاب التوحيد ج ٣ ص ٤٢٤ .
مسند الامام احمد ج ٤ ص ٣١ ، ٣٤ ، ج ٥ ص ٤ ، ٢٣ ، ٣٩ ، ج ٦ ص ٣٨٥ ، ٤٥٦ وسنن ابن ماجه ج ١ ص ٨٥ ، ٨٦ المقدمة باب من بلغ علما .
(٦) سنن أبي داود ج ٣ ص ٣٢٢ كتاب العلم ، باب فضل نشر العلم حديث رقم ٣٦٦٠ وسنن ابن ماجه ج ١ ص ٨٤ المقدمة باب من بلغ علما ، مسند الامام احمد ج ١ ص ٤٣٧ ، ج ٣ ص ٢٢٥ ، ج ٤ ص ٨٠ .
(٧) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة للسيوطي ج ٤ ص ٥ .

من أجل ما تقدم فقد كان السلف من الصحابة والتابعين ومن تبعهم باحسان لا يفرقون بين القرآن والسنة الصحيحة في الحجية ، ويعتبرون السنة معاضدة للقرآن غير منافرة له ، وهي كالشرح له ، وينهون عن مخالفة السنة ، ويذمون من يفعل ذلك . أخرج البيهقي بسنده عن عمر بن الخطاب أنه قال على الخبر : أيها الناس ان الرأي من رسول الله (صلى الله عليه وسلم) مصيب لأن الله تعالى كان يؤيه ، وانما هو منا الظن والمتكلف ^(١) . وقد أخرج البيهقي بسنده عن حسان بن عطية قال : (كان جبريل عليه السلام ينزل على رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بالسنة كما ينزل عليه بالقرآن ، يعلمها لها كما يعلمه القرآن ^(٢)) ، ولذلك كان السلف لا يعدلون بالسنة شيئا من الأقوال ، وانما يرجعون إليها ، ويأخذون بمقتضاها . قال الشافعي : ولا أعلم من الصحابة ولا من التابعين أحدا أخبر عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) إلا قبل خبره ، وانتهى إليه ، وأثبت ذلك سنة ^(٣) .

وقد حذر السلف من اتباع الرأي وترك السنن الثابتة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أخرج البيهقي واللالكائي في كتاب السنة عن عمر بن الخطاب قال : يا أيكم وأصحاب الرأي فانهم اعدوا السنن ، أعيتهم أحاديث رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن يحفظوها ، فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا ^(٤) . وأخرج البيهقي عن الأوزاعي قوله : إذا بلغك عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) حديث فإياك أن تقول : بغيره ، فان رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان ملغيا عن الله تعالى ^(٥) . وأخرج من رجاله سأل مالك عن مسألة فقال له : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كذا وكذا فقال الرجل أرايت ، فقال مالك : فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم (وكان مالك رحمه الله يعيب الجدال في الدين ويقول : كلما جاءنا

-
- (١) مفتاح الحنة في الاحتجاج بالسنة ضمن مجموعة الرسائل المنبرية ج ٤ ص ٩ .
 (٢) نفس المصدر ج ٤ ص ١٠ .
 (٣) نفس المصدر ج ٤ ص ٢٣ .
 (٤) نفس المصدر ج ٤ ص ٣٣ ، اعلام الموقعين لابن القيم ج ١ ص ٥٥ .
 (٥) نفس المصدر ج ٤ ص ٣٤ .

رجل أجدل من رجل أردنا أن نرد ما جاء به جبريل عليه السلام الى النبي (صلعم)^(١) .
 وروى الشافعي يوما حديثا ^{الذي} فقال له رجل أتأخذ بهذا يا أبا عبد الله ، فقال :
 متى ما رويت عن رسول الله (صلعم) حديثا صحيحا فلم آخذ به فأشهدكم أن عقلي قد
 ذهب^(٢) .

وحاء رجل فسأله عن مسألة فقال قضى فيها رسول الله (صلعم) بكذا وكذا
 فقال الرجل : ما تقول أنت ؟ فقال الشافعي : سبحان الله . أتراني في كنيسة ، أو
 تراني في بيعة ، أترى على وسطي زنارا ، أقول قضى رسول الله (صلعم) كذا وكذا ،
 وأنت تقول لي ما تقول أنت^(٣) . وروى عنه أنه قال : ليس لأحد قول مع سنة رسول الله
 (صلعم)^(٤) . وقال الامام مالك : لا تعارضوا السنة وسلموا لها^(٥) . لا تعرضوا لها
 بالـرأى .

وروى عن الكرابيس لما حضرته الوفاة قال لبنيه : تعلمون أحدا أعلم بالكلام مني ،
 قالوا : لا . قال : فتتسموني ، قالوا : لا . قال : فاني أوصيكم ، أتقبلون ؟ قالوا :
 نعم . قال : عليكم بأصحاب الحديث فاني رأيت الحق معهم^(٦) .

وكان ابن شهاب يقول : وهو يذكر ما وقع فيه الناس من الرأي وترك السنن : ان
 اليهود والنصارى انما انسخلوا من العلم الذي بأيديهم حين اتبعوا الرأي وأخذوا فيه^(٧) .

-
- (١) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ضمن مجموعة الرسائل المنبرية ج ٤ ص ٣٤ .
 (٢) نفس المصدر ج ٤ ص ٣٥ ، ومختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ٣٥ .
 (٣) مختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ٣٥ .
 (٤) المصدر نفسه الحز والمكان .
 (٥) مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة ج ٤ ص ٤٩ ، أعلام الموقعين عن رب العالمين
 ج ١ ص ٧٤ .
 (٦) نفس المصدر .
 (٧) أعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم ج ١ ص ٧٤ .

وكان الأوزاعي يقول : عليك بآثار من سلف ، وإن رفضك الناس ، وإمالك وآراء^(١) -
الرجال وإن زخرفوا لك القبول^(٢) .

ذكر ابن جرير في كتاب تهذيب الآثار له عن مالك بن أنس قال : قبل رسول
الله (صلى الله عليه وسلم) وقد تم هذا الأمر واستكمل ، فأنما ينبغي أن تتبع آثار رسول الله (صلى الله عليه وسلم)
ولا تتبع الرأي ، فإن من اتبع الرأي ، لم يزل آخر أقوى منه في الرأي فاتبعه ، فأنت
كلما حاك رجل غلبك وابتعته^(٣) .

وكان عمر بن عبد العزيز يكتب إلى الناس : إنه لا رأى لأحد مع سنة رسول الله
صلى الله عليه وسلم^(٤) .

وفي رواية أخرى عنه أنه كتب : لا رأى لأحد في كتاب الله ، ولا في سنة سننها
رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وإنما رأى الأمة فيما لم ينزل فيه كتاب الله ، ولم تحضر به سنة رسول الله
(صلى الله عليه وسلم) ولو جمعنا ما ورد عن السلف من الآثار التي ذموا فيها معارضة السنة بالرأى
لطال بنا الوقت ، فنبها ذكرنا كفاية لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد .

ورحم الله القائل : ما أُخْرِجَ آدم من الجنة إلا بتقديم الرأى على النص ، وما
لُعِنَ إبليس وغضب عليه إلا بتقديم الرأى على النص ، ولا هلكت أمة من الأمم إلا بتقديم
آرائها على الوحي ، ولا تفرقت الأمة فرقا وكانوا شيعة إلا بتقديم آرائهم على النصوص^(٥) . فإذا
كان تقديم الرأى على النصوص بهذه الدرجة من الذم والاستهجان عند السلف فكيف بمن قال
: إن دلالة الألفاظ ظنية ، وإنما لا تغيب اليقين . إن معنى ذلك : أنه لا معنى لقوله
تعالى (فإن تنازعتم في شئ^{*} فردوه إلى الله والرسول) مع أن الله أمرنا بالرد إليهما عند
التنازع ، ولم يفرق فيما تنوز فيه ، بين أن يكون حكما عليا ، أو حكما اعتقاديا . فكلمة

(١) اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم ج ١ ص ٧٤ ، والعلو للذهبي ص ١٠٢ .

(٢) اعلام الموقعين ج ١ ص ٧٨ .

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٧٤ .

(٤) مفتاح الحنة في الاحتجاج بالسنة ج ٤ ص ٤٣ .

(٥) محنر الصواعق المرسله ج ٢ ص ٣٥٥ .

(شي *) من قوله (فان تنازعتم في شي *) نكرة وقعت في سياق الشرط فهي تعم جميع الأشياء المتنازع فيها .

قال ابن أبي شامة رحمه الله : ولم يختلف المفسرون فيما ^{دعت} وقعت عليه من كتبهم في أن قوله تعالى (فان تنازعتم في شي * فردوه الى الله والرسول) تقديره الى قول الله وقول الرسول ، فيجب رد جميع ما اختلف فيه الى ذلك ^(١) .

وعجب أمر هؤلاء القائلين بأن دلالة الألفاظ ظنية ، فلا يعول عليها في افادة - اليقين . كيف يقولون ذلك ، ولو صح قولهم هذا ما استطعنا أن نقيم حجة ضد خصم ان تكون دلالة الألفاظ الواردة في مقدمات الدليل ظنية ، فلا تعيد المقدمات اليقين ، فلا يكون هناك برهان يقيني أصلا ، واجمال القول : أن نصوص الكتاب والسنة الواردة في الصفات ليست ظنية كما يقال ، فاذا صح شي * عن رسول الله (صلعم) قرآنا أو حديثا كانت دلالة قطعية ، فالمتواتر ونقل الواحد بالشروط المعروفة عند علماء الحديث ، الذي تلقته الأمة بالقبول ، كلاهما يفيد العلم بمرور المنقول عن الرسول (صلعم) وثبوت مدلوله بالقطع واليقين ، غير أن علماء الكلام ، لما كانت خبرتهم لصناعة الحديث قليلة ، ليس لهم اطلاع واسع على جميع المرويات وطرق الأحاديث المتعددة التي يستفاد منها العلم واليقين - ظنوا أن نصوص الكتاب والسنة لا تفيد العلم واليقين .

وقولهم : ان الأدلة الشرعية لا تفيد اليقين انما هو أمر نسبي خاص بهم لا يعم جميع الناس لأن المحدثين ^(١) الحفاظ الذين لهم المعرفة الشاملة بجميع المرويات ، والاطلاع التام على جميع طرق الأحاديث وأسانيدها استفادوا منها العلم واليقين .

يقول شارح الطحاوية : ومن له عقل ومعرفة يعلم أن أهل الحديث لهم من العلم بأحوال نبيهم (صلعم) وسيرته وأخباره ، ما ليس لغيرهم به شعور ، فضلا أن يكون معلوما

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٣٥٩ .

لهم أو مظنوننا ، كما أن النحاة عندهم من أخبار سيويه والخليل ، وأقوالهما ما ليس عندهم
غيرهم . وعند الأطباء من كلام جالينوس ما ليس عندهم غيرهم . وكل ذى صنعة هو أخبر بها
من غيره ^(١) . وكون الدليل من الأمور الظنية ، أو القطعية ، أمر نسبي يختلف باختلاف
المدرک المستدل ، ليس هو صفة للدليل في نفسه ، فهذا أمر لا ينازع فيه عاقل ، فقد
يكون قطعيا عند زيد ما هو ظني عند عمرو ، فقولهم : إن أخبار الرسول (صلعم) . . .
الصحيحة المتلقاة بين الأمة بالقبول ، لا تفيد العلم ، بل هي ظنية ، هو أخبار عـ
عندهم ، إذ لم يحصل لهم من الطرق التي استفاد بها العلم أهل السنة ، ما حصل لهم
فقولهم لم تستفد بها العلم لم يلزم منها النفي العام ^(٢) على ذلك . فانكار هو ^(٣) لما
علمه أهل الوراثة النبوية من كلام نبيهم أقبح من انكار ما هو مشهور من مذاهب الأئمة عندهم
أتباعهم فإذا اجتمع في قلب المستمع لهذه الأخبار العلم بطريقها ، ومعرفة حال
رواتها ، وفهم معناه حصل له العلم الضروري الذي لا يمكنه رفعه ، ولهذا كان جميع
أئمة الحديث الذين لهم لسان صدق في الأمة قاطعين بمضمون هذه الأحاديث ، شاهدين
بها على رسول الله (صلعم) جازمين بأن من كذب بها ، أو أنكر مضمونها فهو كافر مع
علم من له اطلاع على سيرتهم وأحوالهم بأنهم من أعظم الناس صدقا وأمانة وديانة ، وأوفرهم
عقولا ، وأشدهم تحفظا ، وتحريا للصدق ، ومجانبة للكذب ^(٣) . . .

-
- (١) شرح الطحاوية ص ٤٠١ ، مختصر الصواعق ج ٢ ص ٣٥٧ .
(٢) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٤٣٢ .
(٣) المصدر نفسه ص ٣٥٨ .

المبحث الثالث عشر :

(الشبهة الثانية من شبهة النفاة ، مناقشتها والرد عليها)

شبهه

من أسباب التأويل الألفاظ العامة المشتركة ، وزعم النفاة ، بأن المعنى المشترك فيه أمر يوجب التشبيه ، وقد تنازع الناس ، واختلفت مذاهبهم في الأسماء والصفات تبعاً لورود الألفاظ العامة المشتركة التي تطلق على الخالق ، كما تطلق على المخلوق .^(١) ولبيان ذلك أقول : ان الله قد سى نفسه في القرآن بأسماء ، وسمى بعض عباده بمثل تلك الأسماء كما سى صفاته بأسماء ، وسمى بعض صفات خلقه بمثلها . فسمى نفسه حياً عليماً قد بـروفاً رؤوفاً رحيماً ، عزيزاً حكيماً ، سميعاً بصيراً . فقال تعالى (الله لا اله الا هو الحي القيوم)^(٢) وقوله (انه علم قدير)^(٣) ، وقوله (والله غفور رحيم)^(٤) ، (والله عزيز حكيم)^(٥) ، (ان الله لرؤوف رحيم)^(٦) ، (ان الله كان سميعاً بصيراً)^(٧) .

وقد سى عباده حياً فقال (يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي)^(٨) وسمى بعضهم عليماً فقال (وبشروه بغلام عليم)^(٩) ، وسمى بعضهم بالحلم فقال (فبشرناه بغلام حليم)^(١٠) ، وبعضهم بالسمع والبصر فقال (فجعلناه سميعاً بصيراً)^(١١) . الخ . وسمى صفاته بأسماء كالعلم والقدرة فقال (ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء)^(١٢)

-
- (١) منهاج السنة النبوية ج ٢ ص ٨١ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٠٢ .
 - (٢) سورة البقرة آية ٢٥٥ .
 - (٣) سورة الشورى آية ٥٠ .
 - (٤) سورة البقرة آية ٢٢٥ .
 - (٥) سورة البقرة آية ٢٢٨ ، ٢٤٠ .
 - (٦) سورة الحج آية ٦٥ .
 - (٧) سورة النساء آية ٥٨ .
 - (٨) سورة السورم آية ١٩ .
 - (٩) سورة الذاريات آية ٢٨ .
 - (١٠) سورة الصافات آية ١٠١ .
 - (١١) سورة الانسان آية ٢ .
 - (١٢) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

وقال : (أنزله بعلمه ^(١)) ، وقال في وصف المخلوق (وانه لذو علم لما علمناه ^(٢)) ، وقال في وصف نفسه (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ^(٣)) ، وقال في حق المخلوق : (وعلى المولود له رزقهن ^(٤)) ، ووصف نفسه بأنه استوى على العرش ، كما وصف المخلوق بالاستواء فقال في وصف نفسه سبحانه (الرحمن على العرش استوى ^(٥)) وقال في وصف المخلوق : (واستوت على الجودي ^(٦)) (فاذا استويت أنت ومن معك ^(٧)) الى غير ذلك من الصفات التي وصف بها الخالق نفسه ، ووصف بها المخلوق كالحب والرضا والغضب ^(٨) . فان أسماء هذه الصفات عامة مشتركة . فهل يلزم من الاشتراك في المعنى العام التشبيه ، أولا يلزم ذلك . . اختلفت مذاهب الناس في ذلك ، فذهب قوم الى القول : بأن هذه الأسماء والصفات عامة مشتركة اشتراكا كلياً وليس الاشتراك في مجرد اللفظ وهذا ما ذهب اليه جمهور الطوائف من الأولين والآخرين الا من شذ بمعنى انها حقيقة في الخالق والمخلوق ، واختلف في الحقيقتين فيهما لا يخرجها عن كونها حقيقة فيهما ، وللبعض تعالى منها ما يليق بجلاله ، وللعباد منها ما يليق به ^(٩) .

مخضة

وذهب ابن حزم الى أن أسماء الله الحسنى أعلام مخضة لا تدل على المعاني

فلا يدل عليهم على علم ولا قد ير على قدرة ، وقد سبق لي ذكر كلامه .

وذهب قوم : الى أن هذه الأسماء حقيقة في العبد مجاز في الرب ، وهذا قول

غلاة الجهمية ^(١٠) .

-
- | | |
|-----|------------------------|
| (١) | سورة النساء آية ١٦٦ . |
| (٢) | سورة يوسف آية ٢٨ . |
| (٣) | سورة الذاريات آية ٥٨ . |
| (٤) | سورة البقرة آية ٢٢٣ . |
| (٥) | سورة طه آية ٥ . |
| (٦) | سورة هود آية ٤ . |
| (٧) | |

(٨) تفسير أضواء البيان ج ٢ ص ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٨٥ .

(٩) منهاج السنة ج ٢ ص ٨٤ ، بدائع القواعد ج ١ ص ١٨٦ ، شرح حديث النزول ص ١٢

(١٠) بدائع الفوائد ج ١ ص ١٠٦ .

وذهب أبو العباس الناشي* الى انها حقيقة في الرب مجاز في العبد (١)

وذهب قوم من المتأخرين الى أنها مقولة بالاشتراك اللفظي بين الخالق والمخلوق حذرا من اثبات قدر مشترك بينهما ، لأنها اذا اشتركا في معنى الوجود مثلا ، لزم أن يحتاج الواجب عن الممكن بشي* .

يقول ابن تيمية : وظنت طائفة أن لفظ الوجود يقال بالاشتراك اللفظي ، وكأبروا عقولهم ، فان هذه الأسماء* عامة قابلة للتقسيم ، كما يقال : الموجود ينقسم الى واجب وممكن ، وقديم وحادث ، ومورد التقسيم مشترك بين الأقسام ، واللفظ المشترك كلفظ المشترك الواقع على المتاع والنكوب لا ينقسم معناه . ولكن يقال لفظ المشتري يقال على كذا وعلى كذا (٢) .

وطائفة ظنت أنها اذا سَمَّيَتْ هذا اللفظ ونحوه شَكَّا لكون الوجود بالواجب أولى منه بالممكن ، خلصت من هذه الشبهة ، وليس كذلك ، فان تفاضل المعنى المشترك الكلي لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركا بين اثنين . كما أن معنى السواد مشترك بين هذا السواد ، وهذا السواد ، ومعه أشد من بعض (٣) .

وطائفة ظنت أن من قال : الوجود متواطى* عام ، فانه يقول : وجود الخالق زائد على حقيقته ومن قال حقيقته هي وجوده قال انه مشترك اشتراكا لفظيا

وأصل خطأ هؤلاء* توهمهم أن هذه الأسماء* العامة الكلية يكون سماها المطلق الكلي هو بعينه ثابتا في هذا المعين ، وهذا المعين . . وليس كذلك ، فان ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا ، لا يوجد الا معينا مختصا . وهذه الأسماء* اذا سمي الله بها كان سماها مختصا به ، واذا سمي بها العبد كان سماها مختصا به ، فوجود الله وحياته لا يشركه فيها غيره ، بل وجود هذا الموجود المعين بخصه ، ولا يشركه فيه غيره ،

(١) بدائع الفوائد ج ١ ص ١٨٦ .

(٢) منهاج السنة ج ٢ ص ٨٦ .

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ٨٦ .

فكيف بوجود الخالق . فان قيل : قد اشتركا في المسمى ، فلا بد من أن يتميز أحدهما عن الآخر بما يخصه ، وهو الماهية والحقيقة التي تخصه .

قيل اشتراكا في الوجود المطلق الذهني ، لا اشتراكا في سمي الحقيقة والماهية والذات والنفس ، فكما أن حقيقة هذا تخصه ، فكذلك وجوده يخصه . والغلط نشأ من جهة أخذ الوجود مطلقا ، وأخذ الحقيقة مختصة ، وكل منهما يمكن أخذه مطلقا ومختصا ، فالمطلق مساو للمطلق والمختص مساو للمختص ، فالوجود المطلق مطابق للحقيقة المطلقة ، والوجود المختص مطابق لحقيقته المختصة ، والمسمى بهذا وهذا واحد وإذا اشتركا في سمي الوجود الكلي ، فان أحدهما يمتاز عن الآخر بوجوده الذي يخصه ، كما أن الانسان والحيوانين إذا اشتركا في سمي الحيوانية والانسانية . فانه يمتاز أحدهما عن الآخر بحيوانية تخصه وانسانية تخصه ، فلو قدر أن الوجود الكلي ثابت في الخارج لكان التمييز يحصل بوجود خاص ، لا يحتاج أن يقال هو مركب من وجود وماهية ، فكيف والأمر بخلاف ذلك . (١)

وهؤلاء النفاة الذين لم يقولوا بالاشتراك المعنوي ، لما لم يفهموا هذا الفرق . قالوا : ان الاشتراك لفظي ، ليفسروا عن الوقوع في التشبيه ، ظنا منهم أن ذلك يؤدي الى التشبيه .

أما الفلاسفة ومن وافقهم فقد ذهبوا الى أن هذه الكميات ، أو الماهيات المشتركة العامة موجودة في الخارج ، أما مجردة عن الأعيان ، كما يقوله أفلاطون ، وأما غير منفكة عن الأعيان ، وليس لها وجود مستقل بنفسها كما يقوله : أرسطو وابن سينا . فإذا سمي الخالق بهذه الأسماء ، التي تسمى بها المخلوق ، لزم من هذه التسمية في نظر هؤلاء المشابهة بين الخالق والمخلوق . ، ومنوا عليه القول بأن الله لا تقوم به معان وجودية ،

(١) منهاج السنة ج ٢ ص ٨٦ - ٨٧ ، ومجموع الفتاوى ج ٥ ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

بمعنى سلب كل أمر ثبوتي عنه ، فلا يقوم به علم ولا قدرة ونحوهما ما أثبتته الله لنفسه في الكتاب ، وأثبتته له رسوله في السنة .

قال ابن تيمية : وقول الناس : ان بين ^{المسبرين} السميين قدرا مشتركا فلا يبرهـون بأن يكون في الخارج عن الأذهان أمرا مشتركا بين الخالق والمخلوق ، فانه ليس بين مخلوق ومخلوق في الخارج شيء مشترك بينهما ، فكيف بين الخالق والمخلوق ، وانما توهم هذا من توهم من أهل المنطق اليوناني ، ومن تبعهم ، حتى ظنوا أن في الخارج ماهيات مطلقة مشتركة بين الأعيان المحسوسة ، ثم منهم من يجرد ها عن الأعيان كإفلاطون ، ومنهم من يقول : لا تنفك عن الأعيان كأرسطو وابن سينا وأشباههما (١) .

وهذا الموضع منشأ زلل كثير من المنطقيين في الكلمات ، وكثير من المتكلمين فسي الأحوال ، فان المتكلمين رأوا أن الأشياء تنفق بصفات ، وتختلف بصفات والمشارك غير المميز ، فصاروا حزبيين ، حزب أثبت هذه الأمور في الخارج ، لكنه قال : لا موجودة ولا معدومة ، لأنها لو كانت موجودة لكانت أعيانا موجودة ، أو صفات للأعيان ، ولو كانت كذلك لم يكن فيها اشتراك .

وآخرون علموا أن كل موجود مختص بصفته ، فقالوا : لا عموم ولا اشتراك ، الا في الألفاظ دون المعاني .

والحقيقة : أن المعنى الكلي العام ، لا يوجد في الخارج كليا ، وانما يوجد في الخارج معنى مختصا ، لا اشتراك فيه ، فاذا ^{انتقا} انتقيا في معنى الوجود والعلم والقدرة ، لم يلزم من ذلك أن يكون الوجود الذي للرب ، هو الوجود الذي للعبد فحقيقة وجوده تعالى غير حقيقة وجود المخلوق ، وكذلك حقيقة علمه وقدرته ، ووجهه الكريم غير حقيقة علم وقدرته ووجه المخلوق ، وكذلك القول في سائر الصفات ، فعلم من هذا أنه لا يلزم القول بنفي الصفات ، ولا ادعاء المجاز فيها ، أو القول بأن أسماء الله تعالى أعلام محضة ، لا

تدل على معانيها ، كما لا يلزم القول بالتشبيه ، أو الاشتراك اللفظي فقط ، لأن هذه الأسماء العامة الكلية لا يكون مساها المطلق الكلي هو بعينه ثابتا في هذا المعين ، وهذا المعين ، لأن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا ، ولا يوجد إلا معينا مختصا ، وإذا كان الأمر كذلك فهذا لا يؤدي الاشتراك فيه الى التشبيه ، أو التجسيم ، إذ قد ثبت أن حقيقة ما ثبت للخالق ، غير حقيقة ما ثبت للمخلوق .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : فإذا قال : وجود الله ، وذات الله ، وطعم الله ، وقدرة الله ، وسمع الله ، وبصر الله ، وإرادة الله ، وكلام الله ، ورحمة الله أو غضب الله ، واستواء الله ، ونزول الله ، ومحبة الله ، وإرادة الله ، ونحو ذلك ، كانت هذه الأسماء كلها حقيقة لله تعالى ، من غير أن يدخل فيها شيء من المخلوقات ، ومن غير أن يماثل فيها شيء من المخلوقات .

وإذا قال : وجود العبد ، وذاته وماهيته ، وعلمه وقدرته ، وسمعه وصره ، وكلامه ، واستواؤه ونزوله ، كان هذا حقيقة للعبد مختصة به من غير أن تماثل صفات الله . . . ومعلوم أن الخالق أبعد عن مشابهة المخلوق ، فكيف يجوز أن يظن أن فيما أثبت لله تعالى من أسمائه وصفاته تماثلا لمخلوقاته ؟

وأن يقال ليس ذلك بحقيقة ، وهل يكون أحق بهذه الأسماء الحسنى والصفات العليا من رب السموات والأرض ؟ مع أن ماهيته للمخلوقات أعظم من ماهية كل مخلوق (١) . ويقول شارح الطحاوية : وأصل الخطأ والغلط ، توهم أن هذه الأسماء العامة الكلية يكون مساها المطلق الكلي هو بعينه ، ثابتا في هذا المعين وهذا المعين ، وليس كذلك فإن ما يوجد في الخارج لا يوجد مطلقا كليا ، بل لا يوجد إلا معينا مختصا ، وهذه الأسماء إذا سمي الله بها ، كان مساها ^{دعينا} معينا مختصا به ، فإذا سمي بها العبد كان مساها مختصا به . فوجود الله وحياته لا يشاركه فيها غيره ، بل وجود هذا الموجود المعين

لا يشركه فيه غيره . فكيف بوجود الخالق . ألا ترى أنك تقول : هذا هو ذاك ، فالمشار إليه واحد ، لكن بوجهين مختلفين ، وهذا ومثله يتبين لك أن المشبهة أخذوا هذا المعنى وزادوا فيه على الحق فضلوا .

وان المعطلة أخذوا نفي المماثلة بوجه من الوجوه ، وزادوا فيه على الحق حتى ضلوا . وان كتاب الله دل على الحق المحض ، الذي تعقله العقول السليمة الصحيحة وهو الحق المعتدل الذي لا انحراف فيه ، فالنفاة أحسنوا في تنزيه الخالق سبحانه عن التشبيه بشيء من خلقه ، ولكن أساءوا في نفي المعاني الثابتة لله تعالى في نفس الأمر ، والمشبهة أحسنوا في إثبات الصفات ، ولكن أساءوا بزيادة التشبيه (١) .

فعلم بهذه البراهين البينة ، اتفاقهما من وجه ، واختلافهما من وجه ، فمن نفي ما اتفقا فيه كان معطلا قائلا للباطل ، ومن جعلهما متماثلين كان مشبها قائلا للباطل . وذلك لأنهما وان اتفقا في مسمى ما اتفقا فيه ، فالله تعالى مختص بوجوده ، وما يختص به من الصفات ، والعبد لا يشركه في شيء من ذلك ، والمخلوق مختص بوجوده ، وما يختص به من الصفات والله تعالى منزّه عن مشاركة العبد في خصائصه (٢) ، ذلك أن الاسم والصفة له ثلاث اعتبارات : اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد . . الاعتبار الثاني : اعتباره مضافا إلى الرب مختصا به .

الاعتبار الثالث : اعتباره مضافا إلى العبد مقيدا به ، ^{فما} لزم الاسم لذاته وحقيقته كان ثابتا للرب والعبد ، وللرب منه ما يليق بكماله ، وللعبد منه ما يليق به كاسم السميع الذي يلزمه ادراك المسموعات ، والبصير : الذي يلزمه رؤية المبصرات ، والعليم والقدير ، وسائر الأسماء ، فان شرط صحة إطلاقها حصول معانيها ، وحقائقها للموصوف بها ، فما لزم هذه الأسماء لذاتها ، فاثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجه ، بل ثبتت له

(١) شرح الطحاوية ص ١٠٤ .

(٢) منهاج السنة ج ٢ ص ٨٥ .

على وجه لا يماثل فيه خلقه ، ولا يشابههم فمن نفاه عنه لا طلاقه على المخلوق ، جحد صفات كماله ، ومن أثبت له على وجه يماثل فيه خلقه فقد شبهه بخلقه ، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن أثبت له على وجه لا يماثل فيه خلقه ، بل كما يليق بهجلاه وعظمته فقد برى من فرث التشبيه ، ودم التعطيل ، وهذا طريق أهل السنة ، وما لزم الصفة لا ضافتها إلى العبد وجب نفيه عن الله . . فمن أحاط بهذه القاعدة خبرا ، وعقلها كما ينبغي فانه يحل شبهات كثيرة ، ومن فهم هذا الموضع تبين له غلط من جعل هذه الأسماء مقولة بالاشتراك اللفظي ، لا المعنوي ، وظط من جعل أسماء الله تعالى أعلاما محضة لا تدل على معان ، ومن زعم أن في الخارج حقائق مطلقة يشترك فيها الأعيان . كما أننا اذا عرفنا هذا الموضع علمنا تبعا لذلك ، أنه لا حاجة لنا اطلاقا إلى دعوى المجاز في باب أسماء الله وصفاته عز وجل ، ولا القول بتأويلها ، خشية الوقوع في التشبيه أو التجسيم فان آفستي التعطيل والتشبيه هما أصل بلا المتكلمين في هذا الباب (١) .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية :

فمن ظن أن الحقيقة انما تتناول صفة العبد المخلوقة المحدث ، دون صفة الخالق كان في غاية الجهل ، فان صفة الله أكمل وأتم ، وأحق بهذه الأسماء الحسنى ، فلا نسبة بين صفة العبد ، وصفة الرب ، كما لا نسبة بين ذاته وذاته ، فكيف يكون العبد مستحقا للأسماء الحسنى حقيقة ، فيستحق أن يقال له : عالم قادر ، سميع بصير ، والرب لا يستحق ذلك إلا مجازا ؟ . ومعلوم أن كل كمال حصل للمخلوق فهو من الرب سبحانه وتعالى ، وله المثل الأعلى ، فكل كمال حصل للمخلوق فالخالق أحق به ، وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أحق أن ينزه عنه ، ولهذا كان لله المثل الأعلى ، فانه لا يقاس بخلقه ولا يمثل بهم ، ولا تضرب له الأمثال ، فلا يشترك هو والمخلوق في قياس تمثيل ، ولا في قياس شمول

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٠٦ ، ومدايع الفوائد ج ٢ ص ١٨٧ .

تستوى أفراد ، بل له المثل الأعلى في السموات والأرض^(١) . والجاهل يضل بقول المتكلمين ان العرب وضعوا لفظ الاستواء لا استواء الانسان على المنزل أو الفلك ، أو استواء السفينة على الجود ، ونحو ذلك من استواء بعض المخلوقات ، فهذا كما يقول القائل : انما وضعوا لفظ السمع والبصر ، والكلام ، لما يكون محله حقيقة ، وأجفانا ، واصمخة ، وأذننا ، وشفتين . وهذا اضلال في الشرع ، وكذب . . . فان العرب انما وضعت للانسان ما أضافته اليه . فمن ظن أن هذا الاستواء اذا كان حقيقة يتناول شيئا من صفات المخلوقين ، مع كون النص قد خصه بالله ، كان جاهلا بدلالات اللغات ، ومعرفة الحقيقة والمجاز ، ثم هؤلاء النفاة يمثلون في ابتدأ فهمهم صفات الخالق بصفات المخلوق ، ثم ينفون ذلك ويحطلونه ، فلا يفهمون من ذلك الا ما يختص بالمخلوق ، وينفون مضمون ذلك . . . ظنا منهم أن أسماء الله تعالى وصفاته اذا كانت حقيقة لزم أن يكون مماثلا للمخلوقين ، وان صفاته مماثلة لصفاتهم ، لكن لا يلزم ذلك كما بينت . واذا تأمل اللبيب الفاضل هذه الأمور تبين له أن مذهب السلف والأئمة ، في غاية الاستقامة والسداد ، والصحة والاطراد ، وانهم مقتضى المعقول الصريح ، والمنقول الصحيح وان من خالفه كان مع تناقضه . . . خارجا عن موجب العقل والسمع ، مخالفا للفطرة والسمع^(٢) . وبتبين لنا ما تقدم أن الذي يجب نفيه عن الرب تعالى ، اتصافه بشي من خصائص المخلوقين ، فالتشبيه هو أن يثبت الانسان له تعالى شيئا من خصائص المخلوقات ، أما اذا قيل : حي ، وحى ، وعالم ، وعالم ، وقيل : لهذا علم ، ولهذا علم . . . كان نفس علم الرب لا يشركه فيه العبد ، ونفس علم العبد لا يتصف به الرب تعالى ، وكذلك سائر الصفات ، وليس في اثبات هذا محذور ، فإنا المحذور ^{اثبات} اثبات شي من خصائص أحدهما للآخر . وصلى الله على نبينا محمد .

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٠١ ، وبدائع الفوائد ج ٢ ص ١٨٧ .
(٢) مجموعة فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٠١ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٢١٣ .

(الفصل السابع)

التأويل

بين مدى الفصل :

=====

لما كانت إحدى دعاوى النافين منية على أنه لا يجب الأخذ بظواهر النصوص وأنه من الواجب صرفها عن ظاهرها وتأويلها بما يتفق والدلالة العقلية كان لا بد لي من التعرض لهذا البحث ، والتعرف على معناه في اللغة والقرآن ، وعرف الصحابة والتابعين وجماهير السلف . للوقوف على مدى بعد المعطلة والنفاة عن معاني التأويل المعروفة في اللسان العربي عند نزول الوحي من السماء على نبيينا محمد (صلعم) . بمعنى أننا نهدف من هذا البحث بيان معاني التأويل في اللغة ، وفي الكتاب والسنة ، وعند السلف أولا . ثم نتبع ذلك ببيان معنى التأويل في عرف المتأخرين . ومن ثم نوازن بين الأقوال لنعرف أن قول المتأخرين في التأويل قول مبتدع لم يكن معروفا في صدر الإسلام وفي عهد ازدهار اللغة ، التي نزل القرآن الكريم بها . ولنتضح أن قول المتأخرين قول مبتدع دخيل على اللغة . قد يكون من فعل أعداء الإسلام . ليمدوا المسلمين عن المعتقـد السليم .

المبحث الأول :

(معاني التأويل في اللغة)

جاء في تهذيب اللغة للأزهري . من ثعلب بن الأعرابي أن (الأول) هو الرجوع وقد آل يؤول أولا ، ومن الأصمعي : آل القطران يؤول أولا اذا عثر . . وقال الليث : الأيّل : الذكر من الأوطال ، والجمع الأيامل . . . قال وانما سي آيلا لأنه يؤول الى الجبال يتحصن بها ^(١) . فجد أن التأويل في مادة (أول) تفيد معنى الرجوع والعود . وهكذا في أصل المادة الاشتقاقي تدور حول معنى الرجوع والعود . وفي معجم مقاييس اللغة لابن فارس : نجد نفس المعاني التي استعملت فيها الكلمة والتي بينها الأزهري في تهذيبه ، وليس عنده ما يخالف هذا المعنى . وما نكه الينا زيادة ما في التهذيب : أنه قال : قال يعقوب : أول الحكم الى أهله أى أرجعه ورده اليهم . قال الأفشى :

أول الحكم الى أهله ليس قضائي بالمهوى الجائر

وآل جسم الرجل اذا نحف . أى يرجع الى تلك الحالة ، ومن هذا تأويل الكلام وهو عاقبت ، وما يؤول اليه . وذلك قوله تعالى (هل ينظرون الا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق ^(٢)) يقول : ما يؤول اليه في وقت بعثهم ، ونشورهم ^(٣) .

وانا علمنا أن تهذيب اللغة من نتاج القرن الرابع الهجري . فان ذلك يعني أن مادة (أول) حتى هذه الفترة كانت تستعمل في هذه المعاني التي شرحها ووضحها

(١) تهذيب اللغة للأزهري مادة أول ج ١٥ ص ٤٤٧ . تحقيق ابراهيم اليازجي ط

الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر ١٩٦٦ م .

(٢) سورة الاعراف آية ٥٣ .

(٣) معجم مقاييس اللغة لابن فارس بتحقيق عبد السلام هارون ط القاهرة سنة ١٩٦٦ هـ

ج ١ ص ١٥٩ .

ومن ذلك نخرج بنتيجة هامة . هي أن كلمة التأويل كانت تستعمل على السنة اللغوية من رواة ومحدثين ، حتى بداية القرن الخامس الهجرى في معنى : المرجع والمصير والعود حيث لم يرد اليها في المعاجم التي وضعت في هذه الفترة . وهي المصدر الوحيد لكل المعاجم التي وضعت بعد ذلك ما يخالف ذلك (١) .

قال ابن جرير الطبري : وأما معنى التأويل في كلام العرب . فانه التفسير ، والمرجع والمصير . . . وأصله من آل الشيء الى كذا اذا صار اليه ، ورجع يؤول أولا ، وقد قيل ان قوله (وأحسن تأويلا) أى جزاء وذلك لأن الجزاء هو الذى آل اليه أمر القوم وصار اليه (٢) .

ويقول شيخ الاسلام في معنى التأويل لغة : التأويل مصدر أوله يؤوله ، تأويلا مثل حول تحويلا ، وهول تعويلا ، وأول يؤول تعدية : آل يؤول أولا مثل : حال يحول حولا ، وقولهم : آل يؤول أى عاد الى كذا ، ورجع اليه ومنه المال ، وهو ما يؤول اليه الشيء (٣) . والكلام نوطان : انشاء فيه الأمر ، وأخبار ، فتأويل الأمر هو نفس الفعل المأمور به ، وأما الأخبار فتأويله عين الأمر المخبر به اذا وقع ، ليس تأويله فهم معناه (٤) . فتأويل الكلام ، ما أوله اليه المتكلم ، أو ما يؤول اليه الكلام ، أو ما تأوله المتكلم فان التفعيل يجرى على غير فعّل كقوله تعالى (وتبتل اليه تبتيلا) فيجوز أن يقال : تأول الكلام الى هذا المعنى تأويلا ، والمصدر واقع موقع الصفة ، ان قد يحصل المصدر صفة بمعنى الفاعل كعدل ، وصوم ، وفطر ، ومعنى المفعول كد رهم ضرب الأمير ، وهذا خلق الله . فالتأويل هو ما أول اليه الكلام ، أو يؤول اليه ، أو تأول اليه ، والكلام انما يرجع

(١) الامام ابن تيمية وموته من قضية التأويل . تأليف محمد السيد الجليلي القاهرة

الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية ١٣٩٣ / ١٩٧٣ م ص ٣٠ .

(٢) تفسير الطبري ج ٣ ص ١٨٤ ط ٣ سنة ١٣٨٨ / ١٩٦٨ م . مصطفى الباهي الحلبي

(٣) الاكليل في التشابه والتأويل ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٩ لابن

تيمية .

(٤) نفس المصدر ص ١٠ .

ويعود ويستقر ويؤول ، ويؤول الى حقيقة التي هي عين المقصود به . كما قال بعض السلف في قوله (لكل نأ مستقر) . قال حقيقة فانه ان كان خبرا فالى الحقيقة المخبر بها يؤول ويرجع ، والآن لم تكن له حقيقة ، ولا مال ، ولا مرجع . بل كان كذبا ، وان كان طلبها فالى الحقيقة المطلوبة يؤول ، ويرجع ، والآن لم يكن مقصوده موجودا ولا حاصل ، ومتى كان الخبر وعدا أو وعدا فالى الحقيقة المطلوبة المنتظرة يؤول (١) .

ويقول ابن القيم : في بيان حقيقة التأويل لغة : هو تفعيل من آل يؤول الشيء كذا اذا صار اليه ، فالتأويل التعبير ، وأولت تأويلا اذا صيرته اليه ، قال : وتأول : هو مطاوع أولت . وقال الجوهري : التأويل : تفسير ما يؤول اليه الشيء . وقد أولت تأويلا ، وتأولت بمعنى . . . وتسى العاقبة تأويلا لأن الأمر يصير اليها . . . وتسى حقيقة الشيء المخبر به تأويلا لأن الأمر ينتهي اليه ، وتسى تعبير الرأيا تأويلا بالاعتبارين ، فانه لها ، وهو طاعتها ، وما تؤول اليه . . . وتسى العلة الغائية ، والحكمة المطلوبة بالفعل تأويلا لأنها بيان لمقصود الفاعل وفرضه من الفعل الذي لم يعرف الراي له فرضه به ومنه قول الخضر لموسى بعد أن ذكر له الحكمة المقصودة بما فعله من تخريق السفينة وتحمل الغلام وإقامة الجدار بلا عوض (سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا) (٢) .

ويقول أبو عبيدة : التأويل : التفسير ، والمرجع : صير ، واستشهد بقول . .

الأعشى :

على أنها كانت تأول حبها تأول ربي السقاب فأمحبا

فقوله : تأول حبها : تفسيره ومرجه . أى أنه كان صغيرا في قلبه ، فلم يزل

ينبت حتى أصبح . . . فصار كبيرا مثل أنه (٣) .

-
- (١) الاكليل لابن تيمية مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢١ .
 (٢) مختصر الصواعق المرسل ج ١ ص ١٠ - ١٢ .
 (٣) مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى ت ٢١٠ ط ٢ سنة ١٣٩٠ / ١٩٧٠ م ، مكتبة الخانجي ، دار الفكر . تعليق د . فؤاد سزكين .

وقال الزجاج : التأويل : العاقبة والجزاء ، وما يؤول اليه الشيء . . . (١)

وقد استعمل التأويل في اللغة : بمعنى التفسير . (٢)

وحاصل ما توصلنا اليه حتى الآن من معنى التأويل : أن التأويل لغة : بمعنى

المرجع والعاقبة والمصير ، وما يؤول اليه الشيء ، بمعنى التفسير والبيان .

وإذا انتقلنا الى لسان العرب ، وهو من نتاج القرن السابع الهجري ، وقد

جمع فيه ابن منظور المتوفي سنة ٧١١ كل ما يتصل بمادة (أول) ومشتقاتها ، ومما

استعملت فيه من معان ، نجد أنه ينقل لنا أمثلة واستشهادات ، تؤكد لنا هذا المعنى

وتوضحه (٣) ، فمن ذلك قوله : ألت عن الشيء ارتدت عنه . وفي الحديث : من صام

الدهر فلا صام ولا آل . أى لا رجع الى خير .

والأول : الرجوع . آل الشيء يؤول أولا ومالا : رجع . وأول الكلام ، وتأوله

دبره ، وقدره ، أوله وتأوله : فسره ، وقوله عز وجل : ولما يأتيهم تأويله (أى لم يكن معهم

علم تأويله ، . . .) وقيل معناه : لم يأتيهم ما يؤول اليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة .

وفي حديث ابن عباس : " اللهم فقهه في الدين وطمه التأويل " . قال ابن الأثير هو من

أول الشيء يؤول الى كذا أى رجع وصار اليه . ، يريد والله أعلم معرفة وبيان ما تؤول اليه

الأوامر والنواهي التي جاء بها الدين . وهذا هو التفسير والبيان . وعن الليث قال :

التأويل : تفسير ما يؤول اليه الشيء (٤) . . .

فإذا أضفنا الى ما تقدم من معنى التأويل الذي بينته المعاجم في القرن الرابع

الهجري هذا المعنى الذي نقله ابن منظور عن الليث ، وما سبق ذكره عن أبي عبيدة .

(١) معاني القرآن وأعرابه للزجاج تحقيق د . عبد الجليل عده شلبي منشورات المكتبة

العصرية ببيروت صيدا توزيع الأهرام ج ٢ ص ٧١ .

(٢) القاموس المحيط للفيروزى أبادى مادة (أول) .

(٣) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل د . محمد الجليلي ص ٣٠ .

(٤) لسان العرب لابن منظور ج ١٣ مادة (أول) .

يتضح لنا أنه كان يستعمل ^{عند} علماء اللغة من رواة ومحدثين في هذين المعنيين .

الأول : المرجع والمصير والعاقبة . كما يبين ذلك الأزهري ، وابن فارس .

الثاني : التفسير والتدبر والبيان . كما وضع ذلك ابن منظور ونقه عن الليث وأبي عبيدة والجوهري (١) .

وهذان المعنيان هما اللذان استعملتا في عصر الصحابة والتابعين ، وتابعيهم ولم يعرف لهما معنى ثالث ، وقد استعمل الرسول (صلى الله عليه وسلم) كلا المعنيين ^{الكلية} فاستعملها على لسانه بمعنى : العاقبة والمصير ، ما روى عنه (صلى الله عليه وسلم) أنه لما نزلت الآية الكريمة (قل هو الله الذي أن يبعث عليكم عذابا من فوقكم) (٢) الآية . قال : إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد (٣) . أي لم يحصل ولم يحدث مدلولها العطي والواقعي ، الذي هو عين تأويلها ، والذي هو مصير المخاطبين وطاقة أمرهم ، ومن استعمالها في المعنى الثاني : ما دعا به الرسول (صلى الله عليه وسلم) لابن عباس : (اللهم فقهه في الدين وعلّمه التأويل) (٤) .

وحين نزلت الآية الكريمة (وما يعلم تأويله إلا الله) قال ابن عباس : أنا ممن يعلم تأويله . فالتأويل الذي استعمله ابن عباس ، ونسب إلى نفسه العلم به والذي دعا به الرسول (صلى الله عليه وسلم) له هو معرفة معاني الآيات ، وقد استعمل التأويل والتفسير بمعنى واحد . كقول ابن جرير القول في تأويل هذه الآية ، أي في تفسيرها . كما سنوضح ذلك فيما بعد إن شاء الله . .

هكذا إذا يتحدد لنا المراد بالتأويل في لغة العرب وفي لغة القرآن ، وما

كان متعارفا عليه في عصر الصحابة والتابعين .

(١) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل لمحمد الحليبيد ص ٣١ ، ٣٢ .

(٢) سورة الانعام آية ٦٥ .

(٣) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٦ ، قال ابن كثير أخرجه الترمذي وقال

هذا حديث غريبه تفسير ابن كثير ج ٢ ص ١٥١ .

غير أنا نجد ابن منظور^(١) ينقل لنا عن ابن الأثير في معنى التأويل : انه نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي الى ما يحتاج الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ^(٢) ، وهذا المعنى ينقله الزبيدي في تاج العروس^(٣) ، عن ابن الكمال اذ يقول : قال ابن الكمال : التأويل صرف الآية عن معناها الى معنى تحتله ، اذا كان المعنى المحتمل الذي تصرف اليه الآية عن معناها موافقا للكتاب والسنة . ثم ينقل عن جمع الجوامع لابن السبكي . أن التأويل هو : حمل الظاهر على المحتمل المرحوح فان حمل لدليل فصحيح ، أو لما يظن دليلا ففاسد ، أولا لشيء فلعيب ، لا تأويل . وعن ابن الجوزي : أن التأويل : هو نقل الكلام عن وضعه الى ما يحتاج في اثباته الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ^(٤) . وعلى هذا يصبح للتأويل ثلاثة معان المعنيين السابقان ، والثالث : هو نقل ظاهر اللفظ الى ما يحتاج في اثباته الى دليل ، أو بمعنى آخر : صرف اللفظ عن معناه الظاهر الى معنى آخر يحتمله اللفظ . وهذا المعنى الثالث لا نجده في المعاجم المتقدمة وانما ورد في لسان العرب وتاج العروس ، وكلاهما من نتائج العصور المتأخرة عن عصر الرواية والاستشهاد والاحتجاج ، فيكون هذا المعنى الثالث قد ظهر في العصور المتأخرة بدليل أنه لم يذكر في معاجم القرن الرابع ما يعني انه لم يكن معروفا بين رجال اللغة والمعنيين بها ، ولم يكن مشتهرا بينهم . ونلاحظ شيئا آخر هو :

ان ابن منظور روى هذا المعنى عن ابن الأثير ، ورواه الزبيدي عن ابن الكمال ، والسبكي وابن الجوزي ، وهؤلاء ليسوا رواة لغة ولا محدثين بها ، ولم يعرف عن أحد منهم انه اشتغل بذلك ، وانما هم بين فقيه ، أو متكلم ، أو اصولي .

-
- (١) لسان العرب لابن منظور ج ١٣ مادة أول ص ٣٤ .
 (٢) النهاية في غريب الحديث لابن الأثير ج ١ ص ٨٠ ط الحلبي سنة ١٩٦٣ م .
 (٣) تاج العروس للزبيدي ج ٣ ص ٢١٤ مادة أول صادر بيروت سنة ١٩٦٠ م .
 (٤) لسان العرب ج ١٣ نفس المادة ص ، وتفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٥ .

كذلك فان رواية هذا المعنى جاءت مجردة عند كل منهما عن الأمثلة والشواهد ،
التي تبين استعمال التأويل في هذا المعنى الذي أرادوه أو توضحه ، عكس ما عهد منهما
ازاء الاستعمالين الآخرين للفظ التأويل . . . ويترتب على هذه الملاحظة نتيجة هامة وهي :
ان الكلمة لم تستعمل في هذا المعنى مطلقا بين رجال اللغة في العصور المتقدمة ، ان لو
استعملت عندهم في ذلك لأوردوا لها أمثلة وشواهد توضيحية ، كما فعلوا ازاء الاستعمالين
الآخرين .

يقول الدكتور محمد الجليبيد : واذا لم تكن الكلمة قد عرفت بينهم ولم تستعمل
في هذا المعنى ثم وجدناها بعد ذلك في المعاجم المتأخرة فلا بد أنها قد شاعت
واشتهرت بهذا المعنى في مجال آخر غير مجال الدراسة اللغوية ، وصارت من الشهرة
بحيث أصبح متعارفا عليها وتمكنت بذلك أن تجد لها مكانا في المعاجم اللغوية المتأخرة (١) .

(١) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٣٤ .

المبحث الثاني :

(التأويل في الكتاب والسنة ، وعلى لسان الحلف)

تكررت كلمة التأويل في القرآن في أكثر من سورة ، ومعناه في الكتاب والسنة ، لا يختلف عن معنى التأويل في اللغة . كما تقدم بيانه ، وكما وضعه السلف والأئمة من خلال فهمهم للقرآن والسنة وسماه من الصحابة ، مما يجعل معنى التأويل متحدا في اللغة وفي الكتاب والسنة ، فقد ذكر التأويل في سبع سور من القرآن المجيد . وتكرر في بعض السور أكثر من مرة كما في سورتي الكهف ويوسف . وسوف ننتبع ونستقرى جميع الآيات التي ورد فيها لفظ التأويل . لنقف على معنى التأويل فيها على ما فسره به السلف . وفيما يلي : أهدأ وبالله التوفيق فأقول :

ان أول سورة ذكر فيها لفظ التأويل بعد سورة آل عمران - التي سوف نخصصها ببحث خاص لكثرة ما ورد فيها من الخلاف - هي سورة النساء ، في قوله تعالى (. . فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ، ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا)^(١) .

قال ابن جرير : أى جزاء ، وذلك ان الجزاء هو الذى آل اليه أمر القوم وصار اليه .^(٢)

وقال ابن كثير : أحسن عاقبة ، ومالا ، كما قاله السدى ، وغير واحد ، وقال مجاهد : وأحسن حزا . وهو قريب .^(٣)

وكذا قال الزمخشري : وأحسن تأويلا : وأحسن عاقبة ، وقيل أحسن تأويلا سن تأويلكم أنفسكم .^(٤)

-
- (١) سورة النساء آية ٥٩ .
 - (٢) تفسير ابن جرير الطبري ج ٣ ص ٨٤ ط ٣ سنة ١٣٨٨ / ١٩٦٨ .
 - (٣) تفسير ابن كثير ج ١ ص ٥٥١ ط ١ مطبعة الفجالة الجديدة .
 - (٤) تفسير الكشاف ج ١ ص ٥٣٦ ط مصطفى البابي الحلبي .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : (ذلك خير وأحسن تأويلا) قالوا احسن عاقبة ومصيرا ، فالتأويل هنا ، تأويل فعلهم ، الذي هو الرد الى الكتاب والسنة .^(١)

وقال محاهد وقتادة : جزاء وثوابا ، وقال السدي وابن زيد وابن قتيبة والزجاج : عاقبة .^(٢)

قال الشيخ محمد رشيد رضا : ولا يحتل بحال أن يكون معنى التأويل هنا التفسير ، أو صرف الكلام عن ظاهره الى غيره .^(٣)

وجاء ذكر كلمة التأويل في سورة الاعراف . في قوله تعالى (هل ينظرون الا - تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق . . .) الآية .^(٤)
يقول ابن جرير : معنى التأويل هنا : ما يؤول اليه أمرهم من ورودهم على عذاب الله ، وصليهم جحيه . وقال قتادة : (هل ينظرون الا تأويله) أى ثوابه (يوم يأتي تأويله) أى ثوابه . وعنه : تأويله عاقبته . وعن مجاهد : جزاءه ، وعن السدي : عاقبته ، وعن ابن زيد : حقيقته .^(٥)

وقال ابن كثير : (هل ينظرون الا تأويله) أى ما وعدوا به من العذاب والنكال والجنة والنار ، قاله مجاهد وغيره .^(٦)

وقال مالك : ثوابه ، وقال الربيع : لا يزال يحيى من تأويله أمر بعد أمر حتى يتم تأويله يوم القيامة .^(٧)

والمعنى في كل ما تقدم متقارب . والمعنى : ما ينتظرون الا ما يؤول اليه أمره ،

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | رسالة الاكليل لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٩ . |
| (٢) | تفسير سورة النور لابن تيمية ص ١٠٣ ، معاني القرآن واعرابه للزجاج ج ٢ ص ٧١ .
محاسن التأويل للقاسمي ج ٥ ص ٥٩ . |
| (٣) | تفسير الضار للشيخ محمد رشيد رضا ج ٣ ص ١٧٣ . |
| (٤) | سورة الاعراف آية ٥٣ . |
| (٥) | تفسير الطبري ج ٨ ص ٢٠٣ - ٢٠٤ ، تفسير سورة النور لابن تيمية ص ١٠٣ . |
| (٦) | تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٢٣٧ . |
| (٧) | تفسير الضبري ج ٨ ص ٢٠٤ ، تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٢٣٧ . |

من تبيين صدقه بظهور ما نطق به من الوعد والوعيد ، قال الشهاب : فالنظر هنا بمعنى الانتظار ، لا بمعنى الرؤية والتأويل بمعنى العاقبة : وما يقع في الخارج وهو أصل معناه ، ويطلق على التفسير أيضا ^(١) .

أما قوله : (يوم يأتي تأويله) فمعناه : يوم يحيي* ما يؤول اليه أمرهم من عقاب الله .

وعن ابن عباس : قال : يوم يأتي تأويله : يوم القيامة ^(٢) . وهذا معنى صحيح لأن يوم القيامة : هو يوم الحزاء* ، وما تؤول اليه أمورهم .

وعن ابن عباس أيضا : ان التأويل هنا : بمعنى التصديق لوعده ووعدته ، أي يوم يظهر صدق ما أخبر به عن الآخرة ^(٣) .

وقال ابن تيمية : (هل ينظرون إلا تأويله) تصديق ما وعد في القرآن ^(٤) .

السورة الثالثة التي ذكر فيها التأويل : سورة يونس في قوله تعالى (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، ولما يأتهم تأويله ، كذلك كذب الذين من قبلهم . . .) الآية ^(٥) . قال ابن جرير : ولما يأتهم بعد بيان ما يؤول اليه ذلك الوعد الذي توعدهم الله في هذا القرآن ^(٦) .

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية : وقوله (بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، ولما يأتهم تأويله) . تصديق ما وعدوا به من الوعد ، والتأويل ما يؤول اليه الأمر ، وعن

(١) محاسن التأويل للقاسمي ج ٧ ص ٢٦٩٨ - ٢٦٩٩ ، وانظر فتح القدير

للشوكاني ج ٢ ص ٢١٠ .

(٢) تفسير الطبري ج ٨ ص ٢٠٤ .

(٣) تفسير المنار ج ٣ ص ١٢٣ سنة ١٣٥٠ هـ .

(٤) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٣ ، ١٠٤ .

(٥) سورة يونس آية ٣٩ .

(٦) تفسير الطبري ج ١١ ص ١١٨ .

الضحاك : يعني عاقبة ما وعد الله في القرآن ، وقال الزجاج : لم يكن معهم علم تأويله ^(١) .
وقال الشوكاني : (ولما يأتيهم تأويله) معطوف على (لم يحيطوا بعلمه) أى
بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، وما لم يأتيهم تأويله . أى كذبوا به حال كونهم لم يفهموا
تأويل ما كذبوا به ولا بلغت عقولهم والمعنى ان التكذيب وقع منهم قبل الا حاطة بعلمه .
وقبل أن يعرفوا ما يوول اليه من صدق ما اشتغل عليه ^(٢) .

فالتأويل هنا المراد به : وقوع ما اخبر الله به في القرآن ، وهو الأثر الخارجي
والمدلول الواقعي بعيد عولاء ، ولا يصح أن يكون التأويل في هذه الآية والتي قبلها :
التفسير والبيان أو ارادة غير الظاهر ^(٣) .

السورة الرابعة : سورة يوسف : وقد تكررت كلمة التأويل فيها أكثر من مرة . الأول
في قوله تعالى (وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث ^(٤)) . قال ابن جرير
الطبري : ويعلمك ربك من علم ما يوول اليه أحاديث الناس ، عما يروونه في مناسم ، وذلك
تعبير الرؤيا ، وعن مجاهد قال : عبارة الرؤيا . . . قال ابن زيد في الآية : تأويل الكلام
العلم والحلم ، وكان يوسف أعبى الناس ^(٥) . . . قال القرطبي : واجمعوا أن ذلك في تأويل
الرؤيا وقد كان يوسف أعلم الناس بتأويلها ^(٦) .

الموضع الثاني : قوله تعالى : (. . . وكذلك مكنا ليوسف ولنعله من تأويل
الأحاديث ^(٦)) الآية .

قال السدز : المراد تعبیر الرؤيا ، وتلك الرؤى هي نفس مدلولها الخارجي

-
- | | |
|-------|---|
| (١) | تفسير سورة الا خلاص ص ١٠٣ . |
| (٢) | فتح القدير للشوكاني ج ٢ ص ٤٤٦ . |
| (٣) | ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل لمحمد الجليبي ص ٣٨ . |
| (٤) | سورة يوسف آية ٥٦ . |
| (٥) | تفسير الطبري ج ١٢ ص ١٥٣ ، تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٥٠٥ . |
| (٦) | فتح القدير لسوكاني ج ٣ ص ٥ . |

الذى تصير اليه .

الموضع الثالث : قوله تعالى (نبئنا بتأويله اننا نراك من المحسنين)^(١) .

قال ابن حرير : المعنى : أخبرنا بما يؤول اليه ما أخبرناك ، اننا رأينا نفسي

منامنا ، ويرجع اليه .

ومن مجاهد : تأويل الشيء : هو الشيء ، ومنه تأويل الرؤيا ، انما هو الشيء

الذى تؤول اليه .^(٢)

الموضع الرابع : قوله تعالى (قال لا يأتكما طعاما ترزقانه الا نبأكما بتأويله)^(٣)

روى الطبرى بسنده عن السدى قال : قال يوسف لهما : (لا يأتكما طعام

ترزقانه) في النوم الا نبأكما بتأويله في اليقظة .

والمراد بقوله (بتأويله) ما يؤول اليه ، وبصير ما رأيا في منامهما من الطعام ،

الذى رأيا أنه أتاهما فيه .^(٤)

وقال ابن تيمية : المراد بقوله (الا نبأكما بتأويله) أى قبل أن يأتكما التأويل

والمعنى لا يأتكما طعام ترزقانه في المنام . . . الا نبأكما بتأويله في اليقظة قبل أن يأتكما

التأويل . قال وهذا قول أكثر المفسرين ، قال : وهو الصواب لأنهما طلبا منه تأويل ما

رأياه ، وأخبرهما بتأويل ذلك ، ولم يكن تأويله طعام في اليقظة ، وليس في القرآن أنه

أخبرهما بما يرزقانه في اليقظة . . .^(٥)

الموضع الخامس : قوله تعالى : (يا أيها الملأني رؤياي ان كنتم للرؤيا تعبرون ،^{أفتوني}

قالوا أضغاث أحلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين)^(٦) .

(١) سورة يوسف آية ٣٦ .

(٢) تفسير الطبرى ج ٢ ص ٢١٥ .

(٣) سورة يوسف آية ٣٧ .

(٤) تفسير الطبرى ج ١٢ ص ٢١٧ .

(٥) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٣ .

(٦) سورة يوسف آية ٤٣ ، ٤٤ .

قال المفسرون : (أضغاث أحلام) يعني أنها أخلاط رؤيا كاذبة لا حقيقة لها وهي جمع ضعث^(١) .

الموضع السادس : قوله تعالى : (وقال الذي ادكر بعد أمة : أنا أنبئكم بتأويله فأرسلون)^(٢) .

قال المفسرون : (أنا أنبئكم بتأويله) يقول : أنا أخبركم بتأويله . أي بتأويل هذا المنام . يعني ما يؤول إليه .

(فأرسلون) يقول : فاطلقوني أمضي لأننيكم بتأويله من عند العالم به ،^(٣)

الموضع السابع : قوله تعالى : (ورفع أبويه على العرش ، وخروا له سجدا ، وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل ، قد جعلها ربي حقا . . .) الآية^(٤) .

قال ابن جرير : يقول جل ثناؤه : قال يوسف لأبيه : يا أبت هذا السجود الذي سجدت أنت وأمي وأخوتي لي (تأويل رؤياي من قبل) يقول ما آلت إليه رؤياي التي كنت رأيتها وهي رؤياي التي رأها قبل صنع اخوته ما صنعوا ، أن أحد عشر كوكبا والشمس والقمر له ساجدون ، (قد جعلها ربي حقا) يقول قد حققها ربي لمجيء تأويلها على الصحة^(٥) .

ويقول ابن كثير : أي هذا ما آل إليه الأمر ، فان التأويل يطلق على ما يصير إليه الأمر^(٦) .

ويقول ابن تيمية : جعل نفس سجود أبويه له ، تأويل رؤياه . . .^(٧)

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | تفسير الطبري ج ٢ ص ٢٢٦ ، تفسير ابن كثير ج ١٢ ص ٥١٧ . |
| (٢) | سورة يوسف آية ٤٥ . |
| (٣) | تفسير الطبري ج ١٢ ص ٢٢٩ ، تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٥١٧ . |
| (٤) | سورة يوسف آية ١٠٠ . |
| (٥) | تفسير الطبري ج ١٣ ص ٦٩ . |
| (٦) | تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٥٢٩ . |
| (٧) | تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٣ . |

الموضع الثامن : قوله تعالى (ربي قد آتيتني من الطك ، وعلمتني — من تأويل الأحاديث ...) الآية (١).

أى تعبير الرؤيا ، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية بعد أن سرد المواضع التي ورد فيها ذكر التأويل في سورة يوسف . فهذا لفظ التأويل في مواضع متعددة كلها بمعنى واحد ، هو تأويل أحاديث الرؤيا ، أى ما تؤول اليه ، لأن تأويل الأحاديث التي هي رؤيا المنام هو عين مدلولها الخارجي ، الذى هو مآل الرؤيا ومصيرها (٢) . فالتأويل في سورة يوسف لا يختلف معناه عن معنى التأويل في بقية سور القرآن الكريم .

يقول ابن القيم : ويسمى تعبير الرؤيا تأويلها ... وهو عاقبتها وما تؤول اليه (٣).

السورة الخامسة التي جاء فيها ذكر التأويل : سورة الاسراء ، حيث جاء قوله تعالى (ذلك خير وأحسن تأويلا) (٤) .

قال ابن كثير : (وأحسن تأويلا) أى مآلا ومنقلبا في آخرتكم ، وعن قتادة : (ذلك خير وأحسن تأويلا) أى خير ثوابا وأحسن عاقبة (٥) . فالتأويل هنا ما يؤول اليه الأُمُـر .

السورة السادسة سورة الكهف : فقد جاء ذكر التأويل فيها في موضعين :

الأول : قوله تعالى (قال هذا فراق بيني وبينك ، هذا تأويل ما لم تستطع عليه صبرا) (٦) الثاني : قوله تعالى (ما فعلته عن أمرى ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا) (٧) .

-
- | | |
|-------|--|
| (١) | سورة يوسف آية ١٠١ . |
| (٢) | تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٤ ، الاكمل لابن تيمية مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٩ . |
| (٣) | مختصر الصواعق المرسله لابن القيم ج ١ ص ١١ . |
| (٤) | سورة الاسراء آية ٣٥ . |
| (٥) | تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٤٣ . |
| (٦) | سورة الكهف آية ٧٨ . |
| (٧) | سورة الكهف آية ٨٢ . |

وهذا تأويل فعل الخضر ، وليس هو تأويل قوله ، والمراد به عاقبة هذه الأفعال بما يؤول اليه ما فعلته من مصلحة أهل السفينة ، ومصلحة أبوى الغلام ، ومصلحة أهـل الجدار^(١) .

فقول الخضر لموسى : سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا : يقول : سأخبرك بتأويل ما تؤول اليه عاقبة أفعالي ، التي فعلتها^(٢) .

وقال ابن كثير : بتأويل : أى بتفسير ما لم تستطع عليه صبرا^(٣) .

قال الألوسي : والتأويل رد الشيء الى مآله ، والمراد به هنا : المآل والعاقبة ان هو المتنبأ به . ومآل أفعال الخضر عليه السلام : خلاص السفينة ، من اليد الفاصدة وخلاص أبوى الغلام من شره ، مع الفوز بالبدل الأحسن ، واستخراج المهتمين للكنز^(٤) ، فلما أخبره بالعلة الغائية التي انتهى اليها فعله قال : (ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا) وحاصل معنى التأويل في كل ما تقدم : أن التأويل : هو الموجود الذى يؤول اليه الكلام . . قال شيخ الاسلام ابن تيمية : حتى وان كان ذلك موافقا للمعنى الذى يظهر من اللفظ . بل لا يعرف في القرآن لفظ التأويل مخالفا لما يدل عليه اللفظ^(٥) . ولفظ التأويل في جملة ما تقدم بمعنى واحد هو ما يؤول اليه الشيء .

قال ابن القيم : فالتأويل في كتاب الله تعالى المراد منه حقيقة المعنى الذى يؤول اللفظ اليه ، وهي الحقيقة الموجودة في الخارج . فان الكلام نوعان : خبر ، وطلب . فالتأويل الخبر هو الحقيقة ، وتأويل الوعد والوعيد : هو نفس الموعود والمتوعد به . وتأويل ما أخبر الله به من صفاته العلى وأفعاله : هو نفس ما هو عليه

-
- (١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٤ ، مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ١٢٠ ، ١١
(٢) تفسير السطرى ج ١ ص ٢٩١ .
(٣) تفسير ابن كثير ج ٣ ص ١٠٥ .
(٤) روح المعاني للألوسي ج ١٦ ص ٨ - ٩ ادارة الطباعة المنيرية .
(٥) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٤ .

سبحانه ، وما هو موصوف به من الصفات العلى ، وتأويل الأمر : نفس الأفعال المأمور بها^(١) .
 وإذا اتضح لنا معنى التأويل في ما سردناه من آى الكتاب العزيز ، نجسد
 أن السنة أتت موافقة لمعاني التأويل التي جاء ذكرها في القرآن ، ولم تخرج عنها ، بل
 تسير وفق تلك المعاني ، كذلك فإن السلف : وقفوا حيث وقف القرآن والسنة وقد رأينا أن
 معنى التأويل في القرآن الكريم هو معنى التأويل في اللغة - فالقرآن والسنة ، والسلف
 تتوافق معاني التأويل التي ذكروها مع معانيه اللغوية ، وقد رأينا أن للتأويل في لغة
 العرب معنيان هما :

١ - التفسير والبيان .

٢ - المال والمعاقبة والمصير .

ورأينا أن الرسول (صلعم) قد استعمل كلمة التأويل في كلا المعنيين وهذان
 المعنيان هما اللذان استعملنا في عصر الصحابة ، وعليهما درج السلف من بعدهم^(٢) .
 فالسلف لم يحدثوا معنى جديدا للتأويل ، غير ما جاء في اللغة أو في الكتاب والسنة
 ولذلك فإن مقصد من قال من السلف : تأويل هذه الآية كذا وكذا ، هو تفسيرها وتوضيح
 معانيها التي يراد منها ، كقول ابن جرير الطبرى في تفسيره ، والامام أحمد في كتابه الرد
 على الجهمية : القول في تأويل هذه الآية كذا وكذا .

ولما كان هذا هو أحد معاني التأويل عند السلف : بل لما كان لفظ التأويل
 والتفسير عند جمهورهم بمعنى واحد فقد جعلوا الوقف على قوله تعالى (والراسخون نسي
 العلم) لأن الراسخين يعلمون تفسير المشابه كما قال ابن عباس ، حين نزل قوله (وما
 يعلم تأويله إلا الله) أنا من يعلم تأويله . أى تفسيره ومعرفة معاني الآيات . وكل ما ورد

(١) مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ١٢ ، والاكمل لابن تيمية ج ٢ ص ١٠ ، ١٨ ،

تفسير سورة الاخلاص له ص ١٠٤ - ١٠٥ .

(٢) درر تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ١٤ .

عن ابن عباس ، وغيره من أنهم يعلمون تأويل القرآن يجب حمله على معنى التفسير ، والبيان ولا يجوز القول : أنهم يعلمون حقائق تأويل القرآن الخارجية لأن ذلك من الغيوب الستى استأثر الله بعلمها (١) .

وتفسير كلامه ليس هو نفس ما يوجد في الخارج ، بل هو بيان وشرحه وكشف معناه فالتفسير من جنس الكلام يفسر الكلام بكلام يوضحه . هذا هو معنى التأويل على معنى التفسير والبيان ، أما التأويل بمعنى المال والعاقبة فهو ليس من جنس الكلام ، ولذلك نجد في كلام السلف في بعض الآيات القرآنية : هذه مضي تأويلها ، وهذه لم يأت تأويلها كما ثبت عن ابن سمعود رضي الله عنه أنه قال : ان القرآن نزل حيث نزل فمنه آى قد مضي تأويلها— قبل أن ينزل ومنه آى وقع تأويلها على عهد النبي (صلعم) ومنه آى وقع تأويلها بعد النبي (صلعم) ومنه آى يقع تأويلها بعد اليوم ، ومنه آى يقع تأويلها في آخر الزمان ، ومنه آى يقع تأويلها يوم القيامة ، ما ذكر من الحساب ، والجنة والنار . . . (٢)

فابن سمعود قد ذكر في هذا الكلام تأويل الأمر وتأويل الخبر ، وتأويل الخبر هو وجود المخبر ، وتأويل الأمر هو فعل الأمور به . . . لا ما يتصور من معانيها فـي الأذهان ويعبر عنه باللسان ، وهذا هو أحد معاني التأويل في لغة القرآن ، وهـو التأويل الذى لا يعلم تأويله إلا الله . ، وتأويل الصفات هو الحقيقة التي انفرد الله بعلمها ، وهو الكيف المجهول الذى قال فيه السلف — كمالك وغيره ، الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، يعلم معناه ويفسر ، ويترجم بلغة أخرى ، وهو من التأويل الذى يعلمه الراسخون في العلم . اما كيفية ذلك الاستواء فهو التأويل الذى لا يعلمه إلا الله تعالى . (٣)

وبهذا نعرف الفرق بين التأويل بمعنى التفسير والبيان ، والتأويل بمعنى المرجع

(١) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٣١ - ٣٢ ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٣ -

١٠٤ ، ورسالة الاكمل ج ٢ ص ١٨ ، فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٣٥ - ٣٧ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٧ .

(٣) محمء فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٣٦ - ٣٧ .

والعاقبة والمآل . فلا يلزم من معرفة التأويل بمعنى التفسير معرفة التأويل الذى هو بمعنى المصير والعاقبة . ان قد يعرف الانسان معنى الألفاظ ويعرف تفسيرها اللغوى ، فسي حين لا يعرف ما تؤول اليه .

فالتفسير هو الا حاطة بعلمه ، والتأويل هو نفس ما وعدوا به اذا أتاهم ^(١) ، وهذا البهتان يتضح لنا خطأ من قال بأن آيات الصفات كلها أو بعضها من قبيل التشابه الذى استأثر الله بعلم معناه ، وادعوا أن ذلك هو عقيدة السلف في الصفات وسموها تقويضاً . ان أن الناس استأثر الله بعلمه هو كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، أما نفس المعنى الذى بينه الله فيعلمه الناس كل على قدر فهمه فانهم يفهمون معنى السمع ، ومعنى البصر ، وان مفهوم هذا ليس مفهوم هذا ، ويعرفون الفرق بينهما وان كانوا لا يعرفون كيفية سمعه وبصره كذلك يعلمون معنى الاستواء على العرش ، وانه يتضمن علو الرب على عرشه ، وارتفاعه عليه . . . وهذا معنى معروف من اللفظ لا يحتل في اللغة غيره ^(٢) . ولذلك قال ابن عباس: التفسير على أربعة أوجه ووجه تعرفه العرب بكلامها ، ووجه لا ^{يعد} بهذر أحد بجهالت ، ووجه يعلمه العلماء ، ووجه لا يعلمه إلا الله ^(٣) .

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٦ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٩ .

(٣) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٤٢ ، وتفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٢٦ .

المبحث الثالث :

(معنى التأويل عند المتأخرين)

بعد ما تبين لنا بجلاء أن التأويل في اللغة والكتاب والسنة وعند السلف لا يختلف معناه ، وبعد أن عرفنا من دراستنا اللغوية للتأويل ، أن المعنى الثالث الذي وجد في معاجم اللغة المتأخرة هو معنى مستحدث تعوزه الشواهد والأدلة فكان لا بد لنا من التعرض له بالحديث ، لنقف على ملامحاته . وقد اشتهر هذا المعنى في عرف المتأخرين : بأنه صرف الآية عن معناها الظاهر الى معنى تحتله اذا كان هذا المعنى موافقا للكتاب والسنة . ونجد هذا المعنى في كتب الأصول والفقه وكأنه هو المعنى المقصود عند اطلاق كلمة التأويل .

يقول بعض الباحثين : وقد أصبح هذا المعنى من الشهرة بحيث طغى على المعنى اللغوي العام وجهد علماء الأصول والكلام أخذ مكانه في القواميس اللغوية المتأخرة^(١) . وقد عرّف السبكي التأويل عند المتأخرين فقال : التأويل هو حمل الظاهر على المحتل المرجوح ، فان حمل لدليل فصحيح ، أو لما يظن دليلا ففاسد ، أو لا شيء فلعبلا تأويل^(٢) .

كما عرّفه ابن الجوزي : بأنه نقل الكلام عن موضعه الى ما يحتاج في اثباته الى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ^(٣) .

وعرّف شيخ الاسلام ابن تيمية ، التأويل عند المتأخرين : بأنه صرف اللفظ عن المعنى الراجح الى المعنى المرجوح لدليل يقتضيه به^(٤) .

(١) ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٤٢ .

(٢) جمع الجرايم ، ص ٢١٤ ، حاشية الهناني على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع للسبكي ج ٢ ص ١٤٦ ، طبعة المصرية سنة ١٢٨٥ هـ .

(٣) تاج العروس للزبيدي ج ٧ ص ٢١٤-٢١٥ ، تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٥ .

(٤) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٩٩ ، الاكليل له ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ١٧ ، درر تعاريف العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ٢٤ ، دقائق التفسير لابن تيمية ج ١ ص ١٠٩ .

وقد رأينا أن هذا المعنى مستحدث ، ولذلك فقد كان للسلف موقف من هذا المعنى نستعرضه فيما يلي إن شاء الله . إذ بسببه انقسم المسلمون الى طائفتين سلف ، وخلف هم أصحاب هذا المعنى .

المبحث الرابع : -----

(موقف السلف من تأويل الخلف)

بسبب ما أحدثه هذا المعنى المستحدث من تفرق المسلمين الى طوائف ،
وسبب ما كان منه من أثر على تفرق الأمة في عقيدتها . فقد قول من أدرك هذا المعنى
أوجاه بعده من السلف وجمهور المحدثين بالرفض ، وعدم القبول ، خاصة فيما يتعلق
بالله وصفاته وأسمائه الحسنی . لما يترتب عليه من نفي ، وتعطيل والحاد في أسماء
الله وصفاته .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : فتأويل هؤلاء المتأخرين ، عند الأئمة تحريف باطل
ويبين أن التأويل المردود : هو صرف الكلام عن ظاهره الى ما يخالف ظاهره كتأويلات
الجهمية ، ومن وافقهم في تأويلاتهم كلها أو بعضها . ومذهب الأئمة نفي التأويلات
الباطلة ورد هذا للم التوقف عنها (١) .

قال ابن القيم : وقد حكى غير واحد اجماع السلف على عدم القول به (٢) . أي التأويل
بالمعنى المتأخر ، وقد أفاض ابن القيم في بيان عوار التأويل بهذا المعنى خاصة في آيات
الصفات . وعقد فصلا خاصا في بيان ما يقبل التأويل من الكلام وما لا يقبله . فقال : لما
كان وضع الكلام للدلالة على مراد المتكلم ، وكان مراده لا يعلم إلا بكلامه انقسم كلامه الى
ثلاثة أقسام :

- أحدها : ما هو نفي في مراده لا يقبل محتملا غيره .
- الثاني : ما هو ظاهر في مراده وان احتمل أن يريد غيره .
- الثالث : ما ليس بـ ^{ولا} ~~نفي~~ ظاهر في المراد ، بل هو محتمل محتاج الى البيان .

(١) الاكلیل لابن تيمية ج ٢ ص ٢٢ ، ٢٣ ، دقائق التفسير له ج ١ ص ١١٥ / ١١٦

تفسير سورة اخلاص ص ١١٣ وما بعدها .

(٢) مختصر الصواعق ج ١ ص ١٣ .

فالأول يستحيل دخول التأويل فيه ، إذ تأويله كذب ظاهر على المتكلم ، وهذا شأن عامة نصوص القرآن السريجة في معناها . خصوصا آيات الصفات والتوحيد . . . فهذا القسم ان سلب التأويل علمه ، عاد الناس كنه مؤولا ، لأنه أظهر أقسام القرآن ، ثبوتها ، وأكثرها ورودا ودلالة ، ودلالة القرآن عليه متنوعة غاية التنوع ، فقبول ما سواه للتأويل أقرب من قبوله بكثير . (١)

وبالجملة فان كل تأويل دل عليه اللفظ بوضعه ، أو دل عليه السياق ، أو دليل آخر من الكتاب والسنة فهو تأويل صحيح مقبول عند الأئمة ، بخلاف التأويل الذي لا يدل عليه اللفظ بوضعه الأصلي ، أو لا يدل عليه السياق ، أو دليل آخر من الكتاب والسنة ، فانه تأويل فاسد ، عند السلف ، خلافا للمتأخرين من علماء الكلام ، الذين يرون صرف نصوص الصفات ، وغيرها من التشابهات - في زعمهم - عن ظاهرها ، اعتمادا على الأدلة العقلية التي توجب عند هم ذلك . ظنا منهم أن ما زعموه دليلا عقليا كاف في صرف الآيات عن ظاهرها مهما بلغت من الصحة والقوة ، لأن الأدلة العقلية أقوى عندهم من الأدلة النقلية على ما تقدم بيانه .

قال ابن القيم : والتأويل الباطل أنواع . ثم سرد تلك الأنواع حتى بلغ بها عشرة أنواع . . . (٢)

ومن التأويلات الباطلة والفاسدة : عامة تأويلات الجهمية ، للصفات كتأويل أدلة الرؤيا ، وأدلة العلو ، . . . (٣) وغيرها من نصوص الصفات الإلهية .

وقال ابن تيمية : أما التأويلات المحرفة مثل : تأويل : استوى - باستولى وغير ذلك فهي من التأويلات العبدعة لما ظهرت الجهمية . (٤)

(١) مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٦٦ ، ٦٧ .

(٢) مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ١٤ - ٢٠ .

(٣) شرح الطحاوية ص ٢٣٢ .

(٤) الاكلیل لابن تيمية ج ٢ ص ٣٤ .

فبان بذلك أن كل تأويل يرجع الى نصوص الكتاب والسنة بالابطال فهو تأويل باطل . عليه من الالتزامات مالا مخلص لقائله منها ، ألا تغرصات وتخمينات وأوهام متخيلة ليس لها في عالم الواقع أى مدلول .

لأن التأويل المقبول : هو ما دل على مراد المتكلم ، والتأويلات التي يذكرونها لا يُعْلَمُ أن الرسول أرادها ، بل يُعْلَمُ بالاضرار في عامة النصوص أن المراد منها نقيض ما قالوه .^(١)

وما ينبغي أن يُعْلَمَ أن السلف لا يسمون ترك ظاهر النصوص لأجل دليل آخر كتقييد المطلق ، وتخصيص العام ، وترجيح أحد المعاني المحتملة على البعض الآخر بدليل آخر من الكتاب والسنة ، كل هذا لا يسمونه باسم التأويل ، بل يسمونه " نسخا " لأن النسخ يدخل فيه في اصطلاح السلف : كل ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح .^(٢) وكانوا يسمونه كل رفع نسخا ، سواء كان رفع حكم ، أو رفع دلالة ظاهرة .^(٣)

وما تحذر الاشارة اليه أن التأويل بهذا المعنى المتأخر ، قد شاع في زمن المتأخرين ، حتى صُنَّ أن معنى التأويل في القرآن والحديث إنما أريد به هذا المعنى الاصطلاحي المتأخر .^(٤)

وقد عرفنا فيما تقدم : أن التأويل بهذا المعنى ، لم يكن معروفا عند السلف ، ولم يرد في الكتاب والسنة ، ولا في مراجع اللغة المتقدمة ، وإنما اشتهر التأويل بهذا المعنى على ألسنة المتأخرين ، وفي مراجع اللغة المتأخرة ، وحينئذ فلسائل أن يسأل : اذا ثبت أن التأويل بالمعنى الاصطلاحي المتأخر كذلك ؟ فكيف أصبح شائعا ومتعارفا عليه

-
- (١) درة تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ١٩٢ وما بعدها .
 - (٢) الاكلیل لابن تيمية ج ٢ ص ٦ ، وانظر دقائق التفسير ج ١ ص ٩٥ .
 - (٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٧ ، ٨ ، وانظر دقائق التفسير ج ١ ص ٩٦ .
 - (٤) درة تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ١٤ .

بين المتأخرين ، بحيث تنوسي بجانبه المعنى المفقود للكلمة . ٢٠ وأصبح التأويل بهذا المعنى في عرف المتكلمين والفقهاء والمفسرين هو الذي ينصرف اليه الذهن عند الاطلاق ، ولم يراع أحد من هؤلاء التأويل بالمعنى الذي استعمله القرآن ، هل يعتبر ذلك — قبيل التطور الدلالي للألفاظ ، فيكون اللفظ مستعملا بمعنى في العصور المتقدمة ، ثم يستعمل في معنى آخر في عصر متأخر حسب اصطلاح المتخاطبين بهذا اللفظ ؟ وعلى فرض أن هذا الافتراض صحيح فهل يجوز أن يتعسف القول ، ويجعل هذا المعنى المتأخر هو عينه المعنى المستعمل في القرآن .

يجيب الأستاذ الحليند * عن هذه التساؤلات فيقول : ان استعمال التأويل بهذا المعنى كما يبدو لي نشأ تحت ظروف عقدية خاصة وأخذ ينمو هذا ^{الاستعمال} استعمال تحت أعين حارسة عليه لمحوطه وترعاه بعنايتها ، حتى كتب له الذبوع والانتشار .

ولو ألقينا نظرة فاحصة في تاريخ الفرق السياسية والكلامية ، وخاصة في ظروف نشأة الشيعة والباطنية . أقول لو تأملنا ظروف نشأة هذه الفرق فرما وجدنا بداية الطريق ، وإذا ألقينا نظرة على معتقدات هذه الفرق ، وخاصة على ما أسماه بعلم الظاهر ، والباطن وما وضعوه من مصنفات حول هذا العلم فقد نجد ما يقوى هذا الافتراض . ولا سيما بعد أن علمنا أثرا تروى كثيرا في كتب الشيعة ، وفي كثير من المصنفات الاسماعيلية والمتصوفة ، ذلك الأثر هو قولهم :

" ان لكل ظاهر باطنا ، ولكل تغزل تأويلا " ونثير ما يسوّفون لأنفسهم التأويل ، حسب آرائهم بهذا الأثر المزعوم الذي ينسبونه الى علي بن أبي طالب عند البعض ^(١) ، والى الامام جعفر الصادق عند البعض الآخرين منهم ^(٢) . فهذا الأثر الذي اعتقدوا صحته ، فتح باب التأويل أمام هذه الفرق الضالة ، فصارت تأخذ به ليتمكن لهم الوصول الى هدفهم ،

(١) وهم الصوفية .

(٢) وهم الشيعة .

من نشر عقائدهم التي هي خلاف ظاهر النصوص ان لا يمكن لهم ذلك الا بعد ابعاد
ظواهر النصوص عن المعنى الظاهر عن تلك النصوص واذا وضعنا الأثر أمام أعيننا ، ووضعنا
بجانبه التعريف الاصطلاحي ، للتأويل . لوجدنا الشبه واضحا والملاقة قوية بين التأويل
بمعناه الاصطلاحي ، وبين الأثر المتردد على السنة الشيعة والصوفية السابق ذكره . . .
فهناك ظاهر وباطن ، وتزويل وتأويل . وفي التأويل الاصطلاحي ظاهر غير مراد ، وباطن
مراد يجب البحث عنه ، فالقول بالباطن هو الأساس الذي وضع لأجله تعريف التأويل بهذا
المعنى . واذا كانت الأدلة غير كافية ، وحاسمة لتأكيد هذا الافتراض ، ولا نملك الأدلة
التي تحدد الفترة التاريخية التي بدأ استعمال التأويل فيها بهذا المعنى ، إلا أن الذي لا
شك فيه أن النصيب الأكبر في ذلك يرجع الى الدور الذي قال به أصحاب الاتجاه الباطن
من الصوفية والشيعة يشاركونهم في هذا كثير من الفرق ، الذين نادوا بفكرة الامام المعصوم
الذي يأتي من لدنه تأويل التزويل ، فلقد ساهم هؤلاء جميعا في شيوع استعمال التأويل
بهذا المعنى واختاروا لشيوع آرائهم وذبيوعها الشخصيات التي يحسن المسلمون الظن
بهم مصوبين بذلك سهامهم الى ظواهر الشرع ، فأبطلوها ، والى كتاب الله فحرفوه (١) .
فان قال قائل : ان وجود التأويل بهذا المعنى في مراجع اللغة المتأخرة كاف
في ثبوت التأويل بهذا المعنى لغة ؟

قبل أولا : ان التأويل بهذا المعنى الاصطلاحي لم يرد في المعاجم المتقدمة
وانما ورد في لسان العرب نقلا عن ابن الأثير ، وتاج العروس ، نقلا عن ابن الكمال وكلاهما
من نتاج العصور المتأخرة عن عصر الرواية ، والاستشهاد ، والاحتجاج . وعدم ورود هذا
المعنى في معاجم اللغة المتقدمة يعني أن هذا المعنى لم يكن معروفا بين رجال اللغة
والمعنيين بها ولم يكن مشتهرا بينهم .

(١) ابن تيمية موقفه من قضية التأويل ص ٤٨ - ٤٩ .

ثانيا : ان رواية ابن منظور عن ابن الأثير ، والزبيدي عن ابن الكمال ، بالاضافة الى
الى ما ذكره السبكي ، وابن الجوزي ، لم يكن ذلك كائنا في الدلالة على أن
التأويل بهذا المعنى له أصل في لغة العرب ، لأن هؤلاء ليسوا رواة لغة ،
ولا محدثي بها ، ولم يعرف عن أحد منهم أنه اشتغل بذلك ، وانما هم يمين
فقيه ، أو متكلم ، أو أصولي .

ثالثا : ان رواية هذا المعنى جاءت عند كل من ابن منظور والزبيدي مجردة عن الشواهد
والأمثلة التي تبين استعمال التأويل في هذا المعنى الذي أرادوه وتوضحه
وهذا عكس ما عهدناه منهما في الاستعمالين السابقين للفظ التأويل (١) .

واذا عرفنا أن التأويل بهذا المعنى المتأخر لا أصل له في معاجم اللغة ، ولم
يورد في الكتاب والسنة ، ولا على لسان السلف ، فهل كان ذم السلف لهذا التأويل لكونه
اصطلاحا جديدا ، لم يكن متعارفا عليه بينهم من قبل ؟ أم أن هناك سببا آخر أهم من
ذلك دعاهم الى رده ، والتصدي له ؟

الواقع أن السبب الحقيقي لذم السلف لهذا التأويل الاصطلاحي ، هو أنه كان
سببا في رد كثير من عواهر النصوص في باب العقائد ولا سيما في باب الصفات الالهية ويصد
الناس عن العمل بكتاب الله وسنة رسوله (صلعم) هذا من جهة ، ومن جهة أخرى :
فانه يمهّد الضريق لكل طحده يريد هدم الاسلام ، ويمزق عرى العقيدة المتلقاة عن رسول
الله (صلعم) وفتح باب التأويل بهذا المعنى الاصطلاحي : مكن الباطنية والاسماعيلية
والقراظية ، وأصحاب وحدة الوجود . وغيرهم من الملحدين ، من انشاء عقيدة جديدة نسي
الدين الاسلامي ، عن طريق التأويل للنصوص ، وصرفها عن ظواهرها . بل كل طائفة فسرت
النصوص من الكتاب والسنة ، كيف شاءت ، وحسب أهوائها ولذلك فان كل ما حدث فسي

(١) انظر ما تقدم عند الكلام على لسان العرب ص ١٥٨ ، ١٥٩

الاسلام من البدع ، والفتن والاختلاف والتفرق كان سببه هذا التأويل الفاسد الذى
أحدثوه .

يقول ابن القيم في نونيته :

وجميع ما في الكون من بدع وأحداث تخالف موجب القرآن ، فأساسها التأويل
ذو البطلان لا تأويل أهل السلم والايمان .

يعني : أن جميع ما أحدث في الدين من بدع مخالفة لمقتضى الكتاب والسنة
الصحيحة فلا سبب له إلا التأويل الباطل الذى هو في الحقيقة تحريف للكلم عن مواضعه
وعدول بالألفاظ عن معانيها المتبادرة منها بغير موجب لذلك الصرف ، إلا محاولة تصحيح
ما جنىه القوم من الأهواء الخالية ، التي أخذوها ما عند اليهود والنصارى وفلاسفة
اليونان والصابئة وغيرهم . (١)

فوجب عندئذ أن يوضح هذا الباب الذى ولج منه الملحدون ، واندسوا بهـ
صفوف المسلمين ، ونقضوا عرى العقيدة عروة عروة .

ولا بد كذلك من التمسك بالكتاب والسنة المطهرة ، نحكما في كل شئون
حياتنا ونرجع اليهما عند الاختلاف ففيهما الهدى ، وفي التمسك بهما الفلاح والنجاح .

(١) شرح النونية لابن القيم تأليف الدكتور محمد خليل هراس ج ١ ص ٢٦٦ .

(الفصل الخامس)

بيان المراد بالمتشابه والمحكم ، والتأويل في آية آل عمران

ويشتمل على المواضع التالية :

- (أ) معنى المحكم والمتشابه لغة ، وفي القرآن الكريم .
- (ب) بيان المراد بالمتشابه والتأويل في خصوص آية آل عمران .
- ويشتمل على ما يلي :
- (أ) بيان موضع الوقف في الآية المذكورة . مع التعرض لبيان المراد بالمتشابه والتأويل عند السلف في حالة الوقف على لفظ الجلالة . (إلا الله) أو على (والراسخون في العلم) .
- (ب) بيان المراد بالمتشابه والتأويل عند المتأخرين . في حالة الوقف في الموضعين من الآية الكريمة .

البحث الأول :

(المحكم لفظة)

قال في القاموس : والحكمة بالكسر ، العدل ، والعلم ، والحلم ، والنبوة ،
والقرآن ، والانجيل ، وأحكمه : أتقنه فاستحكم ، ومنعه من الفساد ، . . . وسورة محكمة
غير منسوخة ، والآيات المحكمات : أو التي أحكمت فلا يحتاج ^{بحسب} سامعها الى تأويلها
ليبانها . كأقاصير الأنبياء ^(١) .

وقال صاحب اللسان : . . . والحكيم ذو الحكمة ، والحكمة : عبارة عن معرفة
أفضل الأشياء ويقال لمن يحسن دقائق الصناعات ، ويتقنها : حكيم . والحكم : العدل
والفقه وسقى الأعشى القصيدة المحكمة حكيمة فقال :

وغريبة تأتي الطدوك حكيمة قد قلتها لبقال من ذا قالها

وفي الحديث في صفة القرآن : وهو الذكر الحكيم أي . . . المحكم الذي لا
اختلاف فيه ، ولا اضطراب فبعل بمعنى مفعّل : أُحْكِمَ فهو مُحْكَم . وفي حديث ابن عباس :
قرأت المُحْكَم على عهد رسول الله (صلعم) يريد المفصل من القرآن لأنه لم ينسخ منه
شيئا ، وقيل : هو ما لم يكن متشابها لأنه أحكم بيانه بنفسه ولم يفتقر الى غيره ، والعرب
تقول : حَكَمْتُ ، وَأَحْكَمْتُ ، وحَكَمْتُ بمعنى : منعت ، وردت .

والحكمة : العدل . وأحكمت الشيء : فاستحكم : صار محكما ، واحتكم الأمر ،
واستحكم وثق . قال الأزهري : وقوله تعالى : (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن
حكيم خبير) ^(٢) فان التفسير : أحكمت آياته بالأمر والنهي ، والحلال والحرام ثم فصلت
بالوعد والوعيد . قال : والمعنى والله أعلم : أن آياته أحكمت وفصلت بجميع ما يحتاج اليه

(١) القاموس المحيط ج ٤ ص ١٠٠ .

(٢) سورة هود آية : ١ .

من الدلالة على توحيد الله ، وثبتت نبوة الأنبياء ، وشرائع الاسلام والدليل على ذلك قوله تعالى (ما فرطنا في الكتاب من شيء)^(١) وقال بعضهم : (السر تلك آيات الكتاب الحكيم)^(٢) انه قَعِيل بمعنى مُفْعَل ، واستدلوا بقوله تعالى (السر كتاب أحكمت آياته) قال الأزهرى : وهذا ان شاء الله كما قيل ، والقرآن يوضح بعضه بعضا .

وَحَكَمَ الشَّيْءُ ، وَأَحْكَمَهُ : كلاهما منعه من الفساد . ومن ذلك الحاكم لأنه يمنع الطالم عن الظلم ، وَحَكَمَتِ السَّفِيه ، وَأَحْكَمَتْهُ إِذَا أَخَذَتْ عَلَى يَدَيْهِ ، وحكمة اللجام ما أحاط بحنكي الدابة . وفي الصحاح بالحنك . وسميت بذلك لأنها تمنع الفرس من مخالفة راكمه ، وتحد من جموحه...^(٣)

وفي معجم متن اللغة : المحكم الذى لا يعرض فيه شبهة من حيث اللفظ ، ولا من حيث المعنى . وهو خلاف المتشابه ، وسورة محكمة : غير منسوخة^(٤) ، ويقال : أَحْكَمَ الشَّيْءُ رَاحِكًا أَتَقَنَهُ ، فالشيء مُحَكَّمٌ ، وهي محكمة ، والسورة المحكمة ، والآية المحكمة هي السُّقْنَةُ الواضحة^(٥) .

قال الشيخ محمد رشيد رضا : في أصل معنى " المحكم " لغة : المحكمات من أحكم الشيء ، بمعنى وثقه ، وأتقنه ، والمعنى العام لهذه المادة : المنع . فان كل محكم يمنع باحكامه تطرق الخلل الى نفسه أو غيره ، ومنه : الحكم ، والحكمة ، وحكمة الفرس ، قيل : وهي أصل المادة...^(٦)

فالفهوميون يستعملون عادة الاحكام بكسر الهمزة في معان متعددة ، ولكنها مع

-
- | | |
|-----|---|
| (١) | سورة الانعام آية : ٣٨ . |
| (٢) | سورة يونس آية : ١ . |
| (٣) | لسان العرب لابن منظور ج ١٥ ص ٣٠ - ٣٤ . |
| (٤) | معجم متن اللغة للشيخ محمد رشيد رضا ج ٢ ص ١٤٠ ، دار مكتبة الحياة بيروت ١٣٧٧/١٩٥٨ م . |
| (٥) | معجم ألفاظ القرآن ج ١ ص ٢ ، ٣ . الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر ١٣٩٠/١٩٧٠ م . |
| (٦) | تفسير المنار ج ٣ ص ١٦٣ ط ٤ سنة ١٣٧٩/١٩٦٠ م . |

تعدد ها ترجع الى شي* واحد هو : المنع . فيقولون :
أحكم الأمر أى أتقنه ، ومنعه عن الفساد ، ويقولون : حكم نفسه ، وحكم الناس .
أى منع نفسه ، ومنع الناس عما لا ينبغي . . . الخ (١)
وانذا كان الأمر في هذه المادة يرجع بحسب اللغة الى المنع فان المحكم : هو
ما يمنع باحكامه .

(١) ساهل العرفان للزرقاني ج ٢ ص ٢٧٠ مطبعة الحلبي .

البحث الثاني :

(المتشابه في اللفظة)

يستعمل اللغويون مادة التشابه فيما يدل على المشاركة والمعاينة ، والمشاركة المؤدية الى الالتباس غالبا . وأصل التشابه : أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر والمعنيان مختلفان . قال الله تعالى في وصف ثمر الجنة : (وأوتوا به متشابها)^(١) أي متفق المناظر ، مختلف الطعوم ، وقال : (تشابهت قلوبهم)^(٢) أي يشبه بعضها بعضا في الكفر والقسوة . ومنه يقال اشتبه علي الأمر إذا أشبه غيره فلم تكد تُفَرَّق بينهما . وشبهت علي : إذا لبست الحق بالباطل ، ومنه قيل : لأصحاب المخاريق : أصحاب الشبه لأنهم يشبهون الباطل بالحق . ثم قد يقال لكل ما غلب ودق : متشابه ، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره . ، ومثل المتشابه المشكل ، وسي مشكلا : لأنه أشكل أي دخل في شكل غيره ، فأشبهه وشاكله .^(٣)

وعرف الزبيدي : المتشابه بأنه ما لم يتلق معناه من لفظه . ثم قال : وهو على ضربين أحدهما إذا رد الى المحكم عرف معناه ، والآخر مالا سبيل الى معرفة حقيقته .^(٤) إذا فالمتشابه يطلق في اللفظة على ما له أفراد ، أو أجزاء يشبه بعضها بعضا وعلى ما يلتبس من الأمر . يقال : أمور مشتبهة ، وشبهة . على وزن معظه أي مشكله والشبهة بالضم : الالتباس .^(٥)

-
- | | |
|-------|--|
| (١) | سورة البقرة آية ٢٥ . |
| (٢) | سورة البقرة آية ١١٨ . |
| (٣) | تأويل مشكل القرآن ص ١٠١ - ١٠٢ تحقيق السيد احمد صقر ط ٢ / ١٣٩٣ م ١٩٧٣ . دار التراث بالقاهرة ، وانظر مناهل العرفان ج ٢ ص ٢٧٠ . |
| (٤) | تاج العروس للزبيدي ج ٩ ص ٣٩٣ . |
| (٥) | تفسير المنار ج ٣ ص ١٦٣ ط ٤ سنة ١٣٧٩ / ١٩٦٠ م ، مناهل العرفان ج ٢ ص ٢٧٠ . |

المبحث الثالث :

(المحكم والمتشابه في القرآن الكريم)

جاء في القرآن الكريم وصف القرآن بأنه كله محكم ، وجاء فيه بأنه كله متشابه وجاء فيه وصفه بأن بعضه محكم ، وبعضه متشابه .

فمن الآيات التي تدل على أن القرآن كله محكم قوله تعالى (الر تلك آيات الكتاب الحكيم)^(١) ، وقوله (الر كتاب أحكمت آياته ثم فصلت . . .) الآية^(٢) .

ومن الآيات التي تدل على أنه كله متشابه قوله تعالى (الله نزل أحسن الحديث كتابا متشابها . . .) الآية^(٣) .

ومن الآيات التي تصف القرآن بأن بعضه محكم ، وبعضه متشابه قوله تعالى (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات . . .) الآية^(٤) . ولا تعارض بين هذه الاطلاقات الثلاثة : لأن معنى : أحكامه كله : انه منظم رصين متقن متين ، لا يتطرق اليه خلل لغطي ولا معنوى . . .

ومعنى كونه كله متشابها : أنه يشبه بعضه بعضا في أحكامه وحسنه وبلوغه حسن الإعجاز في ألفاظه ومعانيه . . .

وأما كون بعضه محكما ، وبعضه متشابها فمعناه : أن من القرآن ما اتضحت دلالاته على مراد الله منه ، ومنه ما حجب دلالاته^(٥) ، على تفصيل سيأتي :

يقول عبد العظيم الزرقاني : ويمكن أن ترجع هذه التأويلات الى الاطلاقات اللغوية السالفة . فالقرآن كله محكم أى متقن ، لأن الله صاغه صياغة تمنع أن يتطرق اليه

(١) سورة يونس، آية ١ .

(٢) سورة هود آية ١ .

(٣) سورة الزمر آية ٢٣ .

(٤) سورة آل عمران آية ٧ .

(٥) مناهل العرفان ج ٢ ص ٢٧١ ، والاتقان للسيوطي ج ٢ ص ٢ مطبعة البابطين
الحلبي ط ٣ سنة ١٣٧٠ هـ

- خلل أو فساد في اللفظ أو المعنى ، والقرآن متشابه ، لأنه يماثل بعضه بعضا في هذا الاحكام ، مماثلة مفضية الى التباس التمييز بين آياته وكلماته في ذلك .
- والقرآن منه محكم ، أى واضح المعنى المراد وضوحا يمنع الخفاء عنه ، ومنه متشابه فيه وجوه مختلفة من المماثلة مستلزمة لخفاء هذا المعنى المراد (١) .
- وقد تعددت الأقوال في معنى كونه محكما ، وكونه متشابها ، وأعني بذلك هنا الاحكام العام ، والتشابه العام . فقول :
- ١ - المراد من كونه محكما : كونه حقا في ألفاظه ، وكونه حقا في معانيه (٢)
- ٢ - وقيل محكم : بمعنى أنه منظم رصين متقن متين لا يتطرق اليه خلل لفظي ولا معنوي (٣) . فاحكامه أتى من احكام النظم القرآني واتقانه وعدم وجود النقص والخلاف فيه . (٤)
- ٣ - وقيل : احكامه أتى من الحكمة التي اشتملت عليها آياته . (٥)
- ٤ - وقيل : احكامه أتى من جهة الاتفاق الذي يعم آياته ، ان هو يصدق بعضها بعضا ، فالاحكام الذي يعمه : هو الاتفاق وتميز الصدق من الكذب في اخباره ، والغبي من الرشيد في أوامره (٦) .
- ٥ - وقيل : ان احكامه من كونه منزلا من عند الله تعالى ، أحكمه الله تعالى أى فصله من الاشتباه بغيره وفصل منه ما ليس منه فان الأحكام هو الفصل والتمييز ، والفرق والتحديد الذي يتحقق به الشيء ويحصل اتقانه . (٧)

-
- (١) مناهل العرفان ج ٢ ص ٢٧١ ، والاتقان للسيوطي ج ٢ ص ٢
- (٢) اساس التقدير للرازي ص ١٢٨ ط الباهلي الحلبي سنة ١٣٥٤ .
- (٣) مناهل العرفان للزرقاني ج ٢ ص ٢٧١ .
- (٤) الاتقان للسيوطي ج ٢ ص ٢ .
- (٥) تفسير المنار ج ٣ ص ١٦٣ المنار بمصر ١٣٢٤ .
- (٦) ترحيح اساليب القرآن على أساليب اليونان لحمد ابراهيم الحسني الصنعائسي ص ١٩٤ مطبعة المعاهد بمصر سنة ١٣٤٩ .
- (٧) الاكلیل لاس تیسہ ج ٢ ص ٧ من مجموعة الرسائل الكبرى وانظر دقائق التفسير ج ١ ص ٩٥ .

- (١) وقيل في معنى كونه كله متشابهها : أى أنه يشبه بعضه بعضا في احكامه وحسنه وبلوغه حد الاعجاز في الفاظه ومعانيه ، بحيث لا يستطيع الانسان ان يفاضل بين آياته في الحسن والاحكام والاعجاز . . . (١)
- (٢) وقيل معنى كونه متشابهها : انه متفق غير مختلف بصدق بعضه بعضا ، وهو عكس المتضاد المختلف المذكور في قوله تعالى (انكم لفي قول مختلف يؤفك عنه من افك) (٢) ، وقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) (٣) أى لو كان من غير الله لكان بعضه واردا على نقيض بعض ، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والحرالة (٤)

-
- (١) الاتقان للسيوطي ج ٢ ص ٢ ، وناهل العرفان للزرقاني ج ١ ص ٢٧١ .
- (٢) الذاريات آية ٨ ، ٩ .
- (٣) سورة النساء آية ٨٢ .
- (٤) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١١٦ ، أساس التقديس ص ١٧٨ .

المبحث الرابع : -----

(أقوال السلف في معنى المحكم والمتشابه)

الواقع أنه قد تعددت الأقوال في تعريف المحكم والمتشابه ، بحسب تعدد المذاهب والفرق الكلامية . وكل طائفة عرفت المحكم والمتشابه على أساس مذهبي . فما وافق معتقدها ، وأصولها التي اصلتها لنفسها قالت عنه محكما ، وما خالف أصولها قالت عنه متشابهها . وقد يكون المحكم عند طائفة متشابهها عند الأخرى والعكس صحيح . ولما كان تعريف كل طائفة بحسب أهوائها ، بعيدا عن منهج القرآن وأصول اللغة آثرت أرجاء تلك الأقوال الى حين الكلام على المحكم والمتشابه في آية سورة آل عمران وسوف أقصر هنا على ما عرف به السلف المحكم والمتشابه .

فقد عرفوه بما حاصله :

١ - المحكم هو الناسخ ، والمتشابه هو المنسوخ ، والمقصود هنا : الحكم الشرعي الذي لم يتطرق اليه نسخ ، ولذلك نجد عند بعض مفسري السلف قوله : هل عرفت الناسخ من المنسوخ ، فإذا عرفت الناسخ عرفت المحكم . وعلى هذا يصح أن يقال المحكم والمنسوخ ، كما يقال : المحكم والمتشابه وهذا مروى عن ابن عباس وابن مسعود ، وقتادة والربيع والضحاك (١) .

والمنسوخ أنواع : ما رفع حكمه ، أو تلاوته ، أو كلاهما معا .

٢ - يطلق المحكم على ما يقابل المتشابه ويراد بالمحكم على هذا الاطلاق معنيان : (أ) ما كان واضح الدلالة على المعنى المراد منه وضوحا لا خفا فيه . فكس المتشابه وهو ما كان خفي الدلالة على المعنى المراد ، وهو ما احتمل من التأويل أوحها . فصار المحكم في القرآن يقابل بالمتشابه ، والجميع

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١١٨ ، ١٣٨ ، البحر المحيط لأبي حيان

ج ٢ ص ٣٨١ ، مناهل العرفان للزرقاني ج ٢ ص ٢٧٢ .

من آيات الله .

ذكر محمد بن اسحاق عن محمد بن جعفر بن الزبير قال : المحكم ما لا يحتل التأويل الا وجهها واحدا والمتشابه ما احتل من التأويل أوجهها .

قال ابن تيمية ومعنى ذلك : أن اللفظ المحكم لا يكون تأويله فسي الخارج الا شيئا واحدا ، وأما المتشابه فيكون له تأويلات متعددة لكن لم يرد الله الا واحدا منها ، وسياق الآية يدل على المراد (١) .

(ب) المحكم : ما كانت حقيقته المقصودة ، معلومة للناس غير مجهولة ، والمتشابه على خلاف ذلك وهو ما لا يعلم حقيقته ومآله أو كيفيته الا الله تعالى كذات الرب وصفاته سبحانه ، وحقيقة نعيم الجنة ، والنار ، وما الى ذلك من الأمور الغيبية التي استأثر الله بعلم حقيقتها وكيفيتها ، ويسمى هذا المتشابه الحقيقي ، اثر عن جابر بن عبد الله أنه قال : المحكم ما علم العلماء تأويله ، والمتشابه ما لم يكن للعلماء الى معرفته سبيل كتمام الساعة (٢) .

قال ابن جرير : وهذا القول الذي ذكرناه عن جابر بن عبد الله أشبه بتأويل الآية (٣) .

٣ - المحكم : المتقن الذي لا يتطرق اليه خلل بوجه من الوجوه . مأخوذ من الاحكام وهو الاتقان . ويراد به هنا نسخ ما يلقي الشيطان في معاني القرآن . فالمتشابه عندئذ هو ما يلقيه الشيطان في نفس لفظ المبلغ ، أو في مسمع المبلغ ، أو في فهمه

-
- (١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١١٩ ، مناهل العرفان ج ٢ ص ٢٧٢ ، البحر المحيط ج ٢ ص ٣٨١ ، تفسير الطبري ج ٣ ص ١٧٣ .
 (٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٣٩ ، وتفسير الطبري ج ٣ ص ١٧٤ .
 (٣) تفسير الطبري ج ٣ ص ١٧٥ .

قال تعالى (ينسخ الله ما يلقي الشيطان ثم يحكم آياته)^(١) . والرفع هنا رفع ما القاه الشيطان ، لا رفع ما شره الله . وعلى هذا المعنى فالقرآن كله محكم . أحكمت ألفاظه ومبادئه ، فلا يشتبه بغيره ولا يشبه به غيره ولا يوجد به شيء من كلام غيره تعالى ، وما عداه هو المتشابه الذي يجوز عليه النقص ويتطرق اليه الخلل .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله :

الاحكام : تارة يكون في التنزيل ، فيكون مقابله ما يلقيه الشيطان ، فالمحكم المنزل من عند الله أحكمه الله ، أى فصله من الاشتباه بغيره ، وفصل منه ما ليس منه .

فان الاحكام هو الفصل والتمييز ، والفرق والتحديد الذى يتحقق به احكام الشيء وانقائه...^(٢)

ثم يقرر رحمه الله أن للمحكم في القرآن ثلاثة اطلاقات يقابل كل واحد منها نوعا من المتشابه :

أ () فالاحكام تارة يكون في التنزيل فيكون في مقابله ما يلقيه الشيطان مما نسخ الله وأزاله فالمحكم المنزل عند الله فصله من الاشتباه بغيره ، وفصل منه ما ليس منه .

ب () وتارة يكون في ابقاء التنزيل ، ويقابله المنسوخ اذا نسخ وهو رفع ما شرع وعلى هذا يصح أن يقال المتشابه المنسوخ .

ج () وتارة يكون في التأويل والمعنى وهو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها

(١) سورة الحديد آية ٥٢ .

(٢) الاكليل ج ٢ ص ٦ ، ٧ ، ٨ . دقائق التفسير ج ٢ ص ٩٤ ، ٩٥ ، ٩٦ .

حتى لا تشبه بغيرها وفي مقابلة المحكمات الآيات التشابهات

التي تشبه هذا وتشبه هذا فتكون محتلة للمعنيين .

٤ - المحكم ما استقل بنفسه ، ولم يحتج الى بيان ، والتشابه : ما احتاج الى بيان وهذا القول مروى عن الامام أحمد رحمه الله .^(١)

هذه هي بعض اطلاقات المحكم في القرآن الكريم كما بينها السلف رحمهم الله وهناك اطلاقات أخرى ذكرها المفسرون على من رغب الاطلاع عليها مراجعتها في مظانها وما ذكرته من الاطلاقات أرى أنه هو اللصيق بمعنى الآية .^(٢)

وقبل أن أنتقل الى الحديث في آية آل عمران . أحب أن أشير الى أن التشابه أنواع ثلاثة هي :

١ - التشابه العام :
=====

وهو ضد الاختلاف ، وهو الذي وصف به القرآن بأنه كله : متشابهها . فهذا النوع من التشابه يعم القرآن ، والمراد به وصف القرآن بأنه متقن غير مختلف ، يصدق بعضه بعضا ، وهو عكس التضاد . وهذا التشابه العام يوافق الاحكام العام الذي وصف به القرآن .

٢ - التشابه الخاص :
=====

وهو الذي وصفت به آيات لا يعينها في قوله تعالى (وأخر متشابهات) وهذا التشابه الخاص يقابل الاحكام الخاص (منه آيات محكمات) وهذا التشابه غيره في النوع الأول . لأن الله قد ذم مبتغي التشابه في هذا النوع دون الأول .

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٨ ، مناهل العرفان ج ٢ ص ٧٢ .

(٢) انظر تفسير الطبري ج ٣ ص ١٧٠ وما بعدها ، مناهل العرفان ج ٢ ص ٢٧٠ .

وما بعدها ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٩ وما بعدها ، الانتان للسيوطي ج ٢ ص ٢ وما بعدها .

٣ - التشابه الإضافي :

=====

وهو اشتباه الأمر على بعض الناس ، دون بعض كقول النبي (صلعم)
 " الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشتبهات لا يعلمهن كثير من الناس " (١) .
 وقد قسم الراغب الأصبهاني : التشابه في كتاب الله الى ثلاثة أنواع :

- ١ - اشتباه من جهة اللفظ فقط .
- ٢ - اشتباه من جهة المعنى فقط .
- ٣ - اشتباه من جهة المعنى واللفظ معا .

فالأول ما يرجع التشابه فيه الى الألفاظ مفردة ، سواء كان ذلك لغرابة فصي
 استعمال اللفظ نحو " الآب " في قوله (وفاكهة وأب) (٢) ، أو من جهة الاشتراك اللفظي
 نحو : اليد والعين .

الثاني : ما يرجع التشابه فيه الى جملة الكلام المركب وذلك ثلاثة أنواع :

- أ (ما كان التشابه فيه راجعا الى الاختصار ، والابحاز . مثل قوله (فان خفتم
 ألا تقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء شنى وثلاث ورباع) (٣) .
 فالألفاظ شنى وثلاث ورباع اختصار لاثنتين اثنتين ، وثلاثة ثلاثة ، وأربعة أربعة .
- ب (ما كان التشابه فيه راجعا الى بسط الكلام ، وطول العبارة في مثل قوله (ليس
 كمثل شيء وهو السميع البصير) لأنه لو قال : ليس مثله شيء لكان أظهر للسامع
 وأوضح .

- ج (ما كان التشابه فيه راجعا الى اغلاق اللفظ نحو قوله (فان عرضى أنها استحل
 ما شئت فأتها فأتها من الذين استحق عليهم الأوليان) (٤) .

(١) صحيح البخارى ج ١ ص ١٩ ، وسند الامام احمد ج ٤ ص ٢٦٧ .
 (٢) سورة هجر آية : ٣١ .
 (٣) سورة النساء آية : ٣ .
 (٤) سورة المائدة آية : ١٠٧ .

الثاني : التشابه من جهة المعنى وهو ضربان :

(أ) ما كان التشابه فيه يرجع الى دقة المعنى وخفاكه كأوصاف الباري ، وأحوال القيامة ، والبحث والحساب .

(ب) ما كان التشابه فيه راجعا الى ترك الترتيب ظاهرا نحو قوله : (ولولا رجال مؤمنون ونساء مؤمنات لم تعلموهم ان تطأؤهم فتصيبكم منهم معرة بغير علم) (١) .

النوع الثالث : التشابه من جهة اللفظ والمعنى :

ويرجع ذلك الى تركيب بعض وجوه اللفظ ، مع بعض وجوه المعنى . مثل غرابية اللفظ مع دقة المعنى (٢) . فينتج لنا ستة أقسام مشتركة بين اللفظ والمعنى .

وبلاحظ أن الأميهااني في تقسيمه هذا كان معنيًا بالتقسيمات اللفظية بحسب نظرت الى الكلمة فقط ، وما يمكن أن تكون فيه تشابهة من استعمالات لغوية غير أن هذه النظرة لم تبين ما يمكن علمه منها ، وما يمكن . فقد كان هه تنجها الى الناحية اللفظية ، أكثر من حكاية مذهب السلف .

أما ابن تيمية فقد أرجع أسباب التشابه إلى ما يلي :

- ١ - الاشتباه يرجع تارة الى غرابية اللفظ .
- ٢ - وتارة : الى اشتباه المعنى بغيره .
- ٣ - وتارة : لشبهة في نفس الانسان تمنعه من معرفة الحق .
- ٤ - وتارة : لعدم التدبر التام . وتارة لغير ذلك (٣) .

والذي أحب أن أذكره هنا :

أولا : ان هناك من جعل التشابه آيات بعينها ، وكذا المحكم وهو ذلك القول الذي

-
- (١) سورة الفتح آية : ٢٥ .
 - (٢) المفردات للراغب الأميهااني ج ١ ص
 - (٣) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٢٦ .

السلف (١)

ثانيا : ان التشابه كما ذكرنا ينقسم الى ثلاثة أنواع منها : التشابه الخاص ، والتشابه النسبي أو الإضافي ، ومعنى ذلك :

(أ) ان التشابه قد يكون أمرا ذاتيا ، راجعا الى نفس الآية ، لدقة معناها وخفاء المعنى الذى تتحدث عنه ، مثل أوائل السور المفتحة بحروف المعجم . وما المراد من ذكر هذه الحروف . وكحقيقة أخبار القياس ، والبحث فانه يجب الاعتراف والتسليم بأن هذه وأمثالها أمور قد استأثر الله بعلم كمها دون غيره .

(ب) التشابه قد يكون أمرا نسبيا بمعنى أن ما يشتبه على هذا ، قد لا يشتبه على غيره ، وهذا النوع يختلف باختلاف درجات الناس وتقدمهم في العلم ، فهناك آيات قد اشتبهت على الجهمية ، واحتجوا بها على الامام أحمد ففسرها وبينها ، وقال بأنهم اخطأوا في تأويلها - أى تفسيرها وبما معانيها - فلم تكن متشابهة في حق ، ولا في حق من وقف على معناها . (٢)

(ج) ورد في بعض الكتب التى تحكى مذهب السلف أن آيات الصفات خاصة ومثلها أحاديث الصفات ، من التشابه الذى لا يحله إلا الله ، وذلك لدقة المعنى وخفائه وعزّت ذلك القول الى ابن تيمية ، لكن ابن تيمية متبعا في ذلك أثر السلف ليس من يقول ذلك . لا أن آيات الصفات من التشابه ، ولا أن التشابه لا يعلم معناه إلا الله ، بل ابن تيمية يرد هذا القول ، ويقدم أدلة بطلانه دليلا تلوه دليل (٣) .

(١) الاتقان للسيوطي ج ٢ ص ٢ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص في اكثر من موضع انظر مثلا ص ١٢٠ .

(٣) رسالة الاكليل ج ٢ ص ٣٠-٣٥ ، ودقائق التفسير ج ٢ ص ١١٥ وما بعدها .

لكن ابن تيمية يفرق بين معرفة الكنه والحقيقة في آيات الصفات
وأحاديتها ، وبين معرفة المعنى المراد وتفسير الألفاظ بها يدل على
المراد منها . فالأول ما لا يعلمه إلا الله ، لأن ذلك من الأمور
الغيبية التي لا يدركها العقل ، ولم يجعل الله للعقل الى معرفتها
سبيلا .

أما الثاني ، فهو ما يمكن معرفته ، لأنه يستحيل أن يخاطب الله
عباده بما لا يفهمون له معنى ولا دلالة على معنى .

٤ - لم يرد في الأقوال والآثار التي تحكى مذهب السلف ما ينصر صراحة على أن أسماء
الله وصفاته ، من قبيل التشابه الذي لا يعلم أحد معناه . وما ذكره الأصهباني
من أن صفات الله من قبيل التشابه في المعنى . جعل طة التشابه في ذلك
دقة المعنى وغموضه . لكن ذلك لا يكون بالنسبة الى كل الناس ، وإنما هو
متشابه في حق بعضهم فقط ، فهي من قبيل التشابه النسبي أو الإضافي الذي
تتفاوت فيه مدارك الناس وعقولهم .^(١)

(١) انظر دقائق التفسير ج ١ ص ١١٥ وما بعدها .

المبحث الخامس :

(الكلام على موضع الوقف في آية آل عمران)

والكلام فيه من وجوه . قال تعالى : (هو الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب ، وآخر متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ فينبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ، وما يذكر إلا أولوالباب ^(١))

يختلف معنى التأويل ، والمتشابه حسب موضع الوقف في الآية ، وللعلماء مذهبان في موضع الوقف في الآية الكريمة ، نبينهما في ما يلي :

المذهب الأول :

=====

الظاهر أن الوقف على لفظ الجلالة " إلا الله " وهذا هو

مذهب جمهور السلف من الصحابة والتابعين ، ومن بعدهم من الأئمة . ومن اختار هذا القول من الصحابة : عمر بن الخطاب ، وابن عباس ، وعائشة ، وابن مسعود ، وأبي ابن كعب وغيرهم . واختاره من التابعين ومن بعدهم : عمر بن عبد العزيز ، وأبو الشعثاء وأبو نهيك الأسدي ، والكسائي ، والأخفش ، والفراس ، وأبو عبيدة ، وشعيب وابنه الأنباري ^(٢) . كما اختاره من المفسرين ابن جرير الطبري ، والشوكاني ، ومن الفقهاء ابن قدامة المقدسي . يقول ابن جرير في تفسيره مرجحاً هذا القول : والصواب عندنا في ذلك : ما بينا قبل من أنهم لا يعلمون تأويل المتشابه ، الذي ذكره الله في هذه الآية ^(٣) .

(أدلة اصحاب هذا المذهب)

استدل أصحاب هذا الرأي بأدلة متنوعة . منها ما يرجع الى فهمهم لسياق الآية

(١) سورة آل عمران آية ٧ .

(٢) تفسير ابن جرير ٣ ص ١٨١ - ١٨٣ ، وابن كثير ١ ص ٣٦٠ - ٣٦١ .

ومنها ما يرجع الى ما ذكر من أوجه القراءات عن بعض الصحابة . ومنها ما يرجع الى الاعراب واليك فيما يلي بيان ذلك :

- ١ - قالوا : ان الله سبحانه ذم مبتغي التأويل ، ولو كان ذلك معلوما للراسخين لكان مبتغيه مدوحا لا مذموما . لكنه قرن ابتغاء الفتنة بابتغاء تأويله .
- ٢ - ان قول الراسخين (آمنا به) : يدل على نوع تفويض ، وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه سيما وقد أُتبعوه بقولهم : (كل من عند ربنا) . ثم انه لا يجوز أن ينفي الله سبحانه شيئا عن الخلق وينسبه لنفسه فيكون له في ذلك شريك (١) .
- ٣ - ان الرسول (صلعم) قد ذم مبتغي المتشابه . فقال : (اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاخذوهم) (٢) . ولهذا ضرب عمر بن الخطاب رضي الله عنه صبيغ بن عسل لما سأله عن المتشابه (٣) .
- ٤ - كذلك استدلوا بحذف الواو من قوله " يقولون " وقالوا : لو كانت الواو واو مطف مفرد على مفرد ، لا واو استئناف ، التي تعطف جملة على جملة لقال : ويقولون : فدل ذلك على أن الله محي قوله : (والراسخون) ليست عاطفة بل هي استئنافية ان لو كانت عاطفة لوجب أن يقال في الآية (ويقولون آمنا به) بالواو ، حسني لا يلزم محي الحال من المعطوف دون المعطوف عليه .
- فكان حذف الواو من جملة (يقولون) قرينة دالة على أن الواو في (والراسخون) استئنافية لا عاطفة .

٥ - واستدل أصحاب هذا المذهب بما روى من القراءات في الآية ومنها :

(أ) قراءة عبد الله بن عباس ، وأبي بن كعب في الآية :

-
- (١) فتح البيان في مقاصد القرآن : صديق حسن خان ج ٢ ص ١٥ .
 - (٢) أخرجه الشيخان : فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب التفسير في تفسير سورة آل عمران ج ٨ ص ٢٠٩ وصحيح مسلم ج ٨ ص ٥٦ كتاب القدر وتفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٥٩ - ٣٦٠ .
 - (٣) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٢١ والالتقان للسيوطي ج ٢ ص ٣ .

وما يعلم تأويله إلا الله ويقول الراسخون آمنا به (١)

قالوا : وهذه القراءة تدل على أن الواو للاستئناف ، لأن هذه الرواية وإن لم تثبت بها القراءة ، فأقل درجاتها أن تكون خبرا باسناد صحيح إلى ترجمان القرآن فيقدم كلامه في ذلك على من دونه (٢)

(ب) قراءة عبد الله بن مسعود ، وأبي بن كعب أيضا :

ان تأويله إلا عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به (٣)

وهناك قراءة أخرى تروى عن ابن مسعود هي : ان حقيقته تأويله إلا

عند الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به (٤)

كذلك ذكر عن بعض الصحابة قولهم : ان الراسخين لم يعلموا تأويل المتشابه

فقد روى عن عائشة عندما قرئت عليها هذه الآيات أنها قالت : كان رسوخهم في

العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه ، وما يعلم تأويله إلا الله ، ولم يعلموا تأويله (٥)

المذهب الثاني :

=====

القائل بأن الوقف على قوله (والراسخون في العلم يقولون

آمنا به) .

تبين لنا في المذهب المتقدم الذي هو الوقف على (لفظ الجلالة) ان الواو في

قوله تعالى " والراسخون في العلم " هي للاستئناف ، وليست عاطفة ، وان الكلام يتم عند

قوله " إلا الله " وقوله " والراسخون في العلم " مبتدأ خبره جملة " يقولون آمنا به " .

وتأويل المتشابه على هذا المذهب : لا يعلمه أحد إلا الله ، كما سيوضح ذلك

(١) ، (٣) تفسير الطبري ج ٣ ص ٣٨٤ ، تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٦١ ، البحر المحيط

ج ٢ ص ٣٨٤ .

(٢) الدر المنثور للسيوطي ج ١ ص ٦ بدون تاريخ ، فتح الباري شرح صحيح البخاري

ج ٢ ص ٢١٠ .

(٤) نفس المصدر ونفس المكان ، البحر المحيط لأبي حيان ج ٢ ص ٣٨٤ .

(٥) تفسير الطبري ج ٣ ص ٣٨٢ .

عند بيان المراد بالمحكم والمتشابه عند أصحاب هذا المذهب .

أما أصحاب المذهب الثاني الذين يرون الوقف على قوله (والراسخون في العلم) فخلاصة مذهبهم : أن الواو في قوله (والراسخون في العلم) هي للعطف ، والراسخون في العلم معطوف على لفظ الجلالة ، فيكون المعنى : لا يعلم تأويله إلا الله ، والا لراسخون في العلم . وجملة " يقولون آمنا به " أما أن تكون خبراً لمبتدأ محذوف تقديره هوذا ، أو هم . وأما أن تكون في موضع نصب على الحال من الراسخين ، كما تقول : ما قام إلا زيد وهند ضاحكة (١) .

ومن ذهب إلى هذا المذهب : ابن عباس في أحد أقواله ، ومجاهد بن جبر ، والربيع بن أنس ، ومحمد بن جعفر بن الزبير والقاسم بن محمد وقد تبعهم كثير من المفسرين وأهل الأصول وعلماء الكلام مثل : ابن عطية والزمخشري ، وابن فورك الذي أطنب في تأييد هذا الرأي ، والامام النووي والشراف المرتضى صاحب الأمالي ، وابن قتيبة ، وغيرهم (٢) .

(أدلة أصحاب هذا القول)

وقد استدلل هوذا بأدلة منها :

١ - أن الله سبحانه مدحهم بالرسوخ في العلم فكيف يدحهم وهم لا يعلمون ذلك . قال القرطبي قال سفيان أحمد بن عمرو وهو الصحيح ، فإن تسميتهم راسخين يقضي بأنهم يعلمون أكثر من المحكم الذي يستوى في علمه جميع من يفهم كلام العرب ، وفي أي شيء هو رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع ، لكن المتشابه يتنوع فنه ما لا يعلم البتة كأمر الروح ، والساعة ، ما استأثر الله بعلمه

(١) البحر المحيط لأبي حيان ج ٢ ص ٣٨٥ .

(٢) تفسير الطبري ج ٣ ص ١٨٣ ، تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٦١ ، تفسير البحر

المحيط لأبي حيان ج ٢ ص ٣٨٤ - ٣٨٥ ، تفسير فتح البيان ج ٢ ص ١٥ ،

تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٤ ، تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٨

أمالي المرتضى ج ١ ص ٤٣٤ .

وهذا لا ينعاطى علمه أحد ، فمن قال من العلماء الحذاق بأن الراسخين لا يعلمون علم المتشابه ، فانما أرادوا هذا النوع ، وأما ما يمكن حمله على وجوه في اللغة فيتأول ويعلم تأويله ويستقيم المعنى . وبزال ما فيه من تأويل غير مستقيم . (١)

وقال ابن عثية : ولا يسمى راسخا إلا من يعلم من هذا النوع - أى المتشابه - كثيرا بحسب ما قدر له وإلا فمن لا يعلم سوى المحكم فليس براسخ نقوله : " إلا الله " مقتضى بيده العقل انه تعالى يعلمه على استيفاء نوعيه جميعا ، والراسخون في العلم يعلمون النوع الثاني ، والكلام مستقيم على فصاحة العرب ودخلوا بالعطف في علم التأويل ، كما تقول : ما قام لنصرى إلا فلان وفلان وأحدهما نصرى بأن ضارب معك ، والآخر أعانك بكلام فقط ، وإن جعلنا - والراسخون " مبتدأ مقطوعا ما قبله فتسميتهم راسخين يقتضى أنهم يعلمون أكثر من المحكم الذى يستوى في علمه جميع من يفهم كلام العرب ، وفي أى شيء . . . رسوخهم إذا لم يعلموا إلا ما يعلم الجميع ، وما الرسوخ إلا المعرفة بتعاريف الكلام ، وموارد الأحكام ومواقع المواضع وأعراب الراسخين يحتل الوجهين ولذلك قال ابن عباس بهما (٢) .

٢ - واستدلوا أيضا : بأن الرسول (صلعم) دعا لابن عباس رضي الله عنهما بقوله : " اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل " (٣) .

٣ - واستدلوا كذلك بما روى عن ابن عباس أنه قال : أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله . وقال أيضا : كل القرآن أعلم إلا أربعاً : غسلين ، وحنانا ، والأواء ،

(١) فتح البيان في مقاصد القرآن ج ٢ ص ١٧ .

(٢) البحر المحيط لأبي حيان ج ٢ ص ٣٨٥ .

(٣) تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٦١ ، البحر المحيط ج ٢ ص ٣٨٥ ، تفسير سورة . . الاخلاص لابن تيمية ص ١٢٠ ، تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٩ .

والرقيم .

قال ابن قتيبة : وكان هذا قول ابن عباس في وقت ثم علم ذلك بعد (١) .
وروى عن مجاهد كذلك قوله : تعلمونه وتقولون آثنا به (٢) . وروى كذلك
مثل هذا عن غيره من السلف .

٤ - قال أصحاب هذا الرأي : ان الله لم ينزل شيئا من القرآن الا لينفع به عباده ،
ويدل به على معنى اراده ، وقد جاء في القرآن ما يدل على وحب تدبره مطلقا
ولم يستثن منه شيئا لا يتدبر والتدبر بدون فهم مستنع . وليس في القرآن آية
الا وقد تكلم الصحابة والتابعون لهم في معناها ، وبينوا ذلك . قال مجاهد :
عرضت المصحف على ابن عباس من اوله الى آخره أفقه عند كل آية ، وأسأله عنها ،
وفي رواية عرضت المصحف على ابن عباس ثلاث عرضات أفقه عند كل آية ، وقال
ابن مسعود رضي الله عنه : ما من آية في كتاب الله الا وأنا أعلم فيماذا أنزلت .
وقال أبو عبد الرحمن السلمي : حدثنا الذين كانوا يقرؤنا القرآن عثمان بن عفان
وعبد الله بن مسعود وغيرهما : انهم كانوا اذا تعلموا من النبي (صلعم) عشر
آيات لم يحاذروهن حتى يعلموا ما فيها من العلم والعمل (٣) . ولم يثبت عن أحد
من الصحابة أنه قال : ان الراسخين في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه (٤) .
قال الامام النووي في شرح مسلم : وغيره من أهل العلم : انه الأصح
لأنه يبعد أن يخاطب الله عباده بما لا سبيل لأحد من الخلق الى معرفته ، قال
ابن الحاجب انه الظاهر (٥) .

-
- (١) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٩ .
(٢) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ١٠٠ ، تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٦١ ، فتح
الباري ج ٨ ص ٢١٠ .
(٣) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٧ ، ١٣١ ، تأويل مشكل القرآن
ص ٩٨ .
(٤) نفس المصدر ص ١٣٠ .
(٥) الاتقان للسيوطي ج ٢ ص ٣ .

وقال الحسن : ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم فيها إذا أنزلت وماذا عني بها . . . (١)

٥ - قالوا : وانه لمن فحش القول . أن يقال : ان الله أنزل على نبيه كلاما لم يكن يفهم معناه لا هو ، ولا جبريل . بل وعلى هذا القول . يكون النبي (صلعم) يحدث بأحاديث الصفات والقدر والمعاد ونحو ذلك ، وهو لا يعرف معنى ما يقول ، وأيضا فالكلام المقصود به الافهام ، فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثا وباطلا ، والله قد نزه نفسه عن فعل الباطل والعبث ، فكيف يقول الباطل والعبث ، وينظم بكلام نزل على خلقه ، لا يريد به افهامهم وهذا من أقوى حجج الملحد بن . (٢)

قال ابن قتيبة : ولو كان المتشابه لا يعلمه غيره تعالى : للزنا للطاهن مقال ، وتعلق علينا بعلة ، وهل يجوز لأحد أن يقول : ان رسول الله (صلعم) لم يكن يعرف المتشابه . . . (٣)

هذا محمل ما احتج به أصحاب هذا المذهب .

(ما أجاب به أصحاب القول الثاني أصحاب القول الأول)

قد أجابوا عما استدل به أصحاب المذهب الأول بما يلي :

١ - ان المقصود بالذم في الآية . انما يقع على من يتبع المتشابه لا بتفاه الفتنة وابتغاء تأويله ، وهو حال أهل القصد الفاسد ، الذين يريدون القدح في القرآن ، فلا يطلبون إلا المتشابه ، لانفساد القلوب ، وهي فتنتها به ، ويطلبون تأويله ،

-
- (١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٥ .
 (٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٢٤ .
 (٣) تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٩ .

ليس لأجل العلم والا هتدا^١ بل لأجل الفتنة . وانما ضرب عمر بن الخطاب صبيغ ابن عسل لأن قصده بالسؤال عن المتشابه ، كان لا بتفاه الفتنة ، وهذا كمن يورد أسئلة وآلات على كلام الغير ، ويقول : ماذا أريد بكذا وغرضه التشكيك والطعن فيه ، ليس غرضه معرفة الحق ، ومثل هؤلاء هم الذين عناهم النبي (صلعم) بقوله : " اذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فاحذروهم " ولهذا يتبعون أى يطلبون المتشابه ويقصدونه دون المحكم مثل المستتبع للشيء الذى يتحرأه ويقصده ، وهذا فعل من قصده الفتنة .

أما من سأل عن معنى المتشابه لمعرفة ، ويزيل ما عرض له من الشبهة وهو عالم بالمحكم متبع له مؤمن بالمتشابه ، لا يقصد فتنة فهذا لم يذمه الله ، وليس مقصودا بالذم في الآية ، ولهذا أثر عن معاذ بن جبل أنه قال : يقرأ القرآن رحلان ، فرجل له هوى فيه ونية ، يغلبه فلسي الرأس يلتصق أن يجد فيه أمرا يخرج به على الناس ، أولئك شرار أمتهم ، أولئك يعني عليهم سبيل الهدى ، ورجل يقرأه ليس فيه هدى ونية يغلبه فلي الرأس فما تبين له منه عمل به وما اشتبه عليه وكله الى الله ، ليتفقهن أولئك فقها ما فقهه قوم قط حتى لو أن أحدهم مكث عشرين سنة ، فليبعثن الله من يبين له الآية التي أشكلت عليه ، أو يفهمها اياها من قبل نفسه ، فأخبر معاذ في هذا الأثر : انما يذم من اتبع المتشابه لقصد الفتنة أما من قصده الفقه فليس مذموما^(١) ، بل محمود .

٢ - أجابوا عن دليلهم الثاني : بأنه لو كان المراد مجرد الوصف بالايمان لم يخص الراسخين بل قال : والمؤمنون يقولون آمنا به ، فان كل مؤمن يجب عليه أن يؤمن به ، فلما خص الراسخين في العلم بالذكر ؟ عليهم أنهم امتازوا بعلم تأويله ،

فعلموه لأنهم عالمون وآمنوا به لأنهم يؤمنون . وكان إيمانهم به مع العلم أكمل
في الوصف . وقد قال بعده (وما يذكر إلا أولو الألباب) وهذا يدل على أن
هنا تذكرنا يختص به أولو الألباب . . .

فالإيمان بالمتشابه لا يتقانى مع معرفة تأويل المتشابه وفهم معانيه ،
وتفسيره (١) .

وأجاب أصحاب المذهب الثاني عما اعترض به عليهم أصحاب المذهب الأول بأن
حذف الواو من حطة (يقولون) على كون الواو في (والراسخون) مستأنفة
قراراً من محي* الحال من المعطوف دون المعطوف عليه . أجابوا عن ذلك :
بأن محي* الحال من المعطوف دون المعطوف عليه ، جائز في اللغة ، ليس
محذورا ، وله شواهد في الكتاب العزيز ، فقد قال الله تعالى (للفقراء*
المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلا من الله ورضوانا)
ثم قال (والذين تبوأوا الدار والايمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم) ثم
قال : (والذين حاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولاخواننا الذين سبقونا
بالإيمان (٢) فهذا عطف مفرد على مفرد ، والفعل حال من المعطوف فقط ، وهو
نظير قوله (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا (٣)) . كذلك
قال تعالى (وحاء* ربك والملك صفا صفا) أى وجاءت الملائكة صفا صفا فقوله
(صفا صفا) حالا من المعطوف وهو لفظ (الملك) دون المعطوف عليه وهو
كلمة (ربك) (٤) .

وما يستشهد به من الشعر قول يزيد بن مفرغ الحميري :

-
- | | |
|-------|--|
| (١) | تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٠ ، ١٢١ . |
| (٢) | سورة الحشر آية ٨ ، ٩ ، ١٠ . |
| (٣) | تفسير سورة الاخلاص ص ١٢١ ، أمالي المرتضى ج ١ ص ٤٣٩ ، ٤٤٠ . |
| (٤) | تفسير أسواق البيان ج ١ ص ٢٣٨ ، تفسير فتح البيان ج ٢ ص ١٦ . |

والريح يبكي شـجوها والبرق يلمع في غمامة

فعطف البرق على الريح ثم اتبعه بقوله " يلمع " كأنه قال : والبرق أيضا يبكي لا معا في غمامه ، أى في حال لمعانه ، ولو لم يكن البرق معطوفا على الريح لم يكن لذكره البرق ولمعه معنى ولا فائدة . . . (١)

٥ - أما عما استدل به أصحاب المذهب الأول من القراءات المروية عن ابن عباس وأبي ابن كعب فقد أجاب أصحاب المذهب الثاني عن ذلك ، بأنه قد ثبت عنهما : برواية صحيحة ما يخالف قراءتهما ، حيث نقل ابن أبي نجيح عن مجاهد عن ابن عباس ، أنه قال : أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله ، ونقل ذلك عنه اثبت من نقل هذه القراءة التي ليس لها اسناد يعرف . كذلك أبي بن كعب قد عرف عنه أنه كان يفسر : متشابه القرآن (٢) . أما قراءة ابن مسعود وأبي بن كعب فهذه القراءة منهما ليس لها اسناد يعرف حتى يحتج بها بل المشهور عن ابن مسعود أنه كان يقول : ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيماذا أنزلت (٣) . وعلى فرض - وصحة القراءة المتقدمة عن ابن مسعود فانها لا تناقض هذا القول ، فان نفس التأويل لا يأتي به إلا الله . كما قال تعالى " هل ينظرون إلا تأويله " فلو كانت قراءة ابن مسعود نفي العلم عن الراسخين لكانت (ان علم تأويله إلا عند الله ، لم يقرأ ان تأويله إلا عند الله . قال ابن تيمية : وهذا حق بالانزاع (٤) .

أما ما روى عن الصحابة بأن التأويل لا يعلمه إلا الله ، فقد عرف عنهم أنهم فسروا القرآن كله ، وانما مقصودهم بقولهم ذلك علم الحقيقة ، والكيفية ، ومجيء ما أخبر الله به . فهذا فعلا لا يعلمه إلا الله .

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ١٠١ ، أمالي المرتضى ج ١ ص ٤٤٠ . |
| (٢) | تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٣١ ، ١٣٢ . |
| (٣) | تفسير سورة الاخلاص ص ١٣١ . |
| (٤) | نفس المصدر ص ١٣١ . |

المبحث الرابع : مسألة

اعتراضان اعترض بهما أصحاب القول الأول على أصحاب القول الثاني ، وما أجاب به أصحاب القول الثاني عن هذين الاعتراضين .

بقي على أصحاب الوقف على قوله (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) اعتراضان وكلهما حول اعراب جملة (يقولون آمنا به) .

الاعتراض الأول :

وهو للخطابي : ان موضع (يقولون آمنا به) نصب على الحال والعامل فيه : فعل مضر مع مفعوله ، ان التقدير في حالة الوصل يكون : " والراسخون في العلم يعلمون تأويله قائلين . وعامة أهل اللغة ينكرون ذلك ، ويستبعدونه لأن العرب لا تضرر الفعل والمفعول معا ، ولا تذكر حالا إلا مع ظهور الفعل ، فاذا لم يظهر فعل لم يكن حالا ، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال : عبد الله راكبا ، يعني : أقبل عبد الله راكبا .

وقد أجيب عن هذا الاعتراض : بأن العامل في الحال هنا ليس محذوفا ، بل مذكور ، لأن العامل في صاحب الحال هو نفسه العامل في الحال ، وهو قوله (يعلم) غير أن الحال حاء من المعطوف وهو قوله (والراسخون) دون المعطوف عليه وهو قوله (إلا الله) وذلك جائز في اللغة ، وقد جاء مثله في القرآن . فلا حاجة الى تقدير فعل آخر خلافا لما ذكره الخطابي من اضرار فعل آخر هنا .^(١)

الاعتراض الثاني :

أما الاعتراض الثاني فقليل فيه : ان المعروف في اللغة العربية ، أن الحال قيد لعاطفها ووصف لصاحبها ، فيشكل تقييد العامل الذي هو (يعلم) بهذه الحال التي هي (يقولون آمنا به) ان لا وجه لتقييد علم الراسخين بتأويله بقولهم : (آمنا به) لأن مفعولهم

(١) تفسير أضواء البيان ج ١ ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، وفتح القدير ج ١ ص ٢٨٦ ، وفتح البيان ج ٢ ص ١٦ .

أنهم في حال عدم قولهم آنا به لا يعلمون تأويله وهو باطل ، فهذا الدليل قوى في منع الحالية في جملة (يقولون آنا به) على القول بالعطف ، فإذا ثبت عدم صحة أن تكون جملة (يقولون) حالا ، فما وجه اعرابها على القول بأن الواو عاطفة .

وقد أجاب الشيخ محمد الأمين الشنقيطي عن هذا الاشكال في تفسيره أضواء - البيان فقال : يجوز أن تكون جملة (يقولون آنا به) معطوفة بحرف عطف محذوف ، وليس في ذلك أى محذور ، وقد أحاز ذلك جماعة من علماء العربية منهم ابن مالك وليس ذلك خاصا بضرورة الشعر ، خلافا لما يزعمه بعض علماء العربية ، وله شواهد في الكتاب والسنة ، ومن كلام العرب . والمثال على ذلك في القرآن الكريم قوله تعالى (وجوه يومئذ ناعمة)^(١) فانه معطوف بعاطف محذوف على قوله تعالى (وجوه يومئذ خاشعة)^(٢) ، ومن الحديث قوله (صلعم) : " تصدق رجل من ديناره ، من درهمه ، من ثوبه ، من صاع بره ، من صاع تمره . . . " الحديث . يعني ومن درهمه ، ومن صاع . . . حكاه الأشموني وغيره ، ومن اللغة العربية قول الشاعر :

كيف أصبحت كيف أمسيت مـ
يُغرمس الود في فدّاد الكرم

وهذا يتضح لنا جواز كون الواو في قوله (والراسخون) عاطفة ، وجملة يقولون معطوفة بحرف عطف محذوف تقديره " وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم ، ويقولون آنا به " .^(٤) وهذا يبطل هذا الاعتراض للذين يمنعون أن تكون الواو في الآية عاطفة .

-
- | | |
|-------|--|
| (١) | سورة الفاشية آية ٨ . |
| (٢) | نفس السورة آية ٢ . |
| (٣) | صحيح مسلم ٣ ص ٨٧ كتاب الزكاة باب الحث على الصدقة . |
| (٤) | تفسير أضواء البيان ١ ص ٢٣٨ ، ٢٣٩ . |

المبحث السادس :

(الجمع بين المذهبين)

تبين لنا فيما تقدم أن هناك مذهبين ، المذهب القائل بالوقف على لفظ الجلالة (إلا الله) ، وأن التأويل على ذلك ما استأثر الله بعلمه ، والمذهب القائل بالوقف بالوصل والوقف على قوله (والراسخون في العلم) وأن التأويل على ذلك ما يعلمه العلماء الراسخون ، وبينت هناك أدلة كلا الفريقين العقلية والنقلية .

وهنا أبين أن من العلماء المحققين من فصل في هذا المقام ، وجمع بين القولين وقال بجواز القراءتين : الوقف على قوله (إلا الله) ، والوقف على قوله (والراسخون) لثبوت القراءة بالوقف فيهما ، مع صحة المعنى على الوجهين ، إذ أن التأويل يطلق ويراد به في القرآن معنيان كما تقدم بيان ذلك .

أحدهما : التأويل بمعنى حقيقة الشيء وما يؤول إليه .

الثاني : التأويل بمعنى التفسير والبيان والتعبير عن الشيء .

فالذين قالوا بالوقف على لفظ الجلالة (الله) من السلف : كان قصدهم

بالمتشابه ، التشابه الحقيقي ، الذي استأثر الله بعلمه ، والذي يستوى الراسخون وغير الراسخين في عدم معرفته فيكون التأويل في هذه الحالة بمعنى المآل والحقيقة ، لا بمعنى التفسير والبيان ولا بمعنى التأويل الاصطلاحي ، وذلك كحقيقة نعم الجنة التي تخالف حقيقة نعم الدنيا ، فلا نعلمها نحن في الدنيا ، كما لا نعلم وقت قيام الساعة ، وحقيقة ما سيقع فيها من الحساب ، والثواب والعقاب ، وحقيقة ذات الرب وصفاته كاستوائه على عرشه وسمعه ومصره وكلامه ، وغير ذلك من الحقائق الغيبية ، فإن كيفيات ذلك لا يعلمها إلا الله وهذه المعاني هي المقصودة لجمهور السلف ، عندما وقفوا على لفظ الجلالة (الله) وعلى هذا يحمل قول من قال منهم : إن الراسخين لا يعلمون تأويل التشابه ، أي علم الكيفية

والحقيقة التي يؤول اليها ذلك . فهذا ما لا يعلمه الا الله .

ولكن لا يلزم من عدم معرفتهم التأويل بهذا المعنى ، أنهم لا يفهمون معاني التشابهات ، ولا يفسرونها ، لأن ^{تفسير} تفسير كلامه سبحانه ليس هو ما يوجد فسي الخارج ، بل هو بيان وشرحه ، وكشف معناه ، وبينهما فرق والجهة منفكة كما لا يخفى (١) .

أما عند القائلين بالوقف على قوله (والراسخون في العلم) فيكون معنى التشابه ، ما كان خفي الدلالة على المراد عند غير الراسخين في العلم ويكون التأويل هنا بمعنى التفسير والبيان ، ويراد بالتشابه التشابه الاضافي أو النسبي ، وهو الذي يشتبه على البعض دون البعض الآخر ، يختلف باختلاف الناس في الافهام والمدارك ، فقد يكون متشابها عند شخص مالا يكون متشابها عند غيره ، فيكون محكما في حق من عرفه ، ومتشابها في حق من لم يعرفه ، فقد ذكر الامام أحمد في رده على الجهمية أنها احتجت بثلاث آيات من التشابه ، ثم فسرهما ، فكانت محكمة عنده ، متشابهة عند من احتج بها ، كذلك قال : في ترجمة كتابه الذي صنفه في الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكت فيه من تشابه القرآن وتأويلته على غير تأويله ، ثم فسر تلك الآيات آية آية ، فبين أنها ليست متشابهة عنده بل قد عرف معناها ، وان اشتبهت على غيره ، وكثير ما يشتبه على الرجل مالا يشتبه على غيره . ويتضح بهذا الفرق بين التأويل بمعنى الحقيقة والمآل ، وبين التأويل بمعنى التفسير والبيان . وعلى هذا القول الأخير يحمل قول من قال من السلف : كابن عباس ومجاهد وغيرهما ان الراسخين في العلم يعلمون تأويل التشابه ، ويكون المراد بالتشابه التشابه النسبي أو الاضافي . ويستفاد ما تقدم أن معنى التأويل عند من يقف على لفظ الجلالة (الا الله) يكون بمعنى الحقيقة والمآل ، والمراد بالتشابه عندهم هو التشابه الحقيقي - أي تشابه الآيات في نفسها وهذا مالا يعلم كتبه وحقيقته الا الله سبحانه .

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٠٦ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، تفسير المنار ج ٣ ص ١٧٢ ، تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٦١ ، تفسير فتح البيان ج ٢ ص ١٦ ، ١٧ ، وتفسير فتح القدير ج ١ ص ٢٨٦ ، شرح العقيدة الطحاوية ص ٢٣٢ - ٢٣٥ .

وعند الوقف على قوله (والراسخون في العلم) يكون التأويل بمعنى التفسير ، وكشف المعنى وبيان شرحه ، وتفسير كلامه تعالى ليس هو نفس ما يوجد في الخارج فنفس المعنى الذي بينه الله يعلمه الناس كل على قدر فهمه ، لكن لا يعرفون ^{الكيفية} الكيفية والحقيقة ويراد بالمشابه على هذا القول : ما كان خفي الدلالة على المراد بالنسبة لغير الراسخين في العلم ، وهذان المعنيان للتأويل هما عين ما فسرت به كلمة التأويل في جميع الآيات القرآنية التي جاء فيها ذكر التأويل ، ولم يعرف للتأويل معنى غير هذا في القرآن والسنة ، وعند السلف وهذا يظهر واضحا أن معنى التأويل في آية آل عمران لا يختلف عن معناه في سائر الآيات القرآنية ، التي تقدم الحديث عنها تفصيلا .

وليس أدل على هذا الجمع والتوفيق بين المذهبين من أن كلا الفريقين من يقول : بالوقف على لفظ الجلالة ، ومن يقول بالوصل والوقف على قوله (والراسخون) . يقول : بما يقوله الآخر . فأصحاب المذهب الأول وهم القائلون بأن التأويل لا يعلمه ^{الله} اللاتكلمون في معاني الآيات ويفسرونها ، بما يدل على المراد منها . ولم يعرف من أحد منهم التوقف عن شيء من ذلك . فابن جرير الطبري وهو من القائلين بأن التأويل لا يعلمه ^{الله} اللاتكلمون ويؤيد ذلك وينتصر له ، فسر كل آيات القرآن ، بل إن التأويل جاء عنده بمعنى التفسير ، وهو أحد المعاني المرادة بالتأويل ، فنحن نجد عنده قوله (القول في تأويل هذه الآية) أي تفسيرها . وهذا ما يوافق عليه أهل القول الثاني . فانهم يقولون إن معرفة كنه وكيفية ما أخبر الله به لا يعلم على الحقيقة ، وإنما تفسر الآيات وتبين معانيها بما يدل على المراد إذاً فهم متفقان في أن التأويل بمعنى معرفة ما يؤول إليه الشيء في الخارج لا يعلم حقيقته وكيفيته إلا الله سبحانه ، ومتفقان أيضا ، في تفسير ما أخبر الله به ، وبيان معانيه وشرحه بما يدل على المقصود منه .

فان معرفة تفسير اللفظ ، ومعناه وتصور ذلك في القلب غير معرفة الحقيقة
الموجودة في الخارج ، المرادة بذلك الكلام فان الشيء له وجود في الاعيان ، ووجود في
الأذهان ، ووجود في اللسان ، ووجود في البيان ، فالكلام لفظ له معنى في القلب ،
ويكتب ذلك اللفظ بالخط ، فاذا عرف الكلام وتصور معناه في القلب ، وعبر عنه باللسان
فهذا غير الحقيقة الموجودة في الخارج ، يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله :
ونكتة ذلك : أن الخبر لمعناه صورة علمية ، وحوادثها في نفس العالم ، كذهن
الانسان مثلا ولذلك المعنى حقيقة في الخارج عن العلم ، واللفظ انما يدل ابتداء على
المعنى الذهني ثم تتوسط ذلك أو تدل على الحقيقة الخارجة ، فالتأويل هو الحقيقة
الخارجية ، وأما معرفة تفسيره ومعناه فهو معرفة الصورة العلمية (١) . فيكون المراد تفسير
الكلام وبيان معناه ، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي
والرسمي . أما التأويل بمعنى الحقيقة : فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج وهو
من باب الوجود العيني الخارجي ، فتأويل الكلام الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه
من صفاتها وشؤونها وأحوالها وتلك الحقائق لا تعرف على ما هي عليه بمجرد الكلام والاخبار
الأن يكون المستمع قد تصورهما ، أو تصور نظيرها بغير كلام أو اخبار ، لكن يعرف من
صفاتها وأحوالها قدر ما أفهمه المخاطب ، اما بفرض المثل ، واما بالتقريب ، واما بالقدر
المشترك بينها وبين غيرها ، واما بغير ذلك (٢) . وبهذا التوفيق والبيان يزول اللبس
ويحصل الفرق بين السلف وبين المتأخرين الذين فسروا التأويل بمعناهم الاصطلاحي الذي
استحدثوه لأنفسهم وفسروا كلام الله على ضوءه . كما سنبين ذلك ان شاء الله .

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٤٤ ، ودقائق التفسير ج ١ ص ١٠٥ .

(٢) دقائق التفسير ج ١ ص ١١٠ .

المبحث السابع :

(قول المتأخرين في المراد بالتأويل ، والمتشابه المذكوران في آية آل عمران)

والكلام فيه من وجهين :

الوجه الأول :

=====

قول الطائفة الأولى منهم التي ترى أن الوقف على لفظ الجلالة .

حججهم ، مناقشتهم ، والرد عليهم .

ترى هذه الطائفة أن الوقف على لفظ الجلالة شأنهم في ذلك شأن

جمهور السلف . لكن خالفوهم في المراد بالمتشابه والتأويل ، بناءً على اصطلاحهم فسي

تعريف التأويل : وهو : صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل

يقترن بذلك . وظنوا أن معنى لفظ التأويل في القرآن هو معناه عندهم وفي اصطلاحهم

ولذا فقد اعتقدوا أن الوقف في الآية عند قوله : (وما يعلم تأويله إلا الله) يلزم منه

لهذه الآيات والأحاديث معاني تخالف مدلولها المفهوم منها ، وإن ذلك المعنى المراد

بها لا يعلمه إلا الله ، لا يعلمه الملك الذي نزل بالقرآن ، وهو جبريل ، ولا يعلمه محمد

(صلعم) ولا غيره من الأنبياء ، ولا تعلمه الصحابة والتابعون ، ولا يعرفون ما أراد الله

بها وصف به نفسه من الآيات ، وأقوال الأنبياء بمعنى أن المتشابه ما لا يمكن لأحد من

الخلق معرفة معناه وبيان المراد منه فهو ما استأثر الله بعلم معناه . ولم يفرقوا بين

معنى الكلام وتفسيره ، وبين التأويل الذي انفرد الله تعالى بعلمه ^(١) . وزعموا أن هذا هو

مذهب السلف وأنه مرادهم - أي السلف - عندما وقفوا على لفظ الجلالة .

ومنهم من يقول : بل تجرى على ظاهرها ، وتحمل على ظاهرها ، ومع هذا فلا

(١) در تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ١٤ - ١٥ ، مجموع فتاوى ابن تيمية

ج ٥ ص ٣٤ - ٣٥ ، تفسير سورة الاخلاص ص ٩٨ - ٩٩ .

يعلم تأويلها إلا الله ، فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلاً يخالف ظاهرها ، وقالوا مع هذا أنها تحمل على ظاهرها^(١) . قال ابن تيمية رحمه الله : فإن عنوا بظواهرها ما يظهر منها من المعاني ، كان هذا مناقضاً لقولهم أن لها تأويلاً يخالف ظاهرها لا يعلمه إلا الله ، وإن عنوا بظواهرها مجرد الألفاظ كان معنى كلامهم أنه يتكلم بهذه الألفاظ ، ولها باطن يخالف ما ظهر منها وهو التأويل وذلك لا يعلمه إلا الله^(٢) . ثم هم في هذه النصوص بحسب عقائدهم ، فإن كانوا من القدرة قالوا : النصوص المثبتة لكون العبد فاعلاً محكمة ، والنصوص المثبتة لكون الله تعالى خالق أفعال العباد متشابهة لا يعلم تأويلها إلا الله ، إذا كانوا من لا يتأولها . فإن عامة الطوائف منهم من يتأول ما يخالف قوله ومنهم من لا يتأوله ، وإن كانوا من الصفاتية المثبتين من الصفات ما زعموا أنهم يعلمونها بالعقل دون الصفات الخيرية التي زعموا أن نصوصها متشابهة لا يعلم تأويلها إلا الله^(٣) ، وهذا قول بعضهم .

أما البعض الآخر فقد اعتقد أن التأويل المذكور في الآية في حالة الوقف على لفظ الجلالة هو بمعنى التفسير ، وعلى ذلك يكون الأنبياء والمرسلون ، وأصحابهم لا يعرفون معاني ما أنزل الله عليهم من هذه النصوص ، بل يقرأون كلاماً لا يحفلون بمعناه ، وذهب إلى هذا الرأي كثير من المتأخرين ، المنتسبين إلى الأئمة الأربعة^(٤) ، وغيرهم ، يشاركون في ذلك بعض المتأخرين من علماء الكلام^(٥) . فالغاية المقصودة من التشابه في رأيهم ، الإيمان به مع إحالة علم معناه إلى الله تعالى ، ومن حاول فهم معاني التشابهات فهو من الزائغين الذين يتبعون التشابه ابتغاء الفتنة ، وابتغاء تأويله ، لأن هذا

-
- (١) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٦ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٣٥ .
 (٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٩ - ١٠٠ .
 (٣) نفس المصدر ص ٩٩ - ١٠٠ .
 (٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٣٤ .
 (٥) مثل أبي المعالي في رسالة النظامية ، والرازي في المطالب العالية .

شيء استأثر الله بعلمه دون غيره .

ويرجع شيخ الاسلام شبهة هؤلاء * ومن قبلهم الى أنهم لما رأوا أن المشهور من مذهب السلف الوقف التام عند قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) مع انكارهم التأويلات الباطلة من جنس تأويلات الجهمية والقدرية ، ظن هؤلاء * أن السلف مفوضون في معانسي المتشابهات وأن ذلك ما لا يعلمه إلا الله ، ومن هنا اشتهر القول بين المتأخرين بأن مذهب السلف التفويض ، فذهب كثير منهم الى هذا الرأي اتباعا للسلف ، ودفعوا لتأويلات المتأخرين من علماء الكلام ، الذين توغلوا في التأويل ، بدعوى أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله ويريدون بالتأويل التأويل المصطلح عليه عندهم .^(١) كما سنبين ذلك فيما بعد ان شاء الله .

والقول بالتفويض بالمعنى الذى ذكره ، ونسبة ذلك للسلف استدلالا بالآية الكريمة في حالة الوقف على لفظ الجلالة (إلا الله) قد قوبل بالرفض والمعارضة الشديدة من قبل كثير من السلفيين كابن قتيبة ، وشيخ الاسلام ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم ، وشارح الطحاوية ، ومن بعض المتكلمين كالقاضي عبد الجبار المعتزلي ، والشرىف المرتضى صاحب الأمالي ويتلخص الرد في أن قول المتأخرين : أن مذهب السلف هو التفويض ، ليس صحيحا لأن مذهب السلف هو في الحقيقة هو اثبات ما أثبتته الله لنفسه من غير التشبيه ودون توقف في تفسير ما عده المتأخرون متشابهات من آيات الصفات وغيرها ، والسلف - عند ما وقفوا على لفظ الجلالة ، لم يقصدوا أن التأويل يكون بمعنى التفسير ، حتى يستدل بذلك على أن السلف مفوضون ، بمعنى أنهم لا يفسرون المتشابهات ، ولا يعرفون معانيها . بل ^{أن} عند ما وقفوا على لفظ الجلالة أرادوا التأويل بالمعنى اللغوى المعروف لدى السلف الثابت في الكتاب والسنة ، وهو التأويل بمعنى العاقبة والمصير كما تقدم بيان ذلك .

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٩٨ - ١٣٤ .

فأما قول القائل : ان معنى التأويل في حالة الوقف على لفظ الجلالة : هو بمعنى التفسير والبيان ، وأن ذلك ما لا يعلمه إلا الله ، والزعم بأن ذلك هو مذاهب السلف ، وانهم قصدوا ذلك عندما وقفوا على لفظ الجلالة . فهذا خلاف ما اشتهر عنهم . وقد وصف أصحاب هذا الزعم بأنهم أهل التجبيل بواللا أدبية^(١) .

يقول شيخ الاسلام في مقام الرد على هؤلاء :

وهؤلاء ساكين لما رأوا المشهور عن جمهور السلف من السحابة والتابعين أن الوقف التام عند قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) وانفقوا السلف ، وأحسنوا في هذه الموافقة ولكن ظنوا أن المراد بالتأويل هو تأويل معنى اللفظ وتفسيره ، أو هو التأويل الاصطلاحي الذي يجرى في كلام كثير من متأخري أهل الفقه والأصول على ما تقدم بيانه . . . الى أن يقول : فهم قد سمعوا كلام هؤلاء وهؤلاء فصار لفظ التأويل عندهم هذا معناه ، ولما سمعوا قول الله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) ظنوا ان لفظ التأويل في القرآن معناه هو لفظ التأويل في كلام هؤلاء ، فلزم من هذا أنه لا يعلم أحد معنى هذه النصوص إلا الله ، لا جبريل ولا محمد ولا غيرها . بل كل من الرسولين على قولهم يتلو أشرف ما في القرآن من الأخبار عن الله بأسمائه وصفاته وهؤلاء يعرف معنى ذلك أصلاً . . . الخ^(٢) .

وقال في موضع آخر : وهؤلاء يظنون أنهم اتبعوا قوله (وما يعلم تأويله إلا الله)

فانه وقف اكثر السلف على قوله (. . . إلا الله) وهو وقف صحيح لكن لم يفرقوا بين معنى الكلام وتفسيره ، وبين التأويل الذي استأثر الله بعلمه ، وظنوا أن التأويل في كلام الله هو التأويل المذكور في كلام المتأخرين وظنوا في ذلك^(٣) . ثم ذكر بعض أقوال السلف التي تبين مذاهبهم في ذلك^(٤) .

(١) در تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٥ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٣٤ .

مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ١٥٣ ، شرح الطحاوية ص ٢٣٢ وما بعدها .

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٨ - ٩٩ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٣٥ .

(٤) نفس المصدر ج ٥ ص ٢٨ .

ثم يبين رحمه الله أن هذا الذي قالوه : وإن كان أكبر قصد هم دفع تأويلات أهل البدع المتشابهة ، وهذا حق ، وكل مسلم يوافقهم عليه . إلا أن ذلك القول لـم يتدبروا لوازمه وحقيقة ما أطلقوه ، فانه لا يدفع باطل بباطل آخر ، ولا نرد بدعة ببدعة ، ولا يرد تفسير أهل الباطل للقرآن بأن يقال : الرسول والمصاحبة كانوا لا يعرفون تفسير ما تشابه من القرآن ففي هذا من الظن في الرسول وسلف الأمة ، ما قد يكون أعظم من خطأ طائفة في تفسير بعض الآيات ، والعاقلة لا يبنون قصرا ويهدمون مصرا (١) .

ومن لوازم هذا القول أنه يوجب القدح في القرآن ، وفي الرسالة إذ كان الله أنزل القرآن ، وأخبر أنه جعله هدى وميانا للناس ، وأمر الرسول أن يبلغ البلاغ المبين ، وأن يبين للناس ما نزل إليهم ، وأمر بتدبر القرآن وعقله ، ومع هذا فأشرف ما فيه وهو ما أخبر به الرب عن صفاته ، أو عن كونه خالقا لكل شيء ، وهو بكل شيء عليم ، أو عن كونه أمر ونهى ، ووعد وتوعد ، أو عما أخبر به عن اليوم الآخر ، لا يعلم أحد معناه ، فلا يعقل ولا يتدبر ، ولا يكون الرسول بين للناس ما نزل إليهم ، ولا يبلغ البلاغ المبين ، وعلى هذا التقدير فسيقول كل ملحد ومبتدع الحق في نفس الأمر ما علمته برأى وعقلي ، وليس في النصوص ما يناقض ذلك ، لأن تلك النصوص مشككة متشابهة لا يعلم أحد معناها ، وما لا يعلم أحد معناه لا يجوز أن يستدل به ، فيبقى هذا الكلام سدا لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء ، وفتح لباب من يعارضهم ويقول : إن الهدى والبيان في طريقنا لا في طريق الأنبياء ، لأننا نحن نعلم ما نقول ونبينه بالأدلة العقلية ، والأنبياء لا يعلمون ما يقولون فضلا عن أن يبينوا مرادهم ، وبهذا يتبين أن قول أهل التفويض الذين يزعمون أنهم متبعون للسنة والسلف من أشر الأقوال (٢) .

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٩ - ١٤٠ .
(٢) درء تعارض الأدلة العقلية والنقلية ج ١ ص ٢٠٤ - ٢٠٥ ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٩ ، مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ١٦٤ .

يقول ابن تيمية رحمه الله : فان قيل : أنتم تعلمون أن كثيرا من السلف رأوا أن الوقف عند قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) هل كثير من الناس يقول : ان هذا هو قول السلف وما ذكرتموه قدح في أولئك السلف واتباعهم . قيل : ليس الأمر كذلك فان أولئك السلف الذين قالوا : لا يعلم تأويله إلا الله كانوا يتكلمون بلغتهم المعروفة بينهم ولم يكن لفظ التأويل عندهم يراد به معنى التأويل الاصطلاحي الخاص ، وهو صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه الى معنى يخالف ذلك . فان تسمية هذا المعنى وحده تأويلا إنما هو اصطلاح طائفة من المتأخرين من الفقهاء والمتكلمين وغيرهم ، ليس هو عرف السلف من الصحابة والتابعين والأئمة الأربعة وغيرهم . لا سيما من يقول ان لفظ التأويل هذا معناه ، ويقول : انه يحمل اللفظ على المعنى المرجوح لدليل يقتضيه ، وهذا يقولون : هذا المعنى المرجوح لا يعلمه أحد من الخلق ، والمعنى الراجح لم يرده الله ، وإنما كان لفظ التأويل في عرف السلف يراد به ما أراده الله بلفظ التأويل في مثل قوله (هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله . . .) الآية ^(١) .

وقوله (ذلك خير وأحسن تأويلا) ^(٢) وقول يوسف (يا بئس هذا تأويل رؤياي من قبل) ^(٣) . . .

فتأويل الأمر والنهي : هو نفس فعل المأمور به وترك المنهى عنه ، وتأويل ما أخبر به عن نفسه وعن اليوم الآخر ، فهو نفس الحقيقة التي أخبر عنها ، وذلك في حق الله هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره ، ولهذا قال مالك ورهبة وغيرهما : (الاستواء معلوم والكيف مجهول) وكذلك قال ابن الماجطرون وأحمد بن حنبل وغيرهما من السلف « انا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ، وان علمنا تفسيره ومعناه . » ^(٤)

(١) سورة الأعراف آية ٥٣ .

(٢) سورة النساء آية ٥٩ .

(٣) سورة يوسف آية ١٠٠ .

(٤) درة تعارن العقل والنقل ط ١ ص ٢٠٦ - ٢٠٧ .

والصحابة والتابعون فسروا جميع القرآن ، وكانوا يقولون : ان العلماء يعلمون تفسيره . وما أريد به وان لم يعلموا كيفية ما اخبر الله به عن نفسه ، وكذلك لا يعلمون كيفية الغيب مثل ما أعد الله لأوليائه من النعيم الذي لا عين رأت ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر ، فذلك الذي أخبر الله به لا يعلمه إلا هو سبحانه ، فمن قال من السلف ان تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله بهذا المعنى ، فهذا حق . وأما من قال : ان التأويل الذي هو تفسيره وبيان المراد به لا يعلمه إلا الله ، فهذا ينازعه فيه عامة الصحابة والتابعين الذين فسروا القرآن كله ، وقالوا : انهم يعلمون معناه ^(١) . ولم يتوقفوا في شيء من ذلك ، وان خفي على البعض ، لا يخف على الجميع ، الا أنه يبعد أن ينزل الله على نبيه شيئاً لا يمكن فهم معناه .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : لا يجوز أن يكون الله تعالى أنزل كلاماً لا معنى له ولا يجوز أن يكون الرسول وجميع الأمة لا يعلمون معناه ، كما يقول ذلك من يقوله من المتأخرين وهذا القول يجب القطع بأنه خطأ ، . . . فان معنا من الدلائل الكثيرة من الكتاب والسنة وأقوال السلف على أن جميع القرآن ما يمكن علمه وفهمه ، وتدبره ، وهذا ما يجب القطع به وليس معنا قاطع على أن الراسخين في العلم لا يعلمون تفسير المتشابه ، فان السلف قد قال كثير منهم : انهم يعلمون تأويله منهم مجاهد مع جلالة قدره ، والربيع ابن أنس ، ومحمد بن جعفر بن الزبير ، ونقلوا ذلك عن ابن عباس وانه قال : أنا من الراسخين الذين يعلمون تأويله ، وقول أحمد عن الجهمية أنها تأولت ثلاث آيات من المتشابه ، ثم تكلم على معناها ، فدل هذا على أن المتشابه عنده تعرف العلماء معناه ، وان المذموم تأويله على غير تأويله ، فأما تفسيره المطابق لمعناه فهذا محمود ليس بمذموم وهذا يقتضي أن الراسخين في العلم يعلمون التأويل الصحيح للمتشابه عنده وهو التفسير في لغة السلف ولهذا لم يقل أحمد ولا غيره من السلف ان في القرآن آيات لا يعرفها الرسول

ولا غـيـره (١) وكلام أهل التفسير من الصحابة والتابعين شامل لجميع القرآن ، إلا ما قد يشكل على بعضهم فيقف فيه لا لأن أحدا من الناس لا يعلمه ، لكن لأنه هو لم يعلمه .
وقد ثبت عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي (ص لعم) عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل . فتعلموا القرآن والعلم والعمل جميعا .

قال ابن تيمية : وهذا أمر مشهور رواه النسخة عامة أهل الحديث والتفسير ، وله اسناد معروف . وقال مجاهد : عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته الى خاتمة أقفاه عند كل آية وأسأله عنها ، وأينما كان الله قد أمر بتدبر القرآن مطلقا ، ولم يستثن منه شيئا لا يتدبر ، ولا قال لا تدبروا المتشابه ، والتدبر بدون الفهم مستع ، ولو كان ممن القرآن مالا يتدبر ، لم يعرف فان الله لم يميز المتشابه بعد ظاهر حتى يجتنب تدبره ، بل إن الله قد أخبر أن القرآن بيان وهدى ، وشفاء ونور ، ولم يستثن منه شيئا عن هذا الوصف ، وهذا مستع بدون فهم المعنى ، والكلام إنما المقصود به الإقحام ، فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثا وباطلا ، والله قد نزه نفسه عن فعل الباطل والعبث ، فكيف يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام نزل على خلقه لا يريد به افهامهم (٢) . وأيضا فليس في القرآن آية إلا وقد تكلم الصحابة والتابعون لهم في معناها ، وبينوا ذلك إتباعا لأمر الله سبحانه ، الذي حضهم على تدبره وتعلقه وإتباعه كما قال تعالى (كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ) (٣) وقال تعالى (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبِ أَقْفَالِهَا) (٤) وقال تعالى (أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ أَمْ حَا۟هُمْ مَا لَمْ يَأْتِ آبَاؤَهُمُ الْأَوَّلِينَ) (٥) وقال أيضا : (أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ ، وَلَوْ

-
- (١) تفسير سورة الاخلاص ص ١١٩ - ١٢٠ .
(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٣ - ١٢٤ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٥٦ - ١٥٩ ، مختصر السواعق المرسله ج ١ ص ١٦٦ .
(٣) سورة ص آية : ٢٩ .
(٤) سورة محمد آية : ٢٤ .
(٥) سورة المؤمنون آية : ٦٨ .

كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا^(١) فإذا كان قد حُضِرَ . . . على تدبره ، وَلَيْسَ
أن معانيه ما يُشْكَن . . . فهمها ومعرفتها . . . فإن قال قائل : قد اختلفوا في تفسير
القرآن ، قيل : كما قد يختلفون في آيات الأمر والنهي ما اتفق المسلمون على أن الراسخين
في العلم يعلمون معناها^(٢) . ويمكن أن يقال : إنَّ الاختلاف الثابت عن الصحابة ، بل وعن
أئمة التابعين في القرآن أكثره لا يخرج عن وجوه :

أحدها : أن يُعَبَّرَ كُلُّ مُنْهَم عن معنى الاسم بعبارة غير عبارة صاحبه فالمسئى واحد
وكل اسم يدل على معنى لا يدل عليه الاسم الآخر مع أنَّ كليهما حق ،
بمنزلة تسمية الله تعالى بأسمائه الحسنى ، وتسمية الرسول (صلعم)
بأسمائه ، وتسمية القرآن بأسمائه (قل ادعوا الله) وادعوا الرحمن
أباً ما تدعوا فله الأسماء الحسنى^(٣) .

الوجه الثاني : أن يذكر كل منْهَم من تفسير الاسم بعض أنواعه أو أعيانه ، على سبيل
التمثيل للمخاطب لا على سبيل الحصر والاحاطة ومنه ما جاء عنهم في
قوله تعالى (فمنْهَم ظالم لنفسه ، ومنْهَم مقتصد ، ومنْهَم ساهيــــــــــــــــق
بالخيرات)^(٤) .

الوجه الثالث : أن يذكر أحدْهَم لنزول الآية سببا ، ويذكر الآخر سببا آخر لا ينافسي
الأول ومن الممكن نزولها لأجل السببين جميعا ، أو نزولها مرتين ، مرة
لهذا ومرة لهذا^(٥) . ولو نظرنا الى سبب نزول آية آل عمران وهو :
قصة أهل نجران^(٦) ، وقد اُحْتَجَّوا بقوله انا ، ونحن ، وبقوله (كلمة منه)
و (روح منه) وجدنا ان هذا ما اتفق المسلمون على معرفة معناه ،

-
- | | | | |
|-------|---|-------|----------------------------|
| (١) | سورة النساء آية ٨٢ | (٢) | تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٤ . |
| (٣) | سورة الاحقاف آية ١١٠ | (٤) | سورة فاطر آية : ٣٢ . |
| (٥) | مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٦٠ - ١٦٢ . | | |
| (٦) | انكر ابن تيمية ان يكون سبب نزول الآية ما ذكر من سؤال اليهود عن حروف المعجم بحساب الجمل من مدة بقاء هذه الأمة ورد ذلك بثلاثة أسباب ذكرها في كتابه تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٥ . | | |

فكيف يقال : إنَّ المتشابه لا يُعْرِفُ معناه لا الملائكة ، ولا الأنبياء ، ولا أحد من السلف ، . . . وقد قال الحسن : ما أنزل الله من آية إلا وهو يُحِبُّ أن يُعَلِّمَ فيها إذا أنزلت ، وماذا عني بها ^(١) . ثم أى فضيلة في المتشابه حتى ينفرد الله بعلم معناه ، والمحكم أفضل منه ، وقد بين معناه لعباده ^(٢) .

أما الذى اقتضى شهرة القول عن أهل السنة بأن المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله فهو ظهور التأويلات الباطلة من أهل البدع ، والجهمية ، والقدرية من المعتزلة وغيرهم ، فصار أولئك يتكلمون في تأويل القرآن برأيهم الفاسد ، وهذا أصل معروف لأهل البدع ، أنَّهُم يفسرون القرآن برأيهم العقلي ، وتأويلهم اللغوي ، فتفاسير المعتزلة ملوثة بتأويل النصوص المثبتة للصفات والقدر ، على غير ما أراد الله ورسوله ، فأنكر السلف والأئمة هذه التأويلات الفاسدة ثم جاء من بعدهم قوم انتسبوا إلى السنة بغير خبرة تامة بها ، وما يخالفها وظنوا أن المتشابه لا يعلم معناه إلا الله وظنوا أن معنى التأويل هو معناه فسي اصطلاح المتأخرين ^(٣) ، وهذا خطأ منهم في فهم مقصود السلف فان الأئمة كالشافعي ، وأحمد ومن قبلهم كلهم يتكلمون فيما يحتمل معاني ويرجحون بعضها على بعض بالأدلة في جميع المسائل الأصولية والفرعية ^(٤) ، وقول القائل : ان من النصوص ما معناه جلي واضح ظاهر لا يحتمل إلا وجهها واحدا لا يقع فيه اشتباه ، ومنها ما فيه خفاء واشتباه يعرف معناه الراسخون في العلم فان هذا مستقيم صحيح وقد نقل عن الامام أحمد قوله : المحكم ما استقل بنفسه ولم يحتج الى بيان ، والمتشابه ما احتاج الى بيان ^(٥) . وقال الشافعي وهو احدى الروايتين عن أحمد : المحكم ما لا يحتمل من التأويل إلا وجهها واحدا والمتشابه ما احتتمل من التأويل وجوها ^(٦) .

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٥ ، مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٦٦ .

(٢) نفس المصدر ص ١٢٥ .

(٣) تفسير سورة اخلاص ص ١٣٤ .

(٤) نفس المصدر ص ١٣٨ .

(٥) نفس المصدر ص ١٣٨ .

(٦) نفس المصدر ص ١٣٨ .

فيقال حينئذ : فجميع الأمة سلفها وخلفها يتكلمون في معاني القرآن ، التي تحتل التأويلات وهؤلاء الذين ينصرون أن الراسخين في العلم لا يعلمون معنى المتشابه هم من أكثر الناس كلاما فيه ^(١) . وبالجملة فان ما ذكره السلف والخلف في المتشابه يدل على أنه كله يُعَرَّفُ معناه . وبالنسبة للحروف المقطعة في أوائل السور على قول من قال ان المتشابه هو تلك الحروف ، وهذا مروى عن ابن عباس فقد أجاب عن ذلك شيخ الاسلام بما حاصله : أولا : **وإذا كان على هذا القول كل ما سوى هذه الحروف محكم حصل المقصود ، فإنه ليس المقصود الا معرفة كلام الله وكلام رسوله . ثم يقال هذه الحروف قد تكلم في معناها أكثر الناس ، فان كان معناها معروفا فقد عُرِفَ معنى المتشابه . وإن لم يكن معروفا وهو المتشابه كان ما سواها معلوم المعنى وهذا المطلوب .**

ثانياً : ان الله تعالى قال : (منه آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هن أم الكتاب وآخر متشابهات) وهذه الحروف ليست آيات عند جمهور العلماء ، وانما يعدها آيات الكوفيون (٢) .

وخلاصة القول : أن الدلائل الكثيرة توجب القطع بهطلان قول من يقول : **إِنَّ فِي**
الْقُرْآنِ آيَاتٍ لَا يَعْلَمُ مَعْنَاهَا الرَّسُولُ وَلَا غَيْرُهُ ، نعم قد يكون فيه آيات لا يعلم معناها كثير
 من العلماء فضلا عن غيرهم ، وليس ذلك في آية معينة ، بل قد يُشَكَّلُ على هذا ما يعرفه
 هـ_____ذا .

قال ابن القيم : وأما من قال : ان التأويل الذى هو معنى التفسير هو — ان
المراد منه ، لا يعلمه الا الله فهو غلط ، والصحابة والتابعون وجمهور الأمة على خلافه . (٣)

(۱) تفسیر سورة الاخلاص ص ۱۳۸ •

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٤١ ، شرح الطحاوية ص ٢٣٥ .

(٣) مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ١٦٦ .

الوجه الثاني : قول الطائفة الثانية من المتأخرين :

ترى هذه الطائفة : الوقف عند قوله تعالى (والراسخون في العلم) وتسمى أن الواو عاطفة ، وجملة يقولون آمناً به : حالية ، أو معطوفة بعاطف محذوف . كما هو الحال في المذهب الثاني للسلف ، الذي تقدم بهانه ، وتعتقد أن الراسخين في العلم يعلمون معاني التشابهات ، وأن ذلك ليس مستحيلاً ، وهذا رأى صحيح إذ يتعد أن يخاطب الله عباده ، بما لا سبيل ^{إلى} إليه فهمه غير أن هذه الطائفة تخالف السلف في معنى " التأويل " وفي المراد بالتشابه في آية آل عمران ، حيث فسروا التأويل فيها بالمعنى المصنف المعروف عندهم ، الذي هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن به أى صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره ، وقد ذهب إلى هذا الرأى أكثر المتكلمين والتشابه عندهم : يختلف باختلاف عقائدهم ، وتختلف عقائدهم بحسب اختلافهم في الأدلة العقلية التي يعتمدون عليها في باب الاستدلال في العقائد . وإن أن كل طائفة منهم تدعي أن الأدلة العقلية تؤيد ما ذهبت إليه ، ولذا يعتقد كل فريق من طوائف المتكلمين ، أن ما يراه متشابهاً هو التشابه حقيقة ، فالتشابه عند طائفة غير التشابه عند طائفة أخرى فتعريف المحكم والتشابه عند طوائف المتكلمين ، مبني على أساس مذهبي ، ومن خلال نظر عقلي بحث ، فهم وإن كانت السمة العامة لتعريف كل من المحكم والتشابه عند كافة الطوائف هي : أن المحكم ما كانت دلالة على معناه ظاهرة واضحة ، وأن التشابه : ما كانت دلالة على معناه خفية . فإنا نجد الفرق المختلفة - بعد هذا المبدأ العام ، الذي يكاد أن يكون موضع اتفاق فيما بينهم ، يفترون عند التطبيق - تختلف في الآيات المحكمات والأخرى المتشابهات ، وإن أن كل واحد من أصحاب المذاهب ، يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة ، والآيات الموافقة لمذهب الخصم متشابهة ،

الاشاعرة

فالتشابه عند الجهمية غير التشابه عند المعتزلة والتشابه عند جمهور الاشاعرة

غير التشابه عند الطائفتين في الصفات! وهكذا كل طائفة من القدرية والجبرية ، والمرجسة

تخالف الأخرى في التشابه بناءً على ما تعتقده كل طائفة وإن كانوا قد يتفقون في بعض ما يعتقدونه متشابهاً ، فالجهمية تعتبر جميع ما ورد لله من الأسماء والصفات من المتشابهات وكثير من الأشاعرة يعتبرون ما عدا الصفات السبع أو الثمان التي يسمونها صفات المعاني وأثبتوها بالعقل فكانت عقلية - من المتشابهات ، واتفق الجميع على اعتبار الصفات الخبرية من جملة المتشابهات فأوجبوا تأويلها ، أو تفويضها ، مع اعتقاد أن ظاهرها غير مراد . كالوجه واليد والعين والاستواء والمحيي والأتيان والنزول بدعوى أن الدليل العقلي يقضي باحتمالها على الله تعالى . أما أهل السنة فقد ذهبوا إلى أن كل الآيات الواردة في شأن صفات الله هي من مسائل أصول الدين ، وقد بينها الرسول (صلى الله عليه وسلم) لأصحابه قبل وفاته ، وعرفوها وفهموا معانيها ، وهي ليست من التشابه إذ ليس فيها غشوش ، أو اشتباه ، وإنما هي ظاهرة واضحة الدلالة على معانيها . . . فلا تأويل ولا تفويض بالمعنى الذي ذكره المتأخرون .

والحاصل أن كل نصر لا يؤيده الدليل العقلي هو من التشابه عند المتأخرين من علماء الكلام وما وافق الدليل العقلي فهو المحكم ، ويختلف ذلك باختلاف نظرة الفرق المذهبية . يقول شيخ الإسلام ابن تيمية موضحاً ذلك : ثم هم في هذه النصوص بحسب عقائدهم فإن كانوا من القدريّة قالوا النصوص المثبتة لكون العبد فاعلاً محكمة ، والنصوص المثبتة لكون الله تعالى خالق أفعال العباد ، أو مرئياً لكل ما وقع ، نصوص متشابهة لا يعلم تأويلها إلا الله وإذا كانوا من لا يتأولها ، فإن عامة الطوائف منهم من يتأول ما يخالف قوله ، ومنهم من لا يتأوله وإن كانوا من الصفاتية المثبتين من الصفات التي زعموا أنهم يعلمونها بالعقل دون الصفات الخبرية ، مثل كثير من متأخري الكلامية ، كأبي المعالي في آخر عمره ، وابن عقيل في كثير من كلامه قالوا عن النصوص المتضمنة للصفات التي لا تعلم عندهم بالعقل هذه نصوص متشابهة لا يعلم تأويلها إلا الله وكثير منهم يكون له قولان وحالان تارة يتأول ويوجب التأويل ، أو يجوّزه ، وتارة يحرمه كما يوجد لأبي المعالي ، وابن عقيل

ولأمثالهما من اختلاف الأقوال

والقصود هنا أن كل طائفة تعتقد من الآراء ما يناقض ما دل عليه القرآن ، يجعلون تلك النصوص من التشابه ، ثم ان كانوا من يرى الوقف عند قوله (إلا الله) قالوا لا يعلم معناها إلا الله . . . وان رأوا الوقف على قوله (والراسخون في العلم) جعلوا الراسخين يعلمون ما يسمونه هم تأويلا ، ويقولون ان الرسول إنما لم يبين الحق بخطابه ليجتهد الناس في معرفة الحق من غير جهته بعقولهم وأذهانهم ويجتهدون في تخريج الفاظه على اللغات العربية فيجتهدون في معرفة غرائب اللغات التي يتمكنون بها من التأويل (١) .

ويقول الرازي : واعلم أن التأويل طائفة في الدنيا ألا وتسمى الآيات المطابقة لذهنهم محكمة ، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة . . . وأما الحق المُنصف فإنه يحمل الأمر في الآيات على أقسام ثلاثة :

أحدها : ما يتأكد ظاهرها بالدلائل العقلية فذاك هو المحكم حقا .
 وثانيها : الذي قامت الدلائل القاطعة على امتناع ظواهرها ، فذاك الذي يحكم فيه بأن مراد الله تعالى غير ظاهره .
 وثالثها : ما لم يرد الدليل العقلي لا بتأييده ، ولا بامتناعه ، ويكون ذلك متشابها ، بمعنى أن الأمر اشتبه فيه ، ولم يتميز أحد الجانبين عن الآخر ، والحق في هذا التوقف ، ألا أن الظن الراجح حاصل فسي إخراجها على ظاهرها (٢) .

وقال القاضي عبد الحبار : فأقوى ما يُعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه أدلة العقل وما يبين ذلك أن موضوع اللغة يقتضي أنه لا كلمة في مواضعها ألا وهي تحتل

(١) تفسير سورة اخلاص ص ٩٩ - ١٠٠ ، در تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٢ ،

شرح الطحاوية ص ٢٣٥ - ٢٣٦ ، ٥٨٤ - ٥٨٥ .

(٢) التفسير الكبير للرازي ج ٧ ص ١٨٧ - ١٨٨ .

غير ما وضعت له ، فلو لم يُرجع الى أمر لا يحتمل لم يصح التفرقة بين المحكم والمتشابه .^(١)

ويقول الشريف المرتضى : ان الكلام يدخل الحقيقة والمجاز ، ويعدل المتكلم به عن ظاهره وأدلة العقول لا يصح فيها ذلك . ألا ترى أن القرآن قد ورد بما لا يجوز على الله من الحركة والانتقال كقوله (وجاء ربك والملك صفا صفا)^(٢) ولا بد مع وضوح الأدلة على أن الله ليس يحسم وإستحالة الانتقال عليه ، الذي لا يجوز إلا على الأجسام من تأويل الظواهر ، والعدول عما يقتضيه صريح الفاظها قَرَّبَ التَّأْوِيلَ أَوْ بَعْدَ^(٣) .

فعند هؤلاء الأدلة العقلية هي التي يجب أن تُحكَّم ، وأن يُرجَّع إليها ، لأنها قاطعة لا يدخلها الاحتمال والمجاز . عكس الأدلة النقلية . فجعلوا العقل أصلا والشرع تابع له . وأوجبوا تقديم العقل على النقل ، وقالوا لا يثبت الشرع إلا به . ومفهوم التأويل عند هؤلاء : في الآيات التي تصادم مذاهبيهم هو صرفها عن معانيها الظاهرة المباشرة ، الى معان أخرى مجازية وفق الهوى ، حتى لا تصطدم بما قرروه من أصول وقواعد .

وأدوات التأويل عند جملة هذه الفرق هو : العقل ، واللغة ، وإن كانت قد تختلف درجاتهم في ذلك ، أما العقل فقد رأينا فيما سبق أن المتكلمين ، وخاصة المعتزلة وضعوا لهم أصولا فكرية ، رأوا أنها ثابتة عن طريق العقل فكان لا بد من تأويل النصوص بما يتفق مع أصول وقواعد مذهبيهم ، والذي يقوم بمهمة التأويل هم العلماء الراسخون في العلم ، الذين يستطيعون أن يصلوا الى التأويل الحق بسبب علومهم الجمة ، ورسوخهم في العلم قال تعالى (وما يعلم تأويله إلا ^{الله} والراسخون في العلم) أى لا يهتدى الى تأويله الحق الذي يجب أن يُحمل عليه إلا الله وعباده الراسخون في العلم .^(٤)

-
- (١) متشابه القرآن ص ٨ .
 (٢) سورة النجم آية ٢٢ .
 (٣) أمالي المرتضى ج ٢ ص ٣٩٩ .
 (٤) الكشف للزمخشري ج ١ ص ٢٥٩ .

وأما اللغة : فقد اخذوا يقلبون اللفظ على وجوهه المختلفة ، لكي يستخلصوا منه معنى يتناسب وأصولهم ، ويصرفه عن ظاهره ، وذلك بتحليل الكلمة تحليلاً لغوياً وبيان المعاني التي يحتملها اللفظ ، ثم يقولون بوجوب ترك المعنى الظاهر للفظ الذي لا يتفق ودلالة العقل ، ويختارون المعنى الذي يتوافق مع ما قرروه من قواعد وأصول مهما كان ذلك المعنى بعيداً . ساعدتهم في ذلك أنهم وجدوا من اللغويين من قسم الكلام السببي حقيقة ومجاز وصرح ابن جني أن أكثر اللغة مجاز^(١) ، كذلك صنف أبو عبيدة معمر بن المثنى في تفسير القرآن كتاباً سماً مجاز القرآن وهاك مثالا يوضح لك ما ذكرنا . فهذا هو الشريف المرتضي يورد المعاني الكثيرة للفظ الوجه التي وردت في اللغة عند قوله تعالى (كل شيء هالك إلا وجهه)^(٢) وقوله (إنما نطعمكم لوجه الله)^(٣) ، وقوله (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام)^(٤) قال : الحواب : الوجه في اللغة ينقسم الى أقسام :

- ١ - فالوجه المعروف المركب فيه العينان من كل حيوان .
- ٢ - والوجه أيضا : أول الشيء و صدره .
- ٣ - والوجه القصد بالفعل .
- ٤ - والوجه : الاحتيال للأميرين ، من قولهم : كيف الوجه لهذا الأمر وما الوجه فيه ؟ أي ما الحيلة ؟
- ٥ - والوجه : المذهب والجهة والناحية .
- ٦ - والوجه : القدر والمنزلة .
- ٧ - والوجه : الرئيس المنظور إليه .
- ٨ - ووجه الشيء نفسه وذاته^(٥) .

(١) مختصر الصواعق ج ٢ ص ٧٦ (٢) سورة القصص آية ٧٨ .
(٣) سورة الانسان آية ٩ (٤) سورة الرحمن آية ٢٧ .
(٥) أمالي المرتضي ج ١ ص ٥٩٠ - ٥٩١ .

وانتهى من ذلك الى أن المقصود من وجه الله في الآيات المتقدمة وغيرها من الآيات التي ذكر فيها وجه الله هو : أن وجه الله ذاته . أى أن كل شيء هالك إلا هو . أو أن يكون المراد بالوجه : ما يُقصد به إلى الله تعالى ووجهه ، نحو القرية إلى جلت عظمته . فإن كل فعل يُتقرب به إلى غيره ، ويُقصد به سواء فهو هالك باطل . فيكون المراد بالوجه الباقي هنا هو ما يقصد به إلى الله ، وما عدا ذلك فهالك ^(١) . فانظر إلى هذا المعنى البعيد الغريب وقد انتقد أهل السنة هذا الطسك الاعتزالي ، إذ أنهم ومن وافقهم أولو كتاب الله على حسب آرائهم ، وطلبوا له التأويلات المستكرهة ، والمخارج البعيدة ، ورأى أهل السنة أن تأويلات المعتزلة ومن هذا حذوهم . أشبه بالتحريف منها بالتأويل . يقول ابن قتيبة : وفسروا القرآن بأعجب تفسير ، يريدون أن يردوه إلى مذاهبيهم ويحملوا التأويل على نحيلهم ^(٢) . ويقول أيضا : ولما أطرد لهم القول على ما أصّلوا ورأوه حسن الظاهر ، قريبا من النفوس ، يروق السامعين ، ويستميل قلوب الغافلين نظروا في كتاب الله فوجدوه ينقض ما قاسوا ، ويبطل ما أسسوا فطلبوا له التأويلات المستكرهة ، والمخارج البعيدة ، وجعلوه عويصاً وألغازاً ، وإن كانوا لم يقدرُوا من تلك الحيل على ما يصح نفي النظر ، ولا في اللغة ^(٣) .

ويقول الأشعري : إن كثيراً من الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر . مالت بهم أهواؤهم إلى تقليد رؤسائهم ، ومن مضى من أسلافهم ، فتأولوا القرآن على آرائهم تأويلاً ، لم يُنزل الله به سلطاناً ولا أوضح به برهاناً ، ولا نقلوه عن رسول رب العالمين ، ولا عن السلف المتقدمين من أصحابه والتابعين افتروا على الله ، قد ضلوا وما كانوا مهتدين ^(٤) .

-
- (١) إمامي المرتضي ج ١ ص ٥٩٢ ، مختصر الصواعق ج ٢ ص ١٧٤ .
 (٢) تأويل مختلف الحديث ص ٦٧ ، ٦٩ .
 (٣) الاختلاف في اللفظ ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٢٢٦ .
 (٤) الإبانة للأشعري ص ١٤ ، تبين كذب المفتري لابن عسكر ص ١٣٨ .

ويقول أبو حنيفة بن محمد الخطابي : ولما رأوا كتاب الله ينطق بخلاف ما انتحلوه ويشهد عليهم بباطل ما اعتقدوه ، ضربوا بعض آياته ببعض ، وتأولوها على ما سنع لهم في عقولهم ... (١)

ويقول ابن القيم : إنهم تكلفوا للنصوص وجوه التأويلات المستكرهة ، والمجازات المستنكرة التي يعلم العقل أنها أبعد شي* عن احتمال ألفاظ النصوص لها ، وإنهم ————— بالتحريف أشبه منها بالتفسير (٢) . ونبه بأن قولهم بوجود تعارض بين العقل ومعنى النصوص ، قد صاروا اتباع إبليس ، إذ هو أول من قَدَّمَ العقل على النقل ، وعارض النقل بالعقل وبين أن هذه المعارضة بين العقل والنقل هي أصل كل فساد في العالم ، وهي ضد دعوة الرسل من كل وجه ، فإنهم دعوا إلى تقديم الوحي على الآراء والعقول ، وصار خصومهم إلى ضد ذلك ، فأتباع الرسل قَدَّموا الوحي على الرأي والمعقول ... وهؤلاء قَدَّموا العقل على النقل (٣) .

وقد بينا فيما سبق بطلان دعوى وجوب تقديم العقل على النقل ، وبيننا فسادها فلا حاجة بنا إلى تكرار ذلك هنا .

أما دعواهم أن أكثر اللغة والقرآن مجاز فيرد عليه من وجوه :

أولاً : إن تقسيم الألفاظ ومعانيها واستعمالها إلى حقيقة ومجاز : إما أن يكون عقلياً أو شرعياً أو لغوياً أو اصطلاحياً ، والأقسام الثلاثة الأولى باطلة ، فإنَّ العقل لا مدخل له في دلالة اللفظ وتخصيصه بالمعنى المدلول عليه حقيقة كان أو مجازاً فان دلالة اللفظ على معناه لو كانت عقلية لما اختلف باختلاف الأمم ولما جهل أحدٌ معنى لفظ .

(١) صون المنطق للسيوطي ص ٩٣ ط ١ مكتبة الخانجي بمصر سنة ١٣٦٦ / ١٩٤٧ م .

(٢) مختصر الصواعق ج ١ ص ١٦٣ .

(٣) نفس المصدر ج ١ ص ٢٩٢ .

والشرع لم يرد بهذا التقسيم ولا دلَّ عليه ، وأهل اللغة لم يصرح أحد منهم بأن العرب قسمت لغاتها الى حقيقة ومجاز ، ولا قال أحد من العرب قط هذا اللفظ حقيقة وهذا محاز ، ولا يوجد في كلام من نقل لغتهم عنهم مشافهة ولا بواسطة ذلك ، ولهذا لا يوجد في كلام الخليل وسيبويه ، والفراء وأبي عمرو ابن العلاء والأصمعي وأمثالهم ، كما لم يوجد ذلك في كلام أحد من الصحابة ، ولا من التابعين ، ولا تابع التابعين ، ولا في كلام أحد من الأئمة الأربعة . . . وكلام الأئمة مدون بحروفه لم يُحفظ عن أحد منهم تقسيم اللغة هذا التقسيم (١) .

ثانياً : وإذا عُلِمَ أن تقسيم الألفاظ الى حقيقة ومجاز ليس تقسيماً شرعياً ولا عقلياً ولا لغوياً فهو اصطلاح محض ، وهو اصطلاح حدث بعد القرون الثلاثة المفضلة بالنص ، وكان منشؤه من جهة المعتزلة والجهمية ومن سلك طريقهم من المتكلمين وأشهر ضوابطهم قولهم إنّ الحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً والمجاز هو اللفظ المستعمل في غير ما وضع له أولاً ، ثم زاد بعضهم في العرف الذي وقع به التخاطب ليدخل الحقائق الثلاث وهي اللغوية والشرعية والعرفية . . . وقد رُوِّى عليهم من وجوه كثيرة ليس هنا مجال ذكرها .

وأشهر من اُشتهر عنه ذلك أبو هاشم الجبائي الذي ادعى أن اللغة اصطلاحية ، وأن أهل اللغة اصطلاحوا على ذلك .

وإذا ثبت أن هذا اصطلاح متأخر لم يُشهد عن العرب الذين نقلت عنهم الألفاظ ومعانيها ولم يذكره أحد من أهل اللغة المتقدمين ، وإنما ذكره المتأخرون كابن جنبي والزمخشري وأبي علي وأمثالهم ، فهذا اصطلاح منهم لإخبار عن العرب ، ولا عن نقله اللغة وإنهم نقلوه عن العرب .

ومعلومة حال ابن جني وشيخه أبي علي فانهما من كبار أهل البدع والاعتزال^(١) .
 ثالثا : قد علم بالاضطرار من دين الرسول (صلعم) أن الله تعالى متكلم حقيقة وأنه
 تكلم بالكتب التي أنزلها على رسله كالطوراة والانجيل والقرآن وغيرها ، وكلامه
 لا ابتداء^{ابتداء} له ولا انتهاء ، فهذه الألفاظ التي تكلم الله بها ، وقِيمَ عبادَه مراده ،
 منها لم يضعها سبحانه لمعان ثم نقلها عنها إلى غيرها ، ولا كان تكلمه سبحانه
 بتلك الألفاظ تابعا لأوضاع المخلوقين ، فكيف يتصور دعوى المجاز في كلامه
 سبحانه ، إلا على أصول الجهمية المعطلة ، الذين يقولون كلامه مخلوق من
 جملة المخلوقات ، ولم يقم به كلام والسلف والأئمة على تظليلهم وتكفيرهم ، أما من
 أقر أن الله تعالى تكلم بالقرآن والطوراة والانجيل وغيرها حقيقة . . . فلا يتصور
 على أصله دخول المجاز في كلامه ولو كان ثابتا ولا سيما على أصول من يجمع
 كلام الله واحد لا تعدد فيه ، وهذه العبارات دالة على ذلك المعنى فليس
 بعضها أسبق من بعض ، ولا بعض تلك المفهومات له بالوضع الأول ، وبعضها
 بالوضع الثاني وكذلك من يجعل الألفاظ الدالة على المعاني قديمة لا يسبق
 بعضها بعضا فكيف يُعقل عند هؤلاء وضع أول يكون حقيقة ، ووضع ثان يكون مجازا
 والمقصود هنا بيان فساد دعواهم في ألفاظ القرآن أنها مجاز لو كان المجاز
 حقا . . .^(١)

رابعا : أول من عرف عنه في الاسلام أنه نطق بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى فإنه
 صنف في تفسير القرآن كتابا مختصرا سماه مجاز القرآن ، لكن ليس مراده به تقسيم
 الحقيقة فانه تفسير لألفاظه بما هي موضوعة له ، وإنما عني بالمجاز : ما يعبر به
 عن اللفظ ويفسر به ، كما سقى غيره كتابه معاني القرآن^(٢) أي : ما يعني بالألفاظه

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٤٣ - ٤٤ .
 (٢) مثل الفراء الذي صنف كتابا أسماه معاني القرآن .

ويراد بها ، وكما يسمى ابن حرير الطبرى وغيره ذلك تأويلا .

وقد وقع في كلام أحمد بن حنبل شي * من ذلك فإنه قال : في الرد على

الجهمية فيما شكت فيه من مشابه القرآن وأما قوله (إني معكم) فهذا من مجاز

اللغة . يقول الرجل للرجل : سيجرى عليك رزقك ، انا مشتغل بك وفي نسخة

: وأما قوله (إني معكما أسمع وأرى)^(١) فهو جائز في اللغة يقول الرجل للرجل

سأجرى عليك رزقك وسأفعل بك خيرا . فمراد الامام أحمد أن هذا الاستعمال

ما يجوز في اللغة أى هو من جائز اللغة ، لا من مستعانتها ، ولم يُرد بالمجاز

أنه ليس بحقيقة ، وأنه يصح نفيه ، وهذا كما قال أبو عبيدة في تفسيره إنه مجاز

القرآن ، ولم يُرد أن في القرآن ألفاظا أُسْتُعِيْلَتْ في غير ما وُضِعَتْ له ، وأنهما

يُفْهَم منها خلاف حقائقها^(٢) . وليس أدل على ذلك من اعتراف بعض الناعقين

بأفكار علو الرب سبحانه بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشي * ومعنى به خلاف ظاهره .

قال صاحب المحصول وغيره وهذا لفظه : لا يجوز أن يتكلم الله بشي * ومعنى به

خلاف ظاهره ، والخلاف مع المرجئة ، ثم احتج على ذلك بأنه عبث وهو على الله

محال ، والذي احتج به على المرجئة ^{هو} بَحْتَجُّ به عليه أهل السنة بعينه ، وهذا

الذى قال هو الحق ، وهو ما اتفق عليه العقلاء ، فلا يجوز أن يتكلم الله بشي * ،

ويريد به خلاف ظاهره ^{الآ} وفي السياق ما يدل على ذلك . فإن القرينة تدل على

المراد باللفظ ^{لا بجوهر اللفظ} ~~اللفظ~~ . . .^(٣)

(١) سورة طه آية ٤٦ .

(٢) مختصر المواثق ج ٢ ص ٣ ، ٤ .

(٣) نفس المصدر ج ٢ ص ٤٨ ، ٤٩ .

المبحث الثامن :

(فساد قول من قال : التأويل في آية آل عمران هو بمعنى التأويل الاصطلاحي)

بهنت فيما سبق أن التأويل في عرف السلف ولفظهم له معنيان :

أحدهما : تفسير الكلام هيان معناه ، سواء وافق ظاهره أو خالفه ، وعلى هذا يكون التأويل والتفسير متقاربا أو مترادفا . .

والثاني : هو نفس المراد بالكلام ، فان كان الكلام طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب ، وان كان خبرا كان تأويله نفس الشيء المُخبر به . فيكون التأويل هنا بمعنى الحقيقة والكامل . وبين هذا المعنى والذي قبله بَيِّن . فالذي قبله يكون التأويل فيه من باب العلم والكلام كالتفسير والشرح والابحاح ، ويكون وجود التأويل في القلب واللسان له الوجود الذهني واللفظي والرسبي .

أما في هذا فالتأويل فيه نفس الأمور الموجودة في الخارج ، سواء كانت ماضية أو مستقبلة ويكون التأويل من باب الوجود المعيني الخارجي ، فتأويل الكلام هو الحقائق الثابتة في الخارج بما هي عليه من صفاتها وشؤونها وأحوالها . . . وهذا الوضع والعرف هو لغة القرآن التي نزل بها ، وقد قَدَّمْنَا التبيين في ذلك . حيث تتبعنا جميع الآيات القرآنية التي ورد فيها ذكر كلمة التأويل ، بما في ذلك آية آل عمران ، فلم نجد آية واحدة تشير إلى معنى التأويل المعروف عند المتأخرين . لكن مع ذلك يرى كثير من المتكلمين أن التأويل بهذا المعنى المتأخر هو نفس التأويل الذي ورد ذكره في آية آل عمران ، وقد رأينا كثيرا من مؤول أو يفوض ، يستدلون بهذه الآية قد بما وحديثا على جواز التأويل السدي

هو صرف اللفظ من ظاهره تارة ، وعلى التفويض تارة أخرى ، غير أنه على ضوء ما تقدم بهانه من معنى التأويل في القرآن الكريم نعرف أن آية آل عمران لا تكون دليلاً للمؤولين على معنى تأويلهم ، ولا للمفوضين على تفويضهم . .

وقد بين العلماء خطأهم في الاستدلال بالآية على ما ذهبوا إليه . وينسبوا بطلان شبهتهم .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وأصل ذلك أن لفظ التأويل فيه اشتراك بين ما عناء الله في القرآن وبين ما كان يطلقه طوائف من السلف ، وبين اصطلاح طوائف من المتأخرين ، فبسبب الاشتراك في لفظ التأويل اعتقد كل من فهم منه معنى بلغته أن ذلك هو المذكور في القرآن

فبينما قام السلف بتفسير كتاب الله آية آية ، ولم يقل أحد من سلف الأمة ، ولا من الأمة المتبعين إن في القرآن آيات لا تعلم معناها ، ولا يفهمها رسول الله (صلعم) ولا أهل العلم والایمان جميعهم ، وإنما قد ينفون علم بعض ذلك عن بعض الناس وهذا لا ريب فيه . جاء المتأخرون من الطوائف ووضعوا هذه المسألة ولقبوها : هل يجوز أن يشتغل القرآن على ما لا يُعلم معناه ، وما تعبدنا بتلاوة حروفه بلا فهم ؟ فيجوز ذلك طوائف متمسكين بظاهر من هذه الآية ، وأن الله يستحق عبادته بما شاء ونسبها طوائف لمتشبهوا بذلك إلى تأويلاتهم الفاسدة التي هي تحريف الكلم عن مواضعه ، والغالب على كلا الطائفتين الخطأ أولئك يقصرون في فهم القرآن . بمنزلة من قيل فيه (ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني)^(١) ، وهؤلاء معتدون بمنزلة الذين يحرفون الكلم عن مواضعه ، ومثار الفتنة بين الطائفتين ومعار عقولهم : أن يدعي التأويل أخطأوا في زعمهم أن العلماء يعلمون التأويل ، وفي دعواهم أن التأويل هو تأويلهم الذي هو تحريف الكلم عن مواضعه ، فإن الأولين لعلمهم بالقرآن والسنة وصحة عقولهم ، وعلمهم بكلام السلف وكلام العرب علموا

يقينا أن التأويل الذي يدعيه هؤلاء ليس هو معنى القرآن ، فانهم حرفوا الكلم عن مواضعه ، وصاروا مراتب ما بين قرامطة وباطنية يتأولون الأخبار والأوامر ، وما بين صائفة فلاسفة يتأولون عامة الأخبار عن الله وعن اليوم الآخر ، حتى عن أكثر أحوال الأنبياء ، وما بين جهمية ومعتزلة يتأولون آيات الصفات ، وقد وافقهم بعض متأخري الأشعرية على ما جاء في بعض الصفات ، وبعضهم في بعض ما جاء في اليوم الآخر ، وآخرون من أصناف الأسماء ، وإن كان تغلب عليهم السنة فقد يتأولون أيضاً مواضع يكون تأويلها من تحريف الكلم عن مواضعه . والذين ادعوا العلم بالتأويل مثل طائفة من السلف وأكثر أهل الكلام والبدع رأوا أيضاً أن النصوص دلت على معرفة معاني القرآن ، ورأوا عجزاً وصعاباً وتبعها أن يخاطب الله عباده بكلام يقرأونه ويبتلون به ولا يفهمونه ، وهم مصيبون فيما استدلوا به من سمع وقيل ، ولكن أخطأوا في معنى التأويل الذي نفاه الله ، وفي التأويل الذي اشتبهوا ، وتعلق بذلك مهتدعتهم إلى تحريف الكلم عن مواضعه ، وصار الأولون أقرب إلى السكوت والسلام بنوع من الجهل ، وصار الآخرون أكثر كلاماً وجدالاً ولكن ^{بغربة} بغربة على الله ، وقول عليه بما لا يعلمونه ، والحاد في أسائه وآياته فهذا هذا . ونشأ الشبهة الاشتراك في لفظ التأويل ^(١) ، فإن التأويل في عرف المتأخرين من المتفهمة والمتكلمة والمحدثات والمتصوفة ونحوهم : هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقتضيه به ، وهذا هو التأويل الذي يتكلمون عليه في أصول الفقه ومسائل الخلاف . وهذا الاصطلاح لم يكن بعد عرف في عهد الصحابة بل ولا التابعين بل ولا الأئمة الأربعة ، ولا كان التكلم بهذا الاصطلاح معروفاً في القرون الثلاثة ، بل ولا حُلِمَ أحدٌ منهم بحرف لفظ التأويل بهذا ، ولكن لما صار تخصيص لفظ التأويل بهذا شائعاً ، يُعرف كثير من المتأخرين فظنوا أن التأويل في الآية هذا معناه ، صاروا يعتقدون أن التشابه القرآن معاني تخالف ما يُفهم منه وفَرَّقُوا بينهم

(١) دقائق التفسير ج ١ ص ١٠٦ - ١٠٩ ، محاسن التأويل ج ٤ ص ٢٦١ - ٢٦٢
الأكليل ج ١ ص ١٥ - ١٧ .

بعد ذلك وصاروا شيعة ، والمتشابه المذكور الذي كان سبب نزول الآية لا يدل ظاهره على معنى فاسد ، وإنما الخطأ في فهم السامع (١) .

وقال الشيخ محمد رشيد رضا ، إنما غلط المفسرون في الآية : لأنهم جعلوه . . . بالمعنى الاصطلاحي ، وإن تفسير آيات القرآن بالمواصفات الاصطلاحية ، قد كان غشياً غلط يصعب حصره وذكر التأويل في سبع سور من القرآن ، (وآية آل عمران) واحدة من تلك السور ولا يجوز أن يفسر التأويل في جميع هذه المواضع السبعة بالمعنى الاصطلاحي (١) . قلت بل لم يرد أصلاً التأويل بهذا المعنى الاصطلاحي في القرآن الكريم كما تقدم بيان ذلك . وهذا تبطل شبهة من زعم أن التأويل المراد في القرآن هو ما اصطلاح عليه المتأخرون وتواطئوا عليه . فهذا اصطلاح حادث لا ينهني لطائفة أولاً أخرى أن تدعي أن هذا الاصطلاح المستحدث للتأويل هو معناه اللغوي العام أو هو المعنى المراد في القرآن كما ينهني أن لا تجعل أقوالها واصطلاحاتها المتأخرة عن عصر النبوة والاحتجاج اللغوي أصلاً وحكما نفسه ما ورد في القرآن . . .

(١) تفسر المنار ج ٣ ص ١٧٢ - ١٧٥ مختصراً .

(الفصل السادس)

هل أسماء الله وصفاته من المتشابهة ؟ !

يسين يدي الفصل :

سَأَتَّفِقُ فِيهَا بِمَتَعَلِقِ بَوَاقِ الْقِيَامَةِ ، وَأَحْوَالِ الْآخِرَةِ وَالْمَلَائِكَةِ ، وَكُلِّ مَا اتَّفَقَ عَلَى أَنَّهُ لَا مَدْخَلَ لِلْعَقْلِ فِي مَعْرِفَتِهِ ، وَلَيْسَ لَنَا بِهِ عِلْمٌ إِلَّا عَنْ طَرِيقِ الشَّرْعِ ، فَلَمْ يَحْدِثْ خِلَافٌ بَيْنَ الْعُلَمَاءِ وَالْفِرَقِ فِي أَنَّهُ لَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ وَحَقِيقَتُهُ مَا تُؤَوَّلُ إِلَيْهِ الْأَلْفَاظُ الَّتِي وَرَدَتْ فِي الشَّرْعِ بِشَأْنِهِ إِلَّا اللَّهُ . يَقُولُ الْقَاضِي عَبْدِ الْجَبَّارِ : وَرَبَّمَا قِيلَ : فَمَا مَعْنَى قَوْلِهِ (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا) كَيْفَ يَجُوزُ فِي بَعْضِ الْقُرْآنِ أَنْ لَا يَعْلَمَهُ الْعُلَمَاءُ ، وَأَنَا يُؤْمِنُونَ بِهِ ، وَقَدْ أَنْزَلَهُ اللَّهُ بِهَيَاوَانٍ وَشَفَاةٍ ، وَجَوَابُنَا أَنَّ نَفْسِي الْعُلَمَاءِ مِنْ يَتَأْوِيلُهُ عَلَى مَا تُؤَوَّلُ إِلَيْهِ أَحْوَالُ النَّاسِ فِي الثَّوَابِ وَالْعِقَابِ وَغَيْرِهَا ، فَبَيْنَ تَعَالَى أَنَّهُ يَعْلَمُ ذَلِكَ ، وَهُوَ تَأْوِيلُهُ ، وَأَنَّ الرَّاسِخِينَ فِي الْعِلْمِ يُؤْمِنُونَ بِجُمْلَةِ ذَلِكَ وَهَذَا كَقَوْلِهِ (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ) يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ . . . (الْآيَةُ (١)) وَأَرَادَ بِهِ اللَّتَأْوِيلُ (٢) . يَقُولُ إِمَامُ الْحَرَمَيْنِ : (وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ) ، أَيْ وَمَا يَعْلَمُ مَالَهُ إِلَّا اللَّهُ وَشَهِدَ لَذَلِكَ قَوْلُهُ (هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ) وَالتَّأْوِيلُ فِيهَا يَحْمِلُ عَلَى السَّامِعَةِ فِي اتِّفَاقِ الْجَمَاعَةِ (٣) .

ويقول ابن تيمية : ومن قال من السلف ان المتشابه لا يعلم تأويله إلا الله فقد أصاب أيها، ومراده بالتأويل ما استأثر الله بعلمه ، مثل وقت الساعة ، وسجي* أشراطها ، ومثل كيفية نفسه ، وما أعد له لأوليائه في الجنة (٤) .

- (١) سورة الاعراف آية ٥٣ .
 (٢) تنزيه القرآن عن المطاعين ص ٨٨ الشركة الشرقية للنشر والتوزيع ، دار النهضة الحديثة بيروت لبنان وانظر أمالي المرتضى ج ١ ص ٤٤١ .
 (٣) الارشاد ص ٤٢ ، والشامل ص ٥٥٢ (٤) رسالة الفرقان لابن تيمية ضمن مجموعة الرسائل الحكم ، ج ١ ص ١٠٨ .

وقال أيضا : أثر عن جابر بن عبد الله أنه قال : المحكم ما علم العلماء تأويله
والمتشابه ما لم يكن للعلماء الى معرفته سبيل كقيام الساعة ومعلوم أن وقت قيام الساعة مما
اتفق المسلمون على أنه لا يعلمه إلا الله (١) .

انما الخلاف الشديد كان حول ما يتعلق بأساسه الله وصفاته ، وهل يعلمه
الراسخون في العلم أولا يعلمونه ، إذ أن الله استأثر بعلمه (٢) وإذا كنا فيما سبق قد
وفقنا بين قولي السلف بأن مراد من قال منهم وهم الجمهور : أن التأويل لا يعلمه إلا الله .
وإن الوقف التام عند قوله (إلا الله) هو التأويل بمعنى الحقيقة والكمال . ودلّلنا على ذلك
بأن أحدا منهم لم يتوقف في تفسير القرآن وبما معانيه المرادة منه ، وإن كانت الحقيقة
والكيفية ما استأثر الله بعلمه .

ومراد من قال منهم : إن التأويل ما يعلمه الراسخون في العلم، وأن الوقف على
قوله (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) إن التأويل بمعنى التفسير ولا يفاح به
المعاني المرادة من اللفظ ، وأن أحدا منهم لم يدع معرفة حقيقة ما تؤول اليه الألفاظ في
الخارج ، أي الوجود المعيني لها . بل هم كجمهور السلف يقولون إن ذلك ما لا يعلمه
إلا الله . وهذا زال اللبس وحصل الاتفاق .

ورأينا أيضا عند الكلام عن السلف أنه لم يحدث أن تجادل الصحابة حول مسألة
واحدة من مسائل الصفات ، ولم يكن يوجد في كلامهم شيء من جنس كلام المتكلمين ، وكانوا
يصفون الله بما وصف به نفسه ، وما وصف به رسوله (صلعم) من غير تأويل ولا تشبيه ، ولم
يدفعوا في صدورها وأعجازها ، بل تلقوا كل ما جاء عن الله تعالى وعن رسوله (صلعم)
وصفا له تعالى بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالإيمان والتعظيم (٣) مع فهم معانيها وإثبات
حقائقها . (٣)

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٩ .

(٢) الخطط للمقرئ ج ٤ ص ١٨١ ، اعلام الموقنين ج ١ ص ٤٩ ، رسالة التوحيد ص

٦٧ ، ٦٩ .

(٣) مختصر الصواعق ج ١ ص ٢١ .

وانذا كان الأمر كذلك فإن دعوى أن آيات الصفات وأحاديث الصفات من المتشابه
هي دعوى حادثة ، ومتأخرة ، لم يكن لها وجود في عهد الصحابة والتابعين على الأقل
وانما نشأت مع ظهور الفرق الكلامية ، وأخذت حيزا واسعا في كلامهم . والذين يدعون أن
آيات الصفات وأحاديث الصفات كلها أو بعضها من المتشابه طائفتان .

المبحث الأول :

=====

وفيه الكلام عن الطائفة الأولى التي تزعم ان الآيات والأحاديث المتعلقة بحفوات الله هي من المتشابه الذي استأثر الله بعدم تأويله ، وأنه لا سبيل للبشر الى معرفة معناه لقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله) ويحتجون بهذه الآية على ابطال التأويل مطلقا ، ظنا منهم أننا خوطبنا في القرآن بما لا يفهمه أحد ، أو بما لا معنى له ، أو بما لا يفهم منه شيء .

وظني أن هؤلاء لما رأوا المشهور عن جمهور السلف من الصحابة والتابعين أن الوقف التام عند قوله (وما يعلم تأويله إلا الله) أرادوا موافقة السلف . وظنوا أن المراد بالتأويل : هو تأويل معنى اللفظ وتفسيره ، أو هو التأويل الاصطلاحي الذي يجرى في كلام كثير من المتأخرين . وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح لدليل يقتضيه ، أو صرف اللفظ عن ظاهره الى ما يخالف ظاهره . فهم قد سمعوا كلام هؤلاء ، وهؤلاء ، فصار لفظ التأويل عندهم هذا معناه ، أيضا فهم قد رأوا السلف يبطلون تأويلات الجهمية والمعتزلة ، فإن تأويلات هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل لأنهم يجعلون الألفاظ التي أحد ثوبها ومعانيها هي الأصل ، ويجعلون ما قاله الله ورسوله تبعاً لهم ، ويردونها بالتأويل والتحريف الى معانيهم ، ويقولون نحن نفسر القرآن بالعقل واللغة ، يعمنون أنهم يعتقدون معنى بعقلهم ورأيهم ، ثم يتأولون القرآن عليه بما يمكنهم من التأويلات والتفسيرات المتضمنة لتحريف الكلم من مواضعه ، ولهذا قال الامام أحمد : أكثر ما يخطئ الناس من جهة التأويل والقياس . قال ابن تيمية : وهذه الطريق يشترك فيها جميع أهل البدع الكبار والصغار فهي طريق الجهمية والمعتزلة ، ومن دخل في التأويل^(١) أقول : لما رأى هؤلاء أن السلف يذمون التأويل ، ذمواهم وأبطلوا تأويلات

أهل البدع من الجهمية والمعتزلة وغيرهما . لكن اعتقدوا أن السلف ذموا التأويل مطلقا .
وأنهم لم يكونوا يفهمون شيئا من معاني آيات الصفات وأحاد يثها . وإنما كانوا يقرأونها
تعبدًا فقط ، دون أن يكون لها مدلول في عقولهم أصلا ، وأنهم كانوا يفوضون علمها إلى
الله تعالى ، بعد صرفها عن ظواهرها ، واعتقادهم أن هذه الظواهر غير مرادة لله تعالى
ولرسوله ، لاستحالتها في نظر العقل ، إذ أنها تغني إلى التشبيه (١) .

فلما جمعوا بين معنى التأويل بالمعنى الاصطلاحي المتأخر ، أو التأويل بمعنى
التفسير ، وفهمهم لمذهب السلف وأنه إمرارها على ما جاءت به ، مع اعتقاد أن ظواهرها
غير مراد ، كان حاصل مذهبهم التفويض ، بمعنى أنه لا يصح أن يتكلم أحد في معنى
المتشابه من آي الصفات وأحاد يثها ، لأن ذلك ما لا سبيل إلى معرفته . ثم قد يقولون :
يجب اجراء اللفظ على ظاهره ، وما يعلم تأويله إلا الله .

يقول ابن القيم : ومنوا هذا المذهب على أصلين :

أحدهما : أن هذه النصوص من المتشابه .

والثاني : أن للمتشابه تأويل لا يعلمه إلا الله ، فننتج من هذين الأصلين

استجبال للسابقين الأولين من المهاجرين والأنصار ، وسائر

المحابة والتابعين لهم بإحسان وأنهم كانوا يقرأون هذه الآيات

المتعلقة بالصفات ، ولا يعرفون معنى ذلك ولا ما أريد به . ولازم

قولهم : أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) كان يتكلم بذلك ولا يفهم معناه .

ثم تناقضوا فقالوا : تجري على ظواهرها ، وتأويلها بما يخالف

الظاهر باطل ، ومع ذلك فلها تأويل لا يعلمه إلا الله ، فكيف يثبتون

لها تأويلًا ويقولون تُجرى على ظواهرها ، ويقولون الظاهر منها مراد

والرب منفرد بعلم تأويلها وهل في التناقض أقبح من هذا ؟ وهؤلاء

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٣ ، العقيدة النظامية ص ٢٣ مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٧

/ ١٩٤٨ م ، أساس التقديس ص ١٨٢ .

غلطوا في التشابه ، وفي جعل هذه النصوص من التشابه ، وفي كون التشابه لا يعلم معناه إلا الله ، فأخطأوا في المقدمات الثلاث ، واضطربهم الى هذا التخلص من تأويلات المبطلين وتحريفات المعطلين . وسدوا على نفوسهم الباب ، وقالوا : لا ترضى بالخطأ ، ولا ^{وصولنا} وصولنا الى الصواب ، فتركوا التدبر المأمور به والتعقل لمعاني النصوص ، وتعبدوا بالالفاظ المجردة التي أنزلت في ذلك ، وظنوا أنها أنزلت للتلاوة والتعبد بها ، دون تعقل معانيها وتدبرها والتفكر فيها . وهذا تناقض منهم من وجوه :

الأول : ان هذه الآية - أعني آية آل عمران - تقضي بأن هناك تأويلا لا يعلمه إلا الله ⁼⁼⁼ وهم ينفون التأويل مطلقاً ، وجهة الغلط : ان التأويل الذي استدأثر الله بعلمه هو الحقيقة التي لا يعلمها إلا هو ، وأما التأويل المذموم الباطل فهو : تأويل أهل التحريف والبدع ، الذين يتأولونه على غير تأويله ، ويدعون صرف اللفظ من مدلوله ، إلى غير مدلوله ، بغير دليل يوجب ذلك ، ويدعون أن ظاهره من المحذور ^(١) .

الثاني : ان هذا مع أنه باطل فهو متناقض : فإنهم إن عتوا بظواهرها ما يظهر منها من المعاني كان هذا مناقضاً لقولهم ، إنَّ لها تأويلا يخالف ظاهرها لا يعلمه إلا الله ، وإن عتوا بظواهرها مجرد الألفاظ كان معنى كلامهم أنه يتكلم بهـذـه الألفاظ ، ولها باطن يخالف ما ظهر منها ، وهو التأويل ، وذلك لا يعلمه إلا الله ^(٢) .

الثالث : انه اذا لم يفهم من تأويل هذه النصوص شيئاً ، لم يجوز أن يقول : له تأويل يخالف الظاهر ، ولا يوافقه ، لإمكان أن يكون له معنى صحيح ، وذلك ان المعنى

(١) التدرية ضمن الفرائض ص ٤٥ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٩٩ .

الصحيح لا يخالف الظاهر المعلوم لنا ، فانه لا ظاهر له على قولهم ، فلا تكون دلالة على ذلك المعنى دلالة على خلاف الظاهر ، فلا يكون تأويلا ، ولا يجوز دلالة على معان لا نعرفها على هذا التقدير . . . ولأننا إذا لم نفهم اللفظ ومدلوله فلأن لا نعرف المعاني التي لم يدل عليها اللفظ أولى ، لأن إشعار اللفظ بما يراد به أقوى من إشعاره بما لا يراد به ، فإذا كان اللفظ لا إشعار له بمعنى من المعاني ، ولا يفهم منه معنى أصلا ، لم يكن مُشِعِرا بما أُريدَ به ، فلأن لا يكون مشعرا بما لم يراد به أولى ، فلا يجوز أن يقال : إن هذا اللفظ مؤول . بمعنى أنه مصروف عن الإحتمال الراجح إلى الإحتمال المرجح فضلا عن أن يقال : إن هذا التأويل لا يعمله إلا الله (١) .

وقد رَدَّ عليهم من وجهين :

الأول : انه لا يعلم عن أحد من سلف الأئمة ولا من الأئمة ، لا أحمد بن حنبل ولا غيره أنه حمل ذلك من التشابه ، الداخِل في هذه الآية ، ونفى أن يعلم أحد معناه ، وجعلوا أسماؤه الله وصفاته بمنزلة الكلام الأعجمي الذي لا يفهم ، ولا قالوا إن الله ينزل كلاما لا يفهم أحد معناه ، وإنما قالوا كلمات لها معان صحيحة ، قالوا : في أحاديث الصفات تُترَك كما جاءت ، ونهوا عن تأويلات الجهمية ورَدُّوها وأبطلوها ، التي مضمونها تعطيل النصوص مجازا ، دلت عليه ويقرون النصوص على ما دلت عليه من معناها ، ويفهمون منها بعض ما دلت عليه كما يفهمون ذلك في سائر نصوص الوعد والوعد والفضائل وغير ذلك ، وأحمد قد قال : في غير أحاديث الصفات تُترَك كما جاءت في أحاديث الوعد مثل قوله (من غشنا فليس منا)^(٢) وأحاديث الفضائل ، ومقصوده بذلك أن الحديث لا يُحرَّف

(١) التدمرية ص ٤٥ ، ٤٦ .

(٢) سلم كتاب الايمان ، الترمذى : كتاب البيوع ، ابن ماجه تجارات ، الدارمي بيوع ، سند أحمد ج ٢ ص ٥ ، ٢٤٢ .

كله من مواضعه كما يفعله من يحرفه ويسمى تحريفه تأويلًا بالعرف المتأخر .
فتأويل هؤلاء المتأخرين عند الأئمة تحريف باطل ، وكذلك نص أحمد في كتاب
الرد على الزنادقة والجهمية . أنهم تسكوا بهتشابه القرآن ، وتكلم أحمد على
ذلك التشابه وبين معناه وتفسيره ، بما يخالف تأويل الجهمية ، وجرى في ذلك
على سَنَنِ الأئمة قبله ، فهذا اتفاق من الأئمة على أنهم يعلمون معنى هذا
التشابه ، وأنه لا يُسَكَّتُ على بيانه وتفسيره ، بل يبين ويفسر باتفاق الأئمة من غير
تحريف له من مواضعه ، أو الحاد في أسماؤه الله وآياته ، فأهل السنة متفقون
على إبطال تأويلات الجهمية ونحوهم من المنحرفين الملحدين ، والتأويل
المردود هو صرف الكلام من ظاهره إلى ما يخالف ظاهره ، فلو قيل إن هذا
هو التأويل المذكور في الآية ، وأنه لا يعلمه إلا الله لكان في هذا تسليم
للجهمية أن للآية تأويلًا يخالف دلالتها لكن ذلك لا يعلمه إلا الله ، وليس
هذا مذهب السلف والأئمة ، وإنما مذهبهم نفي التأويلات وردها لا التوقف عنها
وعندهم قراءة الآية والحديث تفسيرها ، وتَرْكُها جاءت دالة على المعانسي ،
لا تحرف ولا يلحد فيها (١) .

الثاني : أنه إذا قيل هذه من التشابه ، أو كان فيها ما هو من التشابه ، كما نُقِلَ عن
بعض الأئمة أنه سَنَى بعض ما استدل به الجهمية متشابهها ، إنما على معنى أنهم
استدلوا بما اشتبه عليهم وأشكل ، وإن لم يكن هو من التشابه الذي لا يعلم
تأويله إلا الله ، وإنما على معنى التشابه في نفسه ، الذي يلزمه التشابه وتأويله
على غير تأويله ، الذي هو تأويله في نفس الأمر ، وإن كان ذلك التأويل لا يعلمه
إلا الله ، وأهل العلم يعلمون أن المراد به ذلك (٢) . فيقال : الذي في القرآن

(١) رقائق التفسير ج ١ ص ١١٥ - ١١٦ ، تأويل مشكل القرآن لابن قتيبة ص ٩٩ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١١٥ .

أنه لا يعلم تأويله إلا الله ، أما التشابه وأما الكتاب كله ، ونفي علم تأويله ليس نفي علم معناه ، كما قد منا في القيامة ، وأمور القيامة ، وهذا الوجه قسوى ، وإن ثبت حديث ابن اسحاق في وفد نجران^(١) أنهم احتجوا على النبي (صلى الله عليه وسلم) بقوله (انا ، ونحن ونحو ذلك ، ويؤيده أيضا انه قد ثبت أن في القرآن تشابها وهو ما يحتمل معنيين وفي مسائل الصفات ما هو من هذا الباب ، كما أن ذلك في مسائل المعاد أولى ، فان نفي التشابه بين الله وبين خلقه أعظم من نفي التشابه بين موجود الجنة وموجود الدنيا . وأيضا فالسلف من الصحابة والتابعين وسائر الأئمة قد تكلموا في جميع نصوص القرآن ، آيات الصفات وغيرها وفسروها بما يوافق دلالتها ، ورووا عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أحاديث كثيرة توافق القرآن ، وأئمة الصحابة في هذا أعظم من غيرهم مثل عبد الله بن مسعود ، وعبد الله بن عباس ، ثم ان الصحابة نقلوا عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنهم كانوا يتعلمون منه التفسير مع التلاوة ، ولم يذكر أحد منهم عنه قط أنه امتنع من تفسير آية . وكذلك الأئمة كانوا اذا سُئلوا شيئا من ذلك لم ينفوا معناه ، بل يشترون المعنى وينفون الكيفية كقول مالك : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والایمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وكذلك ربيعة قبله وقد تلقى الناس هذا الكلام بالقبول ، فليس أحد من أهل السنة ينكره ، وقد بين أن الاستواء معلوم كما أن سائر ما أخبر به معلوم ، ولكن الكيفية لا تُعلم ، ولا يجوز السؤال عنها ، لا يقال كيف استوى ، ولم يقل مالك الكيف معدوم ، وانا قال الكيف مجهول .

(١) انظر سبب نزول سورة آل عمران في تفسير الطبري ج ٣ ص ١٦١ - ١٦٣ ، - أسباب النزول للنيسابوري ص ٥٣ ، ولباب النقول في أسباب النزول للسيوطي ص ٤٣ ، السيرة لابن هشام ج ٢ ص ١١٢ - ١١٥ بتحقيق محمد يحيى الدين عبد الحميد ، ط صبيح . تاريخ ابن اسحاق ج ٢ ص ١١١ - ١١٣ ، صحيح البخاري كتاب المناقب ...

لكن هؤلاء القوم ممن يجعلون معرفة معانيها من التأويل الذي استأثر الله بعلمه . يقولون ان معنى قول الامام مالك : الاستواء معلوم : إِنَّ ورود هذا اللفظ في القرآن معلوم ، أى غير مجهول الوجود لأن الله قد أخبر به . . فكان غير مجهول لحصول العلم به — ورود ، واستدلوا بما رواه اللَّا لكأنني في شرح السنة أن مالكا قال : في جواب السائل : الاستواء مذكور والكيف غير معقول .

والجواب : ان هذا ضعيف ، فانه من باب تحصيل الحاصل ، فان السائل قد علم أن هذا موحود في القرآن وقد تلا الآية ، وأيضاً فإن مالكا لم يقل : ذكر الاستواء في القرآن ولا إخبار الله بالاستواء ، وانما قال : الاستواء معلوم ، أو غير مجهول ، فأخبر عن الاسم المفرد أنه معلوم ، ولم يُخبر عن الجملة . كذلك فانه قال : والكيف مجهول ، ولو أراد ذلك لقال : معنى الاستواء مجهول ، أو تفسير الاستواء مجهول أو بيان الاستواء غير معلوم ، فلم ينف الآ العلم بكيفية الاستواء لا العلم بنفس الاستواء وهذا شأن جميع ما وصف الله به نفسه ، لو قال في قوله : (انني معكما أسمع وأرى) كيف يسمع وكيف يرى ؟ لقلنا السمع والربوفا معلوم ، والكيف مجهول ^(١) . وهذا يبين زيف ما قالوه بحاله التوفيق .

(١) دقائق التفسير ج ١ ص ١٢٥ - ١٣١ ، محاسن التأويل للقاسمي ج ٣ ص ٧٧٦ - ٧٨٣ ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٠٩ - ١١٣ ، الاكليل في التشابه ج ٢ ص ٣٠ - ٣٦ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٨٠ وما بعدها .

المبحث الثاني :

وفيه الكلام عن الطائفة الثانية من أهل النفي والتعطيل :

وهذه الطائفة يشترك فيها الفلاسفة ^(١) ، والجهمية والمعتزلة ^(٢) ، وتأخروا الأشاعرة ^(٣) الذين يؤولون ما عدا الصفات السبع الثبوتية ، وهؤلاء جميعا يطلق عليهم أهل : التبديل والتأويل ، ويشتركون في النفي والتعطيل ، كل على حسب موقفه من النصوص ثم يفترون : فالفلاسفة : هم أهل الوهم والتخيل ، والمتكلمون : هم أهل التحريف والتأويل .

فالفلاسفة حاولوا التوفيق بين الدين والفلسفة ، ولكن على حساب الدين ، فهم يحدون إلى النصوص فيؤولونها بتأويلات بعيدة متكلفة حتى تتلاءم مع قواعدهم الفلسفية ، فيقولون : إنَّ صفات الله التي جاء بها الكتاب والسنة ، ليست إلا تعبيرات عن ذات واحدة ، ويقولون : إنَّ العرش هو الفلك التاسع ، والكرسي هو الفلك الثامن ، والملائكة هي النفوس والقوى التي في الأجسام . . . الى غير ذلك من الأمور التي وجدوها في الفلسفة فتحملوها لها نصوصا من الدين ، وهذا المنهج الذي يسلكه هؤلاء الفلاسفة نفسي بحث هذه الأمور الالهية منهج عقلي ، لا يرجعون فيه الى شيء مما جاء به الرسول (صلعم) ولا يعرفون من العلوم الكلية ، ولا العلوم الالهية الا ما يعرفه الفلاسفة المتقدمون مع زيادات تلقوها من بعض أهل الكلام ^(٤) .

ثم هم يقولون ان النصوص خطابية إقناعية ، وان الأنبياء اخبروا عن الله ، وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار بل وعن الملائكة ، بأمر غير مطابقة للأمر في نفسه ، لكنهم خاطبوه بما يتخيلون به ، ويتوهمون به أن الله جسم عظيم ، وأن الأبدان تعاد ، وان لهم

-
- (١) المقصودون هنا هم الفلاسفة الاسلاميون كابن سينا والفارابي وغيرهما .
- (٢) الجهمية والمعتزلة ، يشتركون في نفي الصفات ، ويفترون في أن الجهمية تنفي الأسماء أيضا والمعتزلة يشتمونها .
- (٣) الذين يقولون باثبات الصفات السبع لولا الشأن هم متأخرو الأشاعرة .
- (٤) تفسير سورة الاخلاص ص ٨٤ ، ابن تيمية السلفي للدكتور محمد خليل هراس ص ٣٨

نعمها محسوسا ، وعتابا محسوسا ، وان كان الأمر ليس كذلك في نفس الأمر ، لأن مسن مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ، ويتخيلون أن الأمر هكذا ، وان كان هذا كذبا فهو كذب لمصلحة الجمهور ، إذ كانت دعوتهم ومصلحتهم لا تمكن إلا بهذه الطريقة (١) يقول ابن سينا :

أما أمر الشرع فينبغي أن يُعَلِّمَ فيه قانون واحد وهو أن الشرع والطلب الآتية على لسان نبي من الأنبياء يرام بها خطاب الجمهور كافة . ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع إليه في صحة التوحيد من الاقرار بالمانع مَوْحِدًا مُقَدَّسًا عن الكم والكيف والأين والى والى والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به أنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودي كي أو معنوي ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ولا داخله ، ولا بحيث تصح الإشارة إليه أنها هناك مستع القأوه السى الجمهور ، ولو ألقى هذا - على هذه الصورة إلى العرب العاربة أو العبرانيين والأجلاف لتسارعوا إلى العناد وانفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان معدوم أصلا . ولهذا ورد التوحيد تشبيها كله ، ثم لم يرد في القرآن من الإشارة إلى هذا الأمر الأهم شيء ، ولا أتى بصريح ما يحتاج إليه من التوحيد بيان مفصل ، بل أتى بعضه على سبيل التشبيه في الظاهر ، وبعضه تنزيها مطلقا عاما جدا لا تخصيص ولا تفسير له ، وأما أخبار التشبيه فأكثر من أن تحصى ، ولكن القوم لا يقبلونها ، وإذا كان الأمر في التوحيد هكذا ، فكيف فيها هو بعده من الأمور الاعتقادية إلى أن يقول : فظاهر من هذا كله أن الشرائع واردة بخطاب الجمهور بما يفهمون ، مُقَرَّبًا ما لا يفهمون إلى افهامهم بالتشبيه والتشليل ، ولو كان غير ذلك لما أغنت الشرائع البتة ، وكيف يكون ظاهر الشرع حجة في هذا الباب (٢) .

-
- (١) دره تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ٨ ، ٩ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٣١ وما بعدها ، منهاج السنة ج ١ ص ٢٢٩ .
 (٢) الرسالة الاضحية لابن سينا ص ٤٤ - ٥١ تحقيق د . سليمان د نباط دار الفكر العربي سنة ١٣٦٨ / ١٩٤٩ م .

النظر

ويقول ابن رشد : فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بموجود ما فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد سُكِّتَ عنه في الشرع ، أو عُرِّفَ به . . . وان كانت الشريعة نطقت به ، فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان فيه أو مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هنالك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله ، وبمعنى التأويل هو : اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية . . . ونحن نقطع أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي (١) .

لكنه - أي ابن رشد - يرى أن التأويل فرض العلماء ، وأن الظاهر فرض الجمهور ولا يصح للعلماء الانصاح بتأويله للجمهور . يقول في ذلك :

ان الشريعة قسمان ظاهر ومؤول ، وان الظاهر منها فرض الجمهور ، وان المؤول هو فرض العلماء ، وأما العلماء ففرضهم فيه حمله على ظاهره ، وترك تأويله ، وأنه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور (٢) . فهو لا كما ترى يقولون : ان الأنبياء قصدوا بهذه الألفاظ ظواهرها وقصدوا أن يفهم الجمهور منها هذه الظواهر ، وان كانت الظواهر نفسي نفس الأمر ، مخالفة للحق . . . ويجعلون خاصية النبوة قوة التخيل فهم يعتقدون أن الرسل لم يُفصحوا للخلق بالحقائق ، ان ليس في قواهم ادراكها ، وانما أبرزوا لهم المقصود في صورة المحسوس ، قالوا : ولا يحل لأحد أن يتأول ذلك على خلاف ظاهره للجمهور لأنه يفسد ما وُصِفَتْ له الشرائع والكتب الالهية ، وأما الخاصة فانهم يعلمون أن هذه أمثال مضرورة لأمر عقلية تعجز عن ادراكها عقول الجمهور فتأويلها جناية على الشريعة والحكمة . وانتقدوا المتكلمين في تأويلاتهم (٣) .

(١) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال لابن رشد ص ١٩ - ٢٠

ضمن كتاب فلسفة ابن رشد .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٢٥ ضمن كتاب فلسفة ابن رشد .

(٣) مختصر العوايق ج ١ ص ٨٠ - ٨١ .

ثم هم متنازعون هل كان يعلم الأمر على ما هي عليه على قولين ؟ منهم من قال كان يعلمها ، لكن أظهر خلافها للمصلحة ، ومنهم من يقول : ما كان يعرفها ، أو ما كان حاذقا في معرفتها ، كما يعلم ذلك حذاق الفلاسفة . . . فلم يجعلوا مقصوده بالخطاب البيان والهدى كما وصف الله كتابه بذلك ^(١) ، كما قال : (هُذًى لِلْمُتَّقِينَ) وقال : (هذا بيان للناس) . . . الخ .

وحجة هؤلاء الفلاسفة وعدتهم في نفي الصفات هي حجة التركيب ، كما سبق بيان تقرير ذلك والرد عليه .

أما المتكلمون من جميع الطوائف سواهم من ينفي الأسماء والصفات كالجهمية أو الصفات كلها دون الأسماء كالمعتزلة ، أو بعضها كالأشاعرة المتأخرين .

فمنهم من كان موافق أولئك الفلاسفة في قولهم إن الرسول : ما كان يمكنه أن يوضح بالحق في باب التوحيد ، فخطب الجمهور بما يتخيلون به ، فكان قصدهم التخييل دون التحقيق وبيان الأمر على ما هو عليه ، ومنهم من يقول : بل قصدوا هذا في بعض ما أخبروا به عن الله ، كالصفات الخيرية من الاستواء والنزول وغير ذلك ^(٢) . قال ابن تيمية : وهذا بقوله طوائف من أعيان الفقهاء المتأخرين المشهورين ، الذين ظنوا أن مذهب النفاة هو الصحيح واحتاجوا أن يعتذروا عما جاء به الرسول (صلعم) في الاثبات ، كما يوجد في كلام غير واحد . . . وأبو حامد ، وابن رشد الحفيد وأمثالهما ، يوجد فسي كلامهم المعنى الأول - أي معنى الفلاسفة - وأبو حامد ^(٣) إنما ذم التأويل في آخر عمره ، وصنف الجامع العوام عن علم الكلام ، محافظة على هذا الأصل ، لأنه رأى مصلحة الجمهور

-
- (١) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٨ - ١١ ، تفسير سورة الاخلاص ص ٩٧ وما بعدها مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٣١ ، مختصر الصواعق ج ١ ص ٨٠ - ٨١
- (٢) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١١ ، تفسير سورة الاخلاص ص ٩٧ .
- (٣) يعني الغزالي .

لا تقوم إلا بإبقاء الظواهر على ما هي عليه وإن كان هو يرى ما ذكره في كتبه المضمون بها أن النفي هو الثابت في نفس الأمر^(١) . قلت وقد كان الرازي في بعض أقواله يميل إلى قول الفلاسفة فهو يقول : إن أفضل إجابة على سؤال القائل : لم اشتغل القرآن على التشابهات ؟ هي أن نقول : إن القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية ، وطباع العوام قنبروا في أكثر الأمر عن إدراك الحقائق ، فمن سمع من العوام في أول الأمر إثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار إليه ظن أن هذا عدم ونفي ، فوقع في التعطيل ، فتسكن الأصلح أن يخاطبوا بالفاظ دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ، ويكون ذلك مخلوطا بما يدل على الحق الصريح ، فالقسم الأول : وهو الذي يخاطبون في أول الأمر يكون من التشابهات ، والقسم الثاني ، وهو الذي يكشف لهم آخر الأمر هو المحكمات^(٢) .

وإذا فمن المتكلمين من قد قال بقول الفلاسفة في نفي الصفات ، على الأقل فسي بعض مراحل حياته . أما أكثر المتكلمين : فهم يقولون : إن الرسول لم يقصد بهـذـه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر ، ولم يقصد افهام العامة خلاف ذلك . لكنه لم يبين لهم تلك المعاني ، ولا دليهم عليها ، ولكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحق بحقولهم ، ثم يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها ، ومقصود امتحانهم وتكليفهم ، واتمسكوا بأن هانهم وعقولهم في أن يصرفوا كلامه عن مدلوله ومقتضاه ، فتعظم أجورهم على ذلك وهو اجتهداءهم في عقلياتهم وتأويلاتهم^(٣) ، وهؤلاء كثير ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض فيقصدون حمل اللفظ على ما يمكن أن يريد متكلم بلفظه ، لا يقصدون طلب مراد المتكلم به وحمله على ما يناسب حاله^(٤) . ثم هم أشد الناس اضطرابا ، إذ لم يثبت لهم قدم في الفرق

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٩٧ ، ٩٨ .

(٢) التفسير الكبير ج ١ ص ١٨٣ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٣٢ - ٣٣ ، درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص

١٢ ، تفسير سورة الاخلاص ص ٩٧ .

(٤) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٢ .

(١) بين ما يتأول ، وما لا يتأول ، ولا ضابط مطرد منعكس ، يجب مراعاته ، وتمتنع مخالفتسه .
وهو لا يقولون : ان اثبات الصفات يوجب أن يكون جسما ، وليس بجسم فلا تثبت
له الصفات ، قالوا : لأن المعقول من الصفات أعراض قائمة بجسم لا تعقل صفته الا كذلك ،
قالوا : والرؤية لا تُعقلُ الا مع المعاينة فالمعاينة لا تكون الا اذا كان المرئي بجهة ولا يكون
بجهة الا ما كان جسما ، قالوا : ولأنه لو قام به كلام أو غيره للزم أن يكون جسما ، فلا يكون
الكلام المضاف اليه الا مخلوقا منفصلا عنه ، كذلك من أثبت صفات المعاني ، أو الثبوتية ،
أو الذاتية كالحياة والعلم والقدرة ولم يثبت الصفات الخبرية كاليد والقدم والعينين ، يقول :
هذه أجزاء وأبعاض تستلزم التجسيم والتركيب^(٢) . وكلهم يتأول تلك النصوص على ما يزم أن
دليل العقل الذي هو قطعي الدلالة عندهم وهرهانه لا يكذب أصلا - يرجعه ، وان كان
بعضهم قد لا يجزم بالتأويل ، بل يقول : يجوز أن يراد كذا وقاية ما معهم احتمال اللفظ .
يقول الغزالي في ذلك : وأما الوصية الثالثة فهي : أن مكفَّ عن تعيين التأويل عند تعارض
الاحتمالات ، فان الحكم على مراد الله سبحانه ومراد رسوله (صلعم) بالظن والتخمين
خطر . . . الا أن تنحصر وجوه الاحتمالات ، ويبطل الجميع الا واحدا ، فيتعين الواحد
بالبرهان^(٣) . . . والحاصل : أن كل هؤلاء الفرق مشتركون في القول بأن الرسول لم يبين
المراد بالنصوص التي يجعلونها مشكلة ، أو متشابهة ، ولهذا يجعل كل فريق الشكك من
نصوصه غير ما يجعل الفريق الآخر مشكلا ، فنكر الصفات الخبرية يقول : نصوصها مشكلة
متشابهة بخلاف الصفات المعلومة بالعقل عنده بعقله فانها عنده محكمة بينة ، وكذلك يقول
من ينكر العلو والرؤية نصوص هذه مشكلة ، وينكر الصفات مطلقا يجعل ما يثبتها مشكلا دون
ما يثبت أسماء الحسنى ، وينكر معاني الأسماء يجعل نصوصها مشكلة ، وينكر معـــــــ

(١) مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٢٩ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٥٨ ، دقائق التفسير ج ١ ص ١٢٣ ، درء تعارض العقل
والنقل ج ١ ص ١٠٢ .

(٣) قانون التأويل للغزالي ص ١١ طعزت الحسيني القايره سنة ١٣٥٩ / ١٩٤٠ م .

الأبدان وما وصفت به الجنة والنار يجعل ذلك مشكلا ، ونكر القدر يجعل ما يثبت أن الله خالق كل شيء وما شأنا كان مشكلا ، دون آيات الأمر والنهي والوعد والوعيد ، والخافض في القدر بالجبر يجعل نصوص الوعيد ، بل ونصوص الأمر والنهي مشككة ، فقد يستشكل كل فريق ما لا يستشكله غيره ، ثم يقول فيما يستشكله : ان معاني نصوصه لم يبينها الرسول . ثم منهم من يقول : لم يعلم معانيها أيضا ، ومنهم من يقول : بل علمها ولم يبينها ، بل أحال في بيانها على الأدلة العقلية ، وعلى من يجتهد في العلم بتأويل تلك النصوص (١) .

ومن الغريب أن من المتكلمين من يقول : ان طريقة أهل التأويل هي فسي الحقيقة طريقة السلف ، بمعنى أن الفريقين اتفقوا على أن هذه الآيات والأحاديث لم تدل على صفات الله سبحانه وتعالى ، ولكن السلف سكتوا عن تأويلها ، والمتأخرون رأوا المصلحة في تأويلها ، لمسئس الحاجة الى ذلك ، ويقولون : الفرق ان هؤلاء قد يمينون السواد بالتأويل ، وأولئك لا يمينون ، لجواز أن يراد غيره (٢) . ولذلك يقول بعضهم : ان طريقة السلف أسلم ، وطريقة الخلف أعلم وأحكم .

قال ابن تيمية : وهذا القول على الاطلاق كذب صريح على السلف ، أما فسي كثير من الصفات فقطعا مثل : ان الله تعالى فوق العرش ، فإن من تأمل كلام السلف . . المنقول عنهم . . . علم بالا ضطرار أن القوم كانوا مُعَرِّجِينَ بأن الله فوق العرش حقيقة وأنهم ما اعتقدوا خلاف هذا قط وكثير منهم قد صرح في كثير من الصفات بمثل ذلك . . . وإنما ينفون التشبيه ، وينكرون على المشبهة الذين يشبهون الله بخلقه ، مع انكارهم على من ينفي الصفات أيضا ، كقول نعم بن حنّاد الخزاعي شيخ البخاري : "مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ

(١) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٦ ، ١٧ .

(٢) الحموية الكبرى ضمن النفائس ص ١٦٠ ، تحفة المرید علی جوهرۃ التوحید ص ٥٧ ط الأخيرة الحلبي سنة ١٣٥٨ / ١٩٥٩ م ، وشرح الخريدة البهية لأبي البركات احمد الدردير ص ٧٥ مطبعة الاستقامة والعقيدة الاسلامية والأخلاق للدكتور ميمون عوض الله حجازي ، ومحمد عبد الستار احمد نهار ص ٣٨ ، ٣٩ ، ٤٠ الطبعة الأولى سنة ١٣٩٣ هـ .

نفسه

فقد كفر ، ومن جحد ما وصف الله به فقد كفر ، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسول الله
تشبيهاً . . . (١) . ولست أجد في وصف هؤلاء النفاة المعطلة أبلغ من وصف الامام احمد لهم
في خطبة كتابه الذي صنفه في الرد على الزنادقة والجهمية . . . إذ يقول : الحمد لله
الذي جعل في كل زمان ، فترة من الرسل ، بقايا من أهل العلم يدعون من ضل السبيل
الهدى ، ويصبرون منهم على الأذى ، يُحْيُونَ بكتاب الله الموتى ، وَصَمَرُونَ بنور الله أهل
العمى ، فكم من قتل لا بليس قد أحيوه ، وكم من حال تارك قد هدوه ، فما أحسن أثرهم
على الناس ، وأقبح أثر الناس عليهم .

ينفون عن كتاب الله تحريف الغالين ، وانتحال المبطلين ، وتأويل الجاهلين
الذين عقدوا ألوية البدعة ، وأطلقوا عقال الفتنة ، فهم مختلفون في الكتاب ، مخالفون
للكتاب ، مجمعون على مفارقة الكتاب ، يقولون على الله ، وفي الله ، وفي كتاب الله بغير
علم ، يتكلمون بالمشابهة من الكلام ، ويخدعون جهال الناس بما يُشْتَبَهون عليهم ، فنصرون
بالله من فتن المضلين . (٢) ويروي نحو هذه الخطبة عن عمر بن الخطاب (٣) فقد وصفهم نسي
هذا الكلام بأنهم مع اختلافهم في الكتاب ، فهم كلهم مخالفون له ، وهم مشتركون في نسي
مفارقته ، يتكلمون بالكلام المتشابه ، ويخدعون جهال الناس بما يلبسون عليهم ، حيث
لَبَسُوا الحق بالباطل . وكأني بالامام احمد رحمه الله يشير بذلك إلى ما ابتدعه النفاة من
الفاظ مستهجنة تنفر عنها القلوب وتبوء عنها الأسماع لِيَتَوَصَّلُوا بنفيسها إلى نفي ما أثبت الله
تعالى ورسوله ، كنفي الجسم حتى يتوهم المسلمون أن قصدهم التنزيه ، ومقصودهم بذلك
أن الله لا يرى في الآخرة ، وأنه لم يتكلم بالقرآن ولا غيره ، بل خلق كلاماً في غيره ، وأنه

(١) الحموية الكبرى ضمن النفائس ص ١٦٠ ، ١٦١ .

(٢) الرد على الجهمية والزنادقة للامام أحمد ص ٥٢ ضمن مجموعة عقائد السلف ،
شذرات البلاتين من طبقات علماء سلفنا الصالحين ص ٤٠ بتحقيق محمد حامد
الفتحي .

(٣) أشار إلى ذلك ابن تيمية في كتابه درر تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٩ وقال :
ذكر ذلك : محمد بن واضح في كتاب الحوادث والبدع .

لنفسه علم يقوم به ، ولا قدرة ولا حياة ، ولا غير ذلك من الصفات .

يقول ابن تيمية : وأصل ذلك : أنهم أتوا بالفاظ لمست في الكتاب ولا في السنة ، وهي ألفاظ مجملة مثل : متحيز ، ومحدود ، وحسم ، ومركب ، ونحو ذلك ، ونفوا مدلولها وجعلوا ذلك مقدمة بينهم مسئلة ، ومدلولها عليها بنوع قياس ، وذلك القياس أوقعهم فيه مسلك سلوكه في إثبات حدوث العالم بحدوث الأعراض ، أو إثبات إمكان الجسم بالتركيب من الأجزاء فوجب طرد الدليل بالحدوث والإمكان لكل ما شمله هذا الدليل ، إذ الدليل القطعي لا يقبل الترك لمعارض راجح ، فأروا ذلك بعكر عليهم من جهة النصوص ، ومن جهة العقل من ناحية أخرى فصاروا أحزابا . . . فما أعلم أحدا من الخارجين عن الكتاب والسنة ، من جميع فرسان الكلام والفلسفة إلا ولا بد أن يتناقض ، فيحيل ما أوجبه نظيره ، ويوجب ما أحال نظيره ، إذ كلاهم من عند غير الله^(١) ، وقد قال الله (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا)^(٢) والملاحظ أن أرباب التأويل قد كانوا عونا ومسندا للفلاسفة في أن ما أخبر الله به عن نفسه وأسمائه وصفاته ، لا حقيقة له تطابق ما أخبروا به وذلك بفتح باب التأويل ، فقد صرح هؤلاء المتكلمين في ذلك بمعنى ما صرح به الفلاسفة في باب المعاد وحشر الأجساد ، بل نقلوا كلماتهم بعينها إلى نصوص الاستواء والفقية ، ونصوص الصفات الخبرية ، لكن المتكلمين أوجبوا أو سَوَّغُوا تأويلها بما يخرجها عن حقائقها وظواهرها ، وظنوا أن اليسل قعدت ذلك من المخاطبين . . . والفلاسفة حرموا التأويل ، ورأوه عائدا على الشريعة بالإبطال ، والطائفتان متفتتان على إبطال حقائقها المفهومة منها في نفس الأمر^(٣) .

ويرد على هؤلاء المتكلمين بما يأتي :

-
- (١) دقائق التفسير ج ١ ص ١٢٤ ، درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٣٨ وما بعدها .
 - (٢) سورة النساء آية : ٨٢ .
 - (٣) مختصر الصواعق ج ١ ص ٨١ .

أولاً : ان كل تأويل لا يقصد به صاحبه بيان مراد المتكلم وتفسير كلامه بما يعرف به مراده وعلى الوجه الذي يُعرَف به مراده فصاحبه كاذب على من تأويل كلامه وهو لا النفاة لم يستفيدوا بتأويلهم الا تعطيل حقائق النصوص ، لأن الأصل في اللفظ هو الحقيقة والظاهر ، وهم عدلوا به عن حقيقته ، وخرجوا به عن أصله وتلاعبوا بالنصوص ، وأساءوا الظن بها ، وما علموا أن كل تأويل يعود على أصل النص بالابطال فهو باطل ، كيف لا وهم في كثير ما يتأولونه من ألفاظ النصوص يعتمدون فيه على اصطلاحاتهم الحادثة المتأخرة التي تواطفوا هم عليها ، مثل تأويلهم (الأنول) بالحركة ، وتأويلهم (الأحد) بأنه الذي لا يتميز منه شيء عن شيء البتة ، ثم قالوا لو كان فوق العرش لم يكن أحدا ، فان تأويل الأحد بهذا المعنى لا يعرفه أحد من العرب ، ولا أهل اللغة ، وانما هو اصطلاح الجهمية والمعتزلة والفلاسفة ، ومن وافقهم . فلم يؤلف استعمال هذا لمعنى في لغة المخاطب ، وإن أُلِفَ في الاصطلاح الحادث ، واستعمال هذا التأويل الاصطلاحي الخاص المخالف للمعنى الذي استخدمه القرآن لا ينبغي أن يجعل أصلا وحكما تفسر به القرآن (١) .

ثانياً : انه مع كمال علم المتكلم ، ونصاحته ، وبيانه ، ونصحه ، يستعج عليه أن يريد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته ، وقد تطابقت نصوص الكتاب والسنة والآثار على اثبات الصفات لله ، وتنوعت دلالتها أنواعا توجب العلم الضروري بشئونها ، وإرادة المتكلم اعتقاد ^{ما حلت} علمه ، والقرآن ملو^{ما حلت} من ذكر الصفات والسنة ناطقة بما نطق به القرآن ، مقررة له ، ممدقة له ، مشتتة على زيادة في الاثبات ، فتارة يذكر الاسم الدال على الصفة كالسميع البصير العليم القدير العزيز الحكيم ، وتارة يذكر

(١) درر تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ١٢ ، مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٥ ، ١٩ ، ٢٧ ، ٤٣ ، ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص ٣٥ - ٣٦ .

المعذر وهو الوصف الذي اشتقت منه تلك الصفة كقوله (أنزله بعلمه)
 ويصرح في الفوقية بلفظها الخاص ، ولفظ العلو والاستواء ، وأنه في السماء ،
 وأنه ذو الممارج ، وأنه تخرج إليه الملائكة وتنزل من عنده ولذلك فإن
 آيات الصفات نص في مراده لا يقبل محتملا غيره ، بل هي أظهر أقسام القرآن
^{دبرتها} ^{ثبوتاً} ، وأكثرها وروداً ودلالة ، ولذلك فقد يتنازع الصحابة في بعض الأحكام
 ولكنهم لم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها ، بل اتفق الصحابة والتابعون على
 إثباتها وإقرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها ، وهذا يدل على أنها أعظم
 النوعين بياناً ، وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام تحقيق الشهادتين ،
 وإثباتها من لوازم التوحيد فبينها الله ورسوله بياناً شافياً لا يقع فيه لبس ولا غموض
 للراسخين في العلم . (١) وعلى ذلك فإنه يكون من أبين المحال وأوضح الضلال ،
 حمل ذلك كله على خلاف حقيقته وظاهره ، ودعوى المجاز فيه والاستعارة ، وأن
 الحق في أقوال هؤلاء النفاة المعطلين ، وأن تأويلاتهم هي المرادة من هذه
 النصوص ، إذ يلزم من ذلك محاذير ثلاثة لا بد منها وهي : القدح في علم
 المتكلم بها ، أو في بيانه ، أو في نصحه . (٢)

ثالثاً : إن من أعظم آفات التأويل بالمعنى الاصطلاحي المتأخر ، أن أهله لا يمكنهم
 إقامة الدليل السمي على بطلان هذا ، إذ من المعلوم أن كل مبطل أنكر على
 خصمه شيئاً من الباطل ، قد شاركه في بعضه ، أو نظيره ، فإنه لا يتمكن من
 دحض حجة ، لأن خصمه يتسلط عليه بمثل ما تسلط هو به عليه . مثاله : أن
 يمتنع من يتأول الصفات الخبرية ، وآيات الفوقية والعلو على من ينكر ثبوت صفة

(١) مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٢١ ، اعلام الموقعين ج ١ ص ٤٩ ، الخطوط

للقريزي ج ٤ ص ١٨٠ - ١٨١ .

(٢) مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٥٥ ، ٥٦ ، ٦٦ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥

ص ٣٣ .

السمع والبصر والعلم بالآيات والأحاديث الدالة على ثبوتها ، فيقول له خصمه هذه مؤولة عندي ، كما أتت نصوص الاستواء والفوقية والوجه ، والهدى ، والنزول والرحمة ، والرضى ، والغضب ، ونحو ذلك . فما الذى جعلك أولى بالصواب فى تأويلك مني ، ؟ فلا يذكر سبها على التأويل إلا أتاه خصمه بسبب من جنسه ، أو أقوى منه ، أو دونه ، وإذا استدلل المتأول على منكرى المعاد وحشـر الأجساد بنصوص الوحي الزمهم فى النصوص - نصوص المعاد - نظير ما ادعوه فى نصوص الصفات ، ولا سيما فإنها أكثر وأصرح فإذا تطرق التأويل إليها فهو الى ما دونهما أقرب تطرقا .

وسا يُعَلِّم به أن إقرار العقول بالصفات أعظم من إقرارها بالمعاد ، وأن إنكار المعاد أعظم من إنكار الصفات ، أن مشركي العرب وغيرهم كانوا ينكرون المعاد ، وقد أشكروه على الرسول (صلعم) وظأفروه عليه ، بخلاف الصفات فإنه لم ينكر شيئا منها أحد من العرب ، فكيف يجوز مع هذا أن يكون ما أخبر به من الصفات ليس كما أخبر به ، وما أخبر به من المعاد هو على ما أخبر به (١) ؟ !

رابعاً : والدليل على أن هذا ليس بمتشابه لا يعلم معناه ، أن نقول : لا ريب أن الله سقى نفسه فى القرآن بأسماء مثل : الرحمن ، والودود ، والعزیز ، والجبار ، والعليم والقدير ونحو ذلك ، ووصف نفسه بصفات ، وأخبر من نفسه بأفعاله ، فيقال : لمن ادعى فى هذا أنه متشابه يجب تأويله ، أنتأول هذا كله على خلاف ظاهره ؟ أم تفسر الجميع على ظاهره وحقيقته أم تفرق بين بعض ذلك وبعضه ؟ فإن تأويلت الجميع كان هذا عنادا ظاهرا ، وجحدا لما يُعَلِّم بالاخطار من دين الاسلام ، فانا نفهم من قوله (إن الله بكل شيء عليم) معنى ، ونفهم من قوله (ان الله على كل شيء قدير) معنى ليس هو الأول ، وكل عاقل يفهم هذا ،

ثم يقال لهذا المعاند : فهل الأسماء دالة على الاله المعبود وعلى حق موجود أم لا ؟ فإن قال لا ، كان معطلا محضا ، وعندئذ يقال له : وإمّا أن تقر بأن هذا العالم المشهود مفعول مصنوع ، له صانع فعله ، أو تقول إنه قديم أزلي واجب الوجود بنفسه غنى عن الصانع فان قلت بالأول فصانعه ، إن قلت : هو جسم فقد وقعت فيها نفية ، وإن قلت : ليس بجسم فقد أثبتت فاعلا صانعا للعالم ليس بجسم وهذا لا يعقل في الشاهد . فإذا أثبتت فاعلا ليس بجسم ، وأنت لا تعرف فاعلا إلا جسما ، كان لمنازك أن يقول : هو حي عليم ليس بجسم ، وإن كان لا يعرف حيا عليما إلا جسما ، بل لزمك أن تثبت له من الصفات والأسماء ما يناسبه ، وإن قال هذا الملحد المعاند : بل هذا العالم المشهود قديم واجب بنفسه غنى عن الصانع ، فقد أثبت واجبا بنفسه قديما أزليا هو جسم ، حامل للأمراض متحيز في الجهات ، تقوم به الأكوان ، وتحله الحوادث والحركات ، وله أبعاد وأجزاء فكان ما قرأته من إثبات جسم قديم قد لزمه مثله وما هو أبعد منه ، ولم يستفد بذلك إلا نكارا جحدا لخالق ، وتكذيبا لرسله ، ومخالفة صريح المعقول .

وإن قال : بل الأسماء دالة على الاله المعبود : قيل له : فهمت منها دلالتها على نفس الرب ، ولم تفهم دلالتها على ما فيها من المعاني من الرحمة والعلم ، وكلاهما في الدلالة سواء ؟ ، فلا بد أن يقول نعم : لأن ثبوت الصفات محال في العقل ، لأنه يلزم منه التركيب والحدوث بخلاف الذات ، قيل له : أنت أبهت الأسماء ، فأنت تقول : هو حي عليم قدير ، ولا تعقل حيا عليما قديرا إلا جسما . وتقول : إنه ليس بجسم ، فإذا جاز لك أن تثبت معنى بهذه الأسماء ليس بجسم ، مع أن هذا ليس معقولا لك ، جاز للمثبت أن يثبت موصوفا بهذه الصفات ، ليس بجسم ، وإن كان هذا غير معقول له ونخاطبك عندئذ بما نخاطب به الفريق الثاني : وهو من أقر بفهم بعض معنى هذه الأسماء والصفات دون بعض فيقال له : ما الفرق بين ما أثبتته ، وبين ما نفيت ، أو سكت عن إثباته ونفيه ، فإن الفرق إمّا أن يكون من جهة السمع ، لأن أحد النعنين دال دلالة قطعية ، أو ظاهرة

بخلاف الآخر ، أو من جهة العقل ، بأن أحد المعنيين يجوز ، أو يجب إثباته دون الآخر ، وكلا الوحيين باطل في أكثر المواضع .

أما الأول : فان دلالة القرآن على أنه رحمن رحيم ودود سميع بصير عليم عظيم كدلالتهم على أنه عليم قدير ، ليس بينهما فرق من جهة النص ، وكذلك ذكره لرحمته ومحبتهم وطوبى مثل ذكره لمشيئته وإرادته .

وأما الثاني : فيقال : لمن أثبت شيئا ونفى الآخر : لم نفيت مثلا حقيقة رحمته ومحبتهم ، وأعدت ذلك إلى إرادته ؟ فان قال : لأن المعنى المفهوم من الرحمة في حقنا هي رقة تمتنع على الله ، قيل له : والمعنى المفهوم من الإرادة في حقنا هي ميل بمتنع على الله ، فان قال إرادته ليست من جنس إرادة خلقه . قيل له : ورحمته ليست من ^{جنس} رحمته خلقه ، وكذلك محبتهم ، وإن قال : وهو حقيقة قوله : لم أثبت الإرادة وغيرها بالسمع . وانما أثبت العلم والقدرة والإرادة بالعقل وكذلك السمع والبصر والكلام على إحدى الطريقتين لأن الفعل دل على القدرة ، والإحكام دل على الإرادة . قيل له الجواب من ثلاثة أوجه : أحدها : ان الإنعام والإحسان وكشف الضر دل أيضا على الرحمة كدلالة ^{التخصيص} على الإرادة . . .

ثانيها : يقال له : هب أن العقل لا يدل على هذا فانه لا ينفيه إلا بمثل ما ، ينفى به الإرادة والسمع دليل مستقل بنفسه ، بل الطمأنينة إليه فسي هذه المخايق أعظم ودلالتهم أتم ، فلا شيء نفيت مدلوله أو توقفت وأعدت هذه الصفات كلها إلى الإرادة مع أن النصوص تفرق ، فلا يذكر حجة ^{النقل} إلا ^{بصور} يمثليها في إثباته الإرادة زيادة على الفعل .

ثالثها : يقال له إذا قال لك الجهمي : الإرادة لا معنى لها إلا عدم الإكراه أو نفس الفعل ، والأمر به وزعم أن إثبات إرادة تقتضي محذورا ^{بأن قال} ~~بأن قال~~ بقدمها ، ومحذورا إن قال بمحذورها . كان جوابه أن ما ادعى إبطاله

من ثبوت الصفات ليس بمحال ، والنصر قد دل عليها والعقل أيضا . . .
وهذا بعينه موجود في الرحمة والمحبة ، فان خصومه ينازعونه في دلالة
السمع والعقل عليها من الوجه القطعي . ثم يقال لخصومه : بما أثبتتم
أنه عليم قدير ، فما أثبتوه به من سمع وعقل ، فبعينه تثبت الإدارة وما
عارضوا به من الشُّبُهَة رضوا بمثلها في العلم والقدير ، وإذا انتهت
الأمر إلى ثبوت المعاني وأنها تستلزم الحدوث ، أو الافتقار والتركيب
كان الجواب ما سبق أن قررناه عند الكلام عن المعتزلة والفلاسفة .
وخلاصته : أن ما ادعوه من أنه يلزم على تقدير كونها حادثة قيام
الحوادث بذاته سبحانه ، فان هذا اللازم ليس باطل بل يجوز قيام
الحوادث بذاته ، أما لفظ التركيب ففيه إجمال فان أريد به ما ركبه
غيره ، أو ما كان متفرقا فاجتمع ، أو ما يقبل التفريق ، والله تعالى منزّه
عن هذه المعاني باتفاق . وأما الذات الموصوفة بصفات اللازمة لها .
فإذا سميت هذا تركيبا كان ذلك اصطلاحا لكم ليس هو المفهوم من لفظ
الركب ، فقولكم : لكان مركبا وإن أردتم به أحد تلك المعاني فاللازم
باطل ، لأن الكلام إنما هو في الصفات اللازمة للموصوف الذي يمتنع
وجوده بدونها ، وإن أردتم بالركب الموصوف أو ما يشبه ذلك فلم قلتم
إن ذلك مستنع . وقولكم المركب مفتقر إلى غيره . قيل أما المركب بالتفسير
الأول فهو مفتقر إلى ما يماينه ، وهذا مستنع على الله تعالى ، وأما
الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذي سميتوه أنتم مركبا فليس نسي
اتصافه هذا ما يوجب كونه مفتقرا إلى ما ين له . فان قلتم هي خشيته ،
وهو لا يوحد إلا بها وهذا افتقار إليها . قيل : إن أردتم بقولكم
هي غيره أنها سبينة له فذلك باطل ، وإن أردتم أنها ليست راياء قيل لكم

وإذا لم تكن الصفة هي الموصوف فأبي محذور في هذا على أنا لا نقول إن الصفة تقوم بنفسها ولا تستقل بذاتها ، ولكنها تكون قديمة بقدم موصوفها فإن الصفة لازمة للموصوف وتابعة له ، تكون قديمة بقدمه ، وفاقية ببقائه ، ونحن إذا ذكرنا الله دخل في مسمى اسمه صفاته لأنه لا يحقل ذاتا مجردة عن الصفات ، وإن وجود مثل هذه الذات مستبعد في الأعيان . . . فان قال : من أثبت هذه الصفات التي هي فيها أعراض كالحياة والعلم والقدرة ، ولم يثبت ما هو فيها أبعاس ، كالبدن ، والوجه ، والعين والقدم - هذه أجزاء وأبعاس تستلزم التركيب والتجسيم . قيل له : وذلك أعراض تستلزم التجسيم والتركيب العقلي ، كما استلزمت هذه عندك التركيب الحسي ، فإن أثبت تلك على وجه لا تكون أعراضا ، أو تسميتها أعراضا لا يمنع ثبوتها ، قيل له : وأثبت هذه على وجه لا تكون تركيبا وأبعاسا أو تسميتها تركيبا وأبعاسا لا يمنع ثبوتها . فان قيل هذه لا يحقل منها إلا الأجزاء قيل له : وتلك لا يحقل منها إلا الأجزاء ، فان قال العرض مالا يبقى وصفات الرب باقية قيل والبعس ما جاز انفصاله عن الجملة ، وذلك في حق الله محال ، فما رتبة الصفات القديمة مستحيلة في حق الله مطلقا ، والمخلوق يجوز أن تغارته أعراضه وأبعاضه فإن قال : ذلك تجسيم والتجسيم منتف عن الله ، قيل : وهذا تجسيم والتجسيم منتف . فان قال : أنا أقل صفة ليست عرضا بغير متحيز ، وإن لم يكن له في الشاهد نظير ، قيل له : فأقل صفة هي لنا بعض ، الغير متحيز وإن لم يكن له في الشاهد نظير ، فإن نفي عقل هذا نفي عقل ذاك وإن كان بينهما نوع فرق لكنه فرق غير مؤثر في موضع النزاع .^(١)

فبان بذلك أنه ليس في هذا النفي ما يدل على صحة مذهب أحد ^{من} نفاة الأسماء والصفات أو بعضها ، بل ولا يدل ذلك على تزويجه من شيء من النقائص . ~~ويحفظ كتفسي~~ وهذا تكفي به الله التوفيق .

(١) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ١٢٠ وما بعدها ، ص ٤٣٢ - ٤٣٩ ، ص ٥٠٠
تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٢٧ - ١٣٠ ، دقائق التفسير ج ١ ص ١١٦ -
١٢٤ ، الأكليل ج ٢ ص ٢٣ - ٣٠ ، مختصر العواقي المرسل ج ١ ص ٢٢ -
٢٧ ، محاسن التأويل للقاسمي ج ٣ ص ٧٦٨ - ٧٧٧ .

فيكون الصواب ما عليه أئمة الهدى ، وهو أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله ، لا يتجاوز القرآن والحديث ، ويتبع في ذلك سبل السلف الماضين ، أهل العلم والإيمان ، والمعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا تُتردُّ بالشبهات ، فتكون من باب تعريف الكلم عن مواضعه ، ولا يُعرض عنها فيكون من باب الذين إذا ذُكِّروا بآياتهم لم يخبروا عليها صمًّا وعيانًا ، ولا يُترك تدبر الكتاب فيكون من باب الذين لا يعلمون الكتاب إلا أمانتي والله أعلم .

(الباب الثاني)

الاستواء : معناه في اللغة وفي القرآن والسنة ، وعند السلف وفي عرف المتكلمين

بين يدي الباب :

في الباب الأول بينت أن الناس قد اختلفوا في صفات الله تبارك وتعالى ، بعد القرون الثلاثة الفاضلة التي وصفها الرسول (صلى الله عليه وسلم) بأنها خير القرون ، والمراد بهم في وصفه (صلى الله عليه وسلم) هذا : الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ، وقد أنصت تلك القرون بمصنفاتها ونقائدها انقسم الناس في الكلام عن الصفات الى فرق مختلفة ، منهم من بقي على مثل ما كان عليه السلف الصالح من الاثبات مع التنزيه ، لا يعطون ولا يشبهون ولا يكفون ولا يعطلون ، ولا يحرفون الكلم عن مواضعه ، بل يحترمون النصوص ، ويجرونها على ظاهرها لا يلبس بحظيرة الله وجلاله ، ويترهبون عن صفات المخلوقين ، بمعنى أنهم يفهمون من تلك النصوص معانيها اللائقة بذااته سبحانه ، لكن لا يتعرضون للبحث عن كيفية وحقيقة اتصافه بتلك الصفات . كما قال الامام مالك وغيره : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول والسؤال عنه بدعة ، أي السؤال عن كيفية الاستواء ، وهو لا هم أهل السنة والجماعة ، وتفرق فيهم فمنهم من نفى أسماء الله وصفاته كالفلاسفة والقراططة ، وغلاة الجهمية ، ومنهم من أثبت الأسماء دون الصفات كالمعتزلة ، ومنهم من أثبت بعض الصفات دون بعض كمأخري الأشاعرة ومنهم من غالى في الإثبات حتى وصف الله بما يوصف به المخلوقين ، وتحدث عن كيفية الذات وتكلم عن صفاتها مثل : الشيعة الأولى كهشام بن الحكم ، وهشام الجواليقي ، وشيطان الطائي وغيرهم من غلاة الشيعة الذين ادعى بعضهم الألوهية وأنه عرج به الى السماء ، وأن الاله مسح على رأسه . . . الخ .

ومنهم من قال : ان الله جسم اما بمعنى الجسم المعروف ، أو بمعنى القاسم

بالذات كالكرامية ، والمقاتلية والهشامية وغيرهم . وقد ذكر العلماء أن جماع الأمر في أقوال الناس في باب آيات الصفات وأحادِيثها ستة أقسام ، كل قسم عليه طائفة من أهمل القبلية .

قولان لمن يجريها على ظاهرها .

قولان لمن يثبت كونها صفة ، ولكن هي على خلاف ظاهرها .

قولان لمن يسكتون ، أولا يجزمون بأنها صفة .

أما القولان الأولان فقسمان :

فأحدهما : من يجريها على ظاهرها ، ويعتقد أنها من جنس صفات المخلوقين ، ويجعل ذلك ظاهرها ، وهؤلاء هم المشبهة ، ومن قولهم يتفرع عدة آراء ، ومن ذهبهم باطل أنكره السلف واليهيم يتوجه الرد بالحق .

الثاني : من يجريها على ظاهرها اللاقي بجلال الله ، وينفي عنها شبه صفات المخلوقين ، لأن ذات الله لا تشبه الذوات ، فصفاته لا تشبه الصفات ، فان كل موصوف تناسب صفاته ذات ، وتلائم حقيقته ، وهذا هو المذهب الذي يقول به السلف وعليه يدل كلامهم ، وهو أمر واضح دللت عليه نصوص القرآن الكريم والسنة الصحيحة من النهي (صلح) .

وأما القسمان اللذان ينفيان ظاهرها ، فلهي تحايلات على مدلول الألفاظ ، مؤداها : أن تلك الآيات والأحاديث ليس لها في الباطن مدلول ، هو صفة لله تعالى ، وأن الله لا صفة له ثبوتية بل صفاته : إما سلبية ، وإما اضافة ، وإما مركبة منهما ، أو يثبتون بعض الصفات ، وهي الصفات السبعة ، أو الثمانية ، أو الخمس عشرة ، أو يثبتون الأحوال دون الصفات ، ويقرون من الصفات الخبرية بما في القرآن دون الحديث ، على ما قد عرف من مذاهب المتكلمين فهؤلاء قسمان : قسم يتأولونها ، ويعينون المراد مثل قولهم : استوى بمعنى استولى ، أو بمعنى علو المكانة ، والقدر ، أو بمعنى ظهور نوره للعرش ، أو بمعنى

انتهاه الخلق الهه (١) . الخ .

وقسم يقولون : الله أعلم بمراده بها ، لكننا نعلم أنه لم يرد اثبات صفة خارجية
عما علمناه .

وأما القسان الواقفان : فمنهم من يقول : يجوز أن يكون ظاهرها المراد اللائق
بجلال الله ، ويجوز أن لا يكون المراد صفة الله ، ونحو ذلك . قال ابن تيمية : وهذه
طريقة كثير من الفقهاء وغيرهم (٢) .

وقوم يسكنون عن هذا كله ، ولا يزيدون على تلاوة القرآن ، وقراءة الحديث
معرضين بقلوبهم وألسنتهم عن الخوض في شيء من ذلك ، بل يجب الايمان به لأنه من
المتشابه الذي لا يدرك معناه (٣) . قيل وهذه الأقسام الستة لا يمكن أن يخرج الرجل عن
قسم منها (٤) .

وهذا التقسيم ينسحب على صفة الاستواء والعلو والوقية ، بل ان هذه الصفات
كانت من أظهر ما وقع فيه النزاع بين أهل السنة وخصومهم من المعتلة ، وكان الخلاف فيها
حادا وصيقا ، حتى لقد أنردت بمؤلفات خاصة من الجانبين ، جانب أهل الاثبات ، وجانب
أهل التعطيل ، وأهل السنة يثبتون على الوجه اللائق بجلال الله وعظمته كما تقدم .
ويقولون : ان الله استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض ، كما جاءت بذلك
النصوص من القرآن والسنة كقوله تعالى (ان ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة
أيام ثم استوى على العرش) (٥) وغيرها من الآيات الدالة على ذلك كثير . وكحديث : قتادة

-
- (١) الأقوال الثلاثة الأولى للمتكلمين من الجهمية والمعتزلة وتأخرى الأشاعرة ، أما
القول الرابع فهو لابن حزم ، انظر ذلك في الفصل لابن حزم ج ٢ ص ١٢٥ .
- (٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١١٢ .
- (٣) نفس المصدر ج ٢ ص ١١٣ - ١١٢ وفتح الباري لابن حجر ج ١٣ ص ٤٠٨ ، . . .
الجوائز والصلوات من جمع الأسماء والصفات لأبي الخير السيد نور الحسن خان بن
محمد صديق حسن خان ص ٢٤٧ - ٢٤٩ .
- (٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١١٢ .
- (٥) سورة الأعراف آية ٥٤ .

ابن النعمان أنه سمع النبي (صلى الله عليه وسلم) يقول : " لما فرغ الله من خلقه ، استوى على عرشه " (١)
وقد كان الاستواء في اليوم السابع ، وهو يوم الجمعة كما ورد بذلك الخبر (٢) ، ويقول : أهل
السنة ان الاستواء صفة فعل ، بمعنى أن الأفعال الاختيارية تقوم بذات الله سبحانه
فلا استواء فعل فعله الله سبحانه استوى به على العرش بعد أن خلق السموات والأرض .

وقد اتخذ أهل السنة طريقاً وسطاً بين المؤلدة المعطلة ، وبين المشبهة
المجسمة فاتبعوا طريقة القرآن والسنة ، اثباتاً ونفياً ، فهم يثبتون لله جميع ما أثبتت لنفسه
وأثبتت له رسوله ، من الصفات مع التنزيه عن المشابهة والمساواة عملاً بآيات التنزيه من مثل
قوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وقوله تعالى (هل تعلم له سمياً)
وقوله سبحانه (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد)
وأثبتوا ما أثبتوا من الصفات ، عملاً بالنصوص الواردة في إثبات الصفات له تعالى من الكتاب
والسنة . وكذلك وقَّفُوا للعقل بجميع النصوص الواردة في الصفات نفياً وإثباتاً ، دون الخلط
بواحد منهما ، فأصابوا الحق والسداد ، خلافاً لطائفتي المشبهة والمؤلدة - حيث
أخذت كل طائفة منهما جانباً من النصوص ، دون الآخر . فالمشبهة أهبطوا آيات التنزيه ،
ووجهوا همتهم إلى آيات الإثبات فقط ، فأوقعهم ذلك في التشبيه والتجسيم ، والمؤلدة
اتجهوا إلى آيات التنزيه ، ولم يعطوا الآيات حقها من الإثبات ، فمطلوا .

ولذلك يقول الشاطبي : ان الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف
الأدلة تشابهت عليهم المآخذ ، فضلت ، وما ضلت إلا وهي غير معتبرة القول فيما ضللت
فيه (٣) .

-
- (١) العلول للعللي الغفار للذهبي ص ٥٢ ، قال الذهبي رواه ثقة ، رواه أبو بكر
الخلال في كتاب السنة .
(٢) كما في الحديث الذي أورده الشافعي في مسنده ونشر إليه عند سياق أدلة
الدليل الأول من الأدلة النقلية التي استدل بها السلف على إثبات الاستواء .
(٣) الموافقات للشاطبي ج ٣ ص ٩٥ .

ابن النعمان أنه سمع النبي (صلى الله عليه وسلم) يقول : " لما فرغ الله من خلقه ، استوى على عرشه ^(١) " وقد كان الاستواء في اليوم السابع ، وهو يوم الجمعة كما ورد بذلك الخبر ^(٢) . ويقول : أهل السنة ان الاستواء صفة فعل ، بمعنى أن الأفعال الاختيارية تقوم بذات الله سبحانه فلا استواء فعل فعله الله سبحانه استوى به على العرش بعد أن خلق السموات والأرض .

وقد اتخذ أهل السنة طريقاً وسطاً بين المؤلدة المعطلة ، وبين المشبهة المجسمة فاتبعوا طريقة القرآن والسنة ، اثباتاً ونفياً ، فهم يثبتون لله جميع ما أثبت لنفسه وأثبت له رسوله ، من الصفات مع التنزيه عن المشابهة والمساواة مما آيات التنزيه من مثل قوله تعالى (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وقوله تعالى (هل تعلم له سمياً) وقوله سبحانه (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد) وأثبتوا ما أثبتوا من الصفات ، مما بالنصوص الواردة في اثبات الصفات له تعالى من الكتاب والسنة . وذلك وفقوا للعمل بجميع النصوص الواردة في الصفات نفياً وإثباتاً ، دون اخلال بواحد منهما ، فأصابوا الحق والسداد ، خلافاً لطائفتي المشبهة والمؤلدة - حيث أخذت كل طائفة منهما جانباً من النصوص ، دون الآخر . فالمشبهة أهبطوا آيات التنزيه ، ووجهوا همتهم إلى آيات الإثبات فقط ، فأوقعهم ذلك في التشبيه والتجسيم ، والمؤلدة اتجهوا إلى آيات التنزيه ، ولم يعطوا الآيات حقها من الإثبات ، فمعطلوا .

ولذلك يقول الشاطبي : ان الفرق الخارجة عن السنة حين لم تجمع بين أطراف الأدلة تشابهت عليهم المآخذ ، فخلت ، وما خلّت إلا وهي غير معتبرة القول فيما خلّت فيفسه ^(٣) .

-
- (١) العلو للعلوي الغفار للذهبي ص ٥٢ ، قال الذهبي رواه ثقة ، رواه أبو بكر الخلال في كتاب السنة .
- (٢) كما في الحديث الذي أورده الشافعي في مسنده وسننبيه إليه عند سياق أدلة الدليل الأول من الأدلة النقلية التي استدل بها السلف على إثبات الاستواء .
- (٣) الموافقات للشاطبي ج ٣ ص ٩٥ .

ومن أجل مخالفة الكلابية والأشعرية لأهل السنة والجماعة . في هذا الأصل وقولهم : ان الأفعال الاختيارية لا تقوم بذات الله سبحانه ، وان الاستواء فعل فعله الرب في ^{شئ} العرفي بمعنى أنه أحدث في العرش قربا ، فعارستها عليه ، من غير أن يقوم به بنفسه فعل اختياري ، فلا يتصف بها ، لكن يخبر عنه بها بمعنى أنه يجعل الفعل أمرا حادثا في غيره ، فلا فرق عندنا بين الأفعال المتعدية ، والأفعال اللازمة . من أجل ذلك أفردتهم بمبحث خاص ، على أنه يجب أن يلاحظ : أن أدلتهم هم وأتباعهم المبتدئين هي نفس الأدلة التي يستدل بها أهل السنة والجماعة - النقلية ، والعقلية ، لا فرق في ذلك وأحب أن أشير إلى أن بين ابن كلاب ، والأشعرى فرقا خلاصته :

أن العلو والهبانة عند ابن كلاب من الصفات العقلية المعلومة بالعقل والسمع ، أما الاستواء فهو من الصفات السمعية المعلومة بالخبر ، وذلك فلا فرق بين ابن كلاب وبين أهل السنة إلا في قوله : ان الأفعال الاختيارية لا تقوم بذات الهاري سبحانه (١) .

أما الأشعرى وأصحابه المبتدئين : فيقولون كونه في السماء صفة خبرية كالمجسي والأتان ويطلقون القول بأنه بذاته فوق العرش ، وذلك صفة ذاتية عندهم (٢) .

على أنه سيكون لي وقفة عند الكلام عن الأشعرى لمحاولة التأكد من صحة استمراره في القول بأن الأفعال الاختيارية لا تقوم بذات الله حتى آخر حياته ، وهل لاقى ربه طس ذلك ؟ .

أما الفريق الثالث من المبتدئين ، وهم المشبهة والمجسة ، فهم وان اثبتوا الاستواء والعلو والوقية لكنهم يتكلمون في حقيقة وكيفية الذات والصفات ، فوصفوا الله بما لا يخلق ، ولم ينزهوه سبحانه التنزيه اللائق بجلاله وعظمته سبحانه ، حتى لم يفرقوا بين الخالق والمخلوق فيما يثبت فعملوا استواء من جنس استواء المخلوق على المخلوق ، بل

(١) مجموعة التفسير لابن تيمية ص ٣٠٣ - ٣١٩ ، مقالات الاسلاميين ج ١ ص ٣٤٥ .

(٢) المصدر نفسه ص ٣٠٣ - ٣١٩ .

بالفوا حتى جعلوه كالانسان وغيره من مخلوقاته في الصورة والأعضاء ، وهو كما هم الرافضة القداسي ، وفلاة الشيعة ، أما الكرامية فقد أطلقوا لفظ الجسم على الله ، أما على معنى الجسم المعهود ، أو على معنى القائم بذاته أو على معنى الموجود ، وأطلقوا عليه اسم الجوهر ، وهذه ألفاظ مبتدعة وان أرادوا بها معنى صحيحا ، كما أن الكرامية يقولون : ان الأفعال تقوم به تعالى ، ولكنهم قالوا : ان ما يقوم به من الحوادث لا يزول عنه لأنه لو زال لكان مشبها للحوادث .

وما يتقدم يتضح أن المشتين هم :

١ - السلف : أهل السنة والجماعة .

٢ - الكلابية والأشعرى وقدماه أصحابه .

٣ - قدماه الرافضة كالبشاميين ، وفلاة الشيعة .

٤ - الكرامية أصحاب ابن كرام .

٥ - وطائفة خامسة جمعت بين نصوص العلو والفقوية ، ونصوص القرب والمعوية فقالت

ان الله فوق العرش كما أنه في كل مكان .

وسوف أتكم عن كل طائفة وأبين قولها ، وما اعتمدت عليه من الأدلة العقلية

والنقلية ، وهل لأقوال المشبهة جذور تاريخية استقت منها قولها وأبين أقرب هذه الطوائف

الى الحق ، مستندا منه العمون والتوفيق .

أما طوائف التعطيل فهم :

١ - الجهمية الأولى : القائلين بأن الله حال في كل مكان ، ونفوا أن يكون على

عرشه فوق مخلوقاته .

٢ - الجهمية الثانية : وهم النافون أن يكون الله تعالى لا داخل العالم ولا خارج

العالم . أى لا مباين ولا محايت لخلقه . وهذا هو قول المعتزلة ومن تبعهم

من الرافضة المتأخرين وكذلك هو قول : متأخرى الأشاعرة وقول الماتريدية .

٣ - الفلاسفة الاسلاميين .

٤ - أصحاب وحدة الوجود من أهل الوحدة والاتحاد الذين جعلوا الوجود شيئاً واحداً ولم يفرقوا بين وجود الله ووجود خلقه .

٥ - الواقفة والمفوضة ، وقد بينا قولهم عند كلامهم على التأويل ، وهنا هناك أن - آيات الصفات ليست من المتشابه الذي لا يعلم معناه ، فلا نعيد الكلام معهم ، ونكتفي بما ذكرناه هناك .

ولما كانت الحجج التي يستند اليها : الفلاسفة والمعتزلة وتأخروا الأشاعرة واحدة ، فسوف أجمعهم في فصل خاص ، أبين فيه أقوالهم وحججهم التي بنوا عليها قولهم في النفي ، ونشأ هذه الآراء وأصولها التي أخذت منها ، ثم نرد عليها بما بين الله به ، ونبين زيفها بطلانها .

كذلك فانه لما كانت أقوال الجهمية الأولى هي كالأصل والأساس الذي بنى عليه أصحاب وحدة الوجود من أهل الحلول والاتحاد كلامهم . فسوف أخص هاتين الطائفتين بفصل خاص أبين فيه أقوالهم وحججهم ، ونشأ هذه الآراء وأصولها التي أخذت منها ، ثم أبين بطلانها بما بين الله به سبحانه وتعالى (١)

وقبل أن أتكم عن أدلة المشتهين من السلف وغيرهم أجد لزاماً عليّ أن أتكم عن الاستواء ومعانيه في اللغة وفي عرف السلف الذين نزل القرآن بلغتهم ، ثم أتبع ذلك ببيان معانيه في اصطلاحات المتأخرين مع بيان بطلان وزيف هذه المعاني التي اطلّح عليها المتكلمون ، وأنه لا يلزم أن يفسر الاستواء بهذه الاصطلاحات المستحدثة التي لم تكن معروفة في اللسان العربي فأقول : ان كلامنا في هذا الباب سيتركز على الاستواء ومعانيه في اللغة وفي القرآن والسنة ، وعند السلف وفي عرف المتكلمين : أي أن كلامنا في هذا الباب سيضم عدة بحوث .

يلاحظ أني قد فصلت عن أصحاب وحدة الوجود ولا تحذف في فصل في هذا الفصل المذكور الباب الرابع.

(البحث الأول)

(الاستواء في اللغة)

أصل فعل الاستواء (سوى) على وزن (فَعَلَ) والمصدر منه (سواً) ثم زيد تعلقه (الهمزة والتاء) فعار (استوى) على وزن (افتعل) والمصدر منه (استواء) وهو في حالتي كونه مجرداً ومزيداً فعل لازم ، وإنما يعتمد بالحرف . وسواء الشيء مثله ، أنشد اللحياني :

ترى القوم أسواءاً إذا جليوا معا . . . (١)

وسواء الشيء نفسه . قال الأعشى :

وما عدلت من أهلها بسواءك . . . (٢) يريده بك نفسك .

وسواء تطلب اثنين تقول : سواء زيد وعمرو في معنى ذو سواء زيد وعمرو ، لأن

سواء مصدر فلا يجوز أن يرفع ما بعدها إلا على الحذف . (٣)

واستوى : قد يستند إليه فاعلان فأكثر ، فيكون بمعنى المساواة والمعادلة

والمساواة ، نحو : استوى زيد وعمرو ، أي تساوا ، ومنه قوله تعالى (لا يستوي عند الله) (٤)

واستوى اعتدل ، ويقال لا اعتدال الشيء في ذاته نحو قوله تعالى (فإذا استويت أنت ومن

معك على الغلك) (٥) ، وقوله (لتستويا على ظهوره) (٦) ، واستوى : تم وكل ، تقول : استوى

الرجل ، أي : تم شبابه . ومنه قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) (٧) ، أي بلغ أشده ،

(١) لسان العرب لابن منظور ج ١٩ ص ١٣٤ .

(٢) المصدر نفسه الجزء والصفحة ، وتهذيب اللغة للأزهري ج ١٣ ص ١٢٧ .

(٣) المصدر نفسه الجزء ص ١٣٥ ، وتهذيب اللغة للأزهري ج ١٣ ص ١٢٧ ، وتاج

العروس للزبيدي ج ١٠ ص ١٨٢ .

(٤) سورة التوبة آية ١٩ .

(٥) سورة المؤمنون آية ٢٨ .

(٦) سورة الزخرف آية ١٣ .

(٧) سورة القصص آية ١٤ .

وتم شبايه ، قيل وهو من بلغ الأربعين عاما ، وهو غاية الاستواء^(١) ، وفي الصحاح : استوى الرجل : انتهى شبايه^(٢) ، وفي التهذيب من أبي الهيثم قال : المستوى : التام ، فسي كلام العرب ، الذى قد بلغ الغاية في شبايه ، وتام خلقه وقوله . قال : ولا يقال في شيء من الأشياء استوى بنفسه ، حتى يضم اليه غيره ، إلا في معنى بلوغ الرجل الغاية ، فيقال : استوى^(٣) . . .

واستوى العود من اعوجاج : استقام .

قال الفراء : والاستواء في لغة العرب على جهتين :

أحدهما : أن يستوى الرجل وينتهي شبايه وقوته .

ثانيهما : أن يستوى من اعوجاج .

فهذان وجهان^(٤) ، ووجه ثالث سنذكره فيما بعد .

والمستوى من الجبل ذروته ، ومن النهار متسعته ، وسواء الشيء وسطه ، ومن

الاستواء المطابقة^(٥) ، وإذا تتبعنا معنى الاستواء في اللغة وجدنا أن الأصل فيه : أنسه

بمعنى الارتفاع والعلو على الشيء^(٦) والاعتدال ، وقد بينت فيما تقدم أن الفعل (استوى)

سواء كان مجردا أو مزيدا . فهو فعل لازم ، لا يتعدى إلا بالحرف ، وعلى ذلك فالاستواء

مطلق ، ومقيد ، فالمطلق ما لم يوصل معناه بحرف ، والمقيد ما عدى بحرف ، أو ما وصل

معناه بحرف . وعلى ذلك فقد تعددت معاني الاستواء . فإذا قيل : استوى : ولم يوصل

معناه بحرف كان معناه الانتباه والتام والكمال ، على نحو ما تقدم من الأمثلة وأقوال اللغويين .

(١) تهذيب اللغة للأزهري ج ١٣ ص ١٢٥ .

(٢) تاج اللغة وصحاح العربية لاسماعيل بن حماد الجوهري ج ٦ ص ٢٣٨٥ .

(٣) تهذيب اللغة للأزهري ج ١٣ ص ١٢٩ ، ولسان العرب لابن منظور ج ١٩ ص

١٣٦ ، وتاج العروس ج ١٠ ص ١٩٠ .

(٤) معاني القرآن للفراء ج ١ ص ٢٥ .

(٥) المخصص لابن سيده السفر الثاني عشر ج ١٢ ط ١ سنة ١٣١٩ هـ / ص ١٦٠-١٦٢

(٦) الأسنى في أسماء الله الحسنى وصفاته العلى للقرطبي لوحة رقم ١٠٥ .

وان كُتِبَ معناه ، وُعدَى بحرف فهو على ثلاثة أضرب :

- ١ - المعدَى بالى كقوله (ثم استوى إلى السماء) واستوى فلان إلى السطح ، كان هذا بمعنى عد ، أو قصد ، أو أقبل إلى السماء في علو وارتفاع ^(١) ، وهذا معنى الوجه الثالث الذى ذكره الفراء حين قال بعد أن ذكر الوجهين اللذين ذكرتهما عنه ، ووجه ثالث كأن تقول : كان فلان مقبلا على فلان ، ثم استوى على والى بشاخصي ، على معنى أقبل اللى وعلّى ، قال : وهذا معنى قوله تعالى : (ثم استوى إلى السماء) والله أعلم ، وقال ابن عباس رحمه الله : (ثم استوى إلى السماء) صَعِدَ . قال الفراء وهذا كقولك للرجل : كان قائما فاستوى قاعدا وكان قاعدا فاستوى قائما ، وكل في كلام العرب جائز . ^(٣)

وقد ذكر النضر بن شميل : . . قال حدثني الخليل بن أحمد ، قال : أتيت أبا ربيعة الاعرابي ، وكان ^{من} أعلم من رأيت ، فإذا هو على سطح ، فسلمنا فرد السلام ، وقال لنا : استواء ، فبقينا متحيرين ، ولم ندر ما قال : فقال لئنا أعرابي إلى جنبه : أمركم أن ترتفعوا . قال الخليل : هو من قول الله عز وجل (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) ^(٤) فصعدنا إليه . ^(٥)

- ٢ - الاستواء المعدَى بعلى نحو قوله (لتستوا على ظهوره) وقوله (واستوت على الجودى) وقوله (فاستوى على سوقه) ^(٦) وهذا نعت في العلو والارتفاع والاعتدال

-
- (١) تهذيب اللغة ج ١٣ ص ١٢٥ ، الصحاح ج ٦ ص ٢٣٨٥ ، لسان العرب ج ١٩ ص ١٤٠ ، القاموس المحيط ج ٤ ص ٣٤٥ ، معجم متن اللغة ج ١١ ص ٢٥٧ ، مختصر الصواعق لابن القيم ج ١ ص ١٨ .
- (٢) سورة البقرة آية ٢٩ .
- (٣) معاني القرآن للفراء ج ١ ص ٢٥ وقد ضعف ابن تيمية رحمه الله استوى بمعنى أقبل أو على .
- (٤) سورة فصلت آية ١١ .
- (٥) التهذيب لابن القيم بهامش مختصر سنن أبي داود للمنذرى ، ومعالم السنن - للخطابي ج ٧ ص ١٠٤ تحقيق محمد حامد الفقي مطبعة السنة المحمدية طبع سنة ١٣٦٩/١٩٥٠ ، والعلو للذهبي .
- (٦) سورة هود آية ٤٤ . (٧) سورة الفتح آية ٢٩ .

ولا يحتمل الاستواء في هذا التركيب غير هذا المعنى (١)

٣ - الاستواء المقرون بواو المعية ، التي تُعَدَّى الفعل الى المفعول معه ، السى

المفعول معه ، نحو: استوى الماء والخشبة ، أى مع الخشبة ، والواو هنا بمعنى

(مع) . هذه هي معاني الاستواء المعروفة في لغة العرب . قال ابن تيمية :

ومن قال الاستواء له معان متعددة ، فقد أجل كلامه ، فانهم يقولون استوى

فقط ، ولا يملونه بحرف ، وهذا له معنى ، واستوى على كذا ، وله معنى ،

واستوى الى كذا ، وله معنى ، واستوى مع كذا ، وله معنى ، فتتويع معانيه

بحسب صلاته ، فأما استوى على كذا ، فليس في القرآن ولغة العرب المعروفة إلا

بمعنى واحد ، هو العلو والارتفاع فقط (٢)

قلت ومعاني الاستواء التي ذكرناها هي التي نجدها في معاجم اللغة المتقدمة

كتهذيب اللغة للأزهري ، لا نجدها تذكر من المعاني التي يذكرها المتكلمون شيئاً ، وإن

وجدنا ذلك في المعاجم المتأخرة ، وقد أجمع أهل اللغة من يعتد بقولهم ، على أن

الاستواء المعدى بحرف الاستعلاء (على) نعر في العلو والارتفاع .

قال أبو عبيدة والأخفش : استوى : أى : علا يقال استويت فوق الدابة ، وعلى

الجبيل وفوق البيت ، أى علوت عليه وفوقه (٣) ، وقال أبو عبيدة في قوله (الرحمن على العرش

استوى) (٤) ورفع الرحمن في مكانين أحدهما على القطع من الأول المجرور ، والابتداء ، وعلى

أعمال الفعل ، مجازه (استوى الرحمن على العرش) (٥)

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٨ ، ج ٢ ص ١٢٧ ، وتفسير سورة الاخلاص لابن

تيمية في مجموع الفتاوى له ج ١٧ ص ٣٧٤ .

(٢) تهذيب اللغة للأزهري ج ١٣ ص ١٢٥ .

(٣) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ضمن مجموع الفتاوى ج ١٧ ص ٣٧٤ - ٣٧٦ .

(٤) مجاز القرآن لأبي عبيدة معمر بن المثنى التميمي المتوفى سنة ٢١٠ هـ تحقيق د .

محمد فؤاد سزكين ج ٢ ص ١٥ . وتهذيب اللغة للأزهري ج ١٣ ص ١٢٥ ، . . .

ولسان العرب لابن منظور ج ١٩ ص ١٤١ .

(٥) سورة طه آية ٥ .

(٦) مجاز القرآن ج ٢ ص ١٥ .

وقال عند قوله تعالى (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك) مجازة : اذا طلوت على السفينة قال : وقال آخرون : حتى اذا كت أنت ومن معك في الفلك ، لأن في وعلى واحد كقوله (ولأعلمنكم في جذوع النخل) أى على جذوع النخل (١) .

وقال شعلب : استوى على العرش : علا واستوى وجهه : اتصل ، واستوى القمر : امتلأ ، واستوى زيد وعمره : تشابهها في فعلهما ، وان لم تتشابه شخوصهما ، هذا الذى نعرفه من كلام العرب (٢) .

وشواهد الاستواء والعلو والفوقية في كلام العرب وأشعارهم كثيرة ، سوف نأتى على ذكر الكثير منها عند سياق أدلة السلف على اثبات العلول لله تعالى ومنها قول الشاعر :

فأوردتهم ماءً بغيضاً قفيرة وقد خلق النجم الماني فاستوى (٣)

أى علا وارتفع ، ومنها قول أمية بن أبي الصلت :

فسبحان من لا يقدر الخلق قدره ومن هو فوق العرش فرد موحـد
ملك على عرش السماء مهمـن لعزته تمنو الوجوه وتسجد (٤)

-
- (١) مجاز القرآن لأبي عبدة ج ١ ص ١٥٧ .
(٢) العلول للذهبي ص ١٥٥ ، فتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٦ .
(٣) الحامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ١ ص ٢٥٣ ، ج ٧ ص ٢٢٠ ، والأسنى فسي
شرح أسماء الله الحسنى له لوحة رقم ١٠٥ . والتهديب لابن القيم ج ٧ ص ١٠٤
(٤) التهديب لابن القيم ج ٧ ص ١٠٥

المبحث الثاني :

ما جاء في القرآن الكريم والسنة النبوية من ذكر استواء الله على العرش وتفسير السلف لمعناه

- جاء في القرآن أن الله استوى الى السماء ، وعلى العرش في عدة مواضع ، فقد جاء وصف الله بأنه استوى الى السماء في موضعين :
- الأول : في سورة البقرة في قوله تعالى : (هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعا ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات وهو بكل شيء عليم)^(١) .
- الثاني : في سورة فصلت : وهو قوله تعالى : (ثم استوى الى السماء وهي دخان)^(٢) .
- وحاء في القرآن وصفه تعالى بأنه استوى على العرش في سبع آيات من القرآن
- ١ - في سورة الأعراف قوله تعالى (إِنْ رَكَّبَ اللَّهُ الَّذِى يَخْلَقُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ، ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُخْشِى اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا . .) الآية^(٣) .
 - ٢ - في سورة يونس قوله تعالى (ان ركبم الله الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، يُدَبِّرُ الْأُمُورَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ . .) الآية^(٤) .
 - ٣ - في سورة الرعد قوله تعالى (اللَّهُ الَّذِى رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوَاهَا ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ)^(٥) .
 - ٤ - في سورة طه قوله تعالى (تنزيلًا مِّنْ خَلْقِ الْأَرْضِ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى ، الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى)^(٦) .
 - ٥ - في سورة الفرقان قوله تعالى (الَّذِى خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ فَاسْأَلْ بِهِ خَبِيرًا)^(٧) .

(١)	سورة البقرة آية ٢٩ .	(٢)	سورة فصلت آية ١١ .
(٣)	سورة الأعراف آية ٥٤ .	(٤)	سورة يونس آية ٣ .
(٥)	سورة الرعد آية ٢ .	(٦)	سورة طه آية ٥٥٤ .
(٧)	سورة الفرقان آية ٥٩ .		

٦ - في سورة السجدة قوله تعالى (اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ شَيْءٍ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ) (١)

٧ - في سورة الحديد قوله تعالى (هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ . . .) الآية (٢)

وجاء في الحديث عن الرسول (صلعم) وصف الله بأنه استوى على العرش ففسي حديث أبي رزين العقيلي أنه قال : قلت يا رسول الله : أين كان ربنا قبل أن يَخْلُقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ ، قال كان في عصف ، ما فوقه هوا ، وما تحته هوا ، ثم خلق العرش ثم استوى عليه تبارك وتعالى (٣)

وقد دلت الآيات والأحاديث أن الاستواء كان بعد خلق السموات والأرض وما بينهما ، في اليوم السابع ، وهو يوم الجمعة كما دل على ذلك الحديث الذي في مسند الشافعي من حديث المرأة التي نزل بها جبريل عليه السلام على نبينا محمد (صلعم) وأن فيها ، وكثرة ، فقال النبي (صلعم) لجبريل ما هذه ؟ قال : هذه الجمعة ، فعلت بها أنت وأمتك الى أن قال : وهو اليوم الذي استوى فيه ربكم على العرش ، وفيه خلق آدم ، وفيه تقوم الساعة (٤) ، والشاهد فيه : قوله : وهو اليوم الذي استوى فيه ربكم على العرش ، وهو موافق لما في القرآن من أن استواءه تعالى كان بعد خلق السموات والأرض . وقد ثبت فيما صح عن الرسول (صلعم) أن الله ابتدأ الخلق يوم الأحد وفرغ منه يوم الجمعة (٥) حيث خلق آدم وهو آخر المخلوقات في آخر ساعة بعد العصر ، ثم استوى بعد

(١) سورة السجدة آية ٤ . (٢) سورة الحديد آية ٤ .

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي باب بدء الخلق ص ٣٧٦ ، وباب ما جاء في قوله

(الرحمن على العرش استوى) ص ٤٠٧ .

(٤) بدائع الصنن في جمع وترتيب مسند الشافعي والسنن للشافعي محمد بن ادريس

جمع وترتيب احمد عبد الرحمن البنا الشهير بالساعاتي ج ١ ص ١٤٨ ، حديث رقم

٤٢٢ من المسند باب فضل يوم الجمعة ، طبع دار الأنوار للطباعة والنشر بمصر

ط ١ سنة ١٣٦٩ / ١٩٥٠ م .

(٥) أي أتم خلق السموات والأرض وما فيها وما بينهما ، لا أنه كان مشغولا بها ، وفرغ

منها ، لأن الله تعالى لا يشغله شيء عن شيء ، وإنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول

له كن فيكون ، تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٢٣٧ .

ذلك على العرش ، فيكون الاستواء قد وقع يوم الجمعة بعد الفراغ من خلق الخلق ، أما الاستواء إلى السماء فهو سابق على الاستواء على العرش كما بين ذلك ابن جرير في تفسيره حيث قال : وان قال قائل : أخبرونا عن استواء الله جل ثناؤه إلى السماء ، كان قبل خلق السماء أم بعده ؟ قيل بعده ، وقبل أن يسويهن سبع سموات ، كما قال جل ثناؤه (ثم استوى إلى السماء وهي دخان ، فقال لها وللأرض ائتيا طوعا أو كرها . . .) الآية والاستواء بعد أن خلقها دخانا وقبل أن يسويها سبع سموات . وقيل : إنما قال : استوى إلى السماء ولا سما ، كقول الرجل لآخر ، اعمل هذا الثوب ، وإنما معه غزل وفي حديث عبد الله بن مسعود رضي الله عنه وناس من أصحاب النبي (صلعم) في قوله تعالى (هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات) قال : ان الله تبارك وتعالى كان عرشه على الماء ، ولم يخلق شيئا قبل الماء فلما أراد أن يخلق الخلق ، أخرج من الماء دخانا ، فارتفع فوق السماء ، فسما عليه ، فسما سما ، ثم أيس الماء فجعله أرضا واحدة ، ثم فتقها فجعلها سبع أرضين في يومين في الأحد والاثنين وخلق الجبال فيها وأقوات أهلها وشجرها ، وما ينبغي لها في يومين في الثلاثاء والأربعاء ثم استوى إلى السماء وهي دخان ، وكان ذلك الدخان من تنفس الماء ، حين تنفس ، فجعلها سما واحدة ، ثم فتقها فجعلها سبع سموات في يومين في الخميس والجمعة ، وإنما سمي يوم الجمعة لأنه جمع فيه خلق السموات والأرض فلما فرغ من خلق ما أحب استوى على العرش ، فذلك حين يقول : (خلق السموات والأرض في ستة أيام) ^(٢) وهذه الرواية تعارض ما جاء في حديث ابن عباس عن عبد المخاري ، وستأتي قريبا ، ونبين وجه التعارض بينهما ونرجح الأقوى بدليله .

وقال مجاهد : بدأ الخلق : العرش والماء والهواء ، وخلقت الأرضون من الماء

(١) تفسير الطبري ج ١ ص ١٩٢ .

(٢) الأسما والصفات للبيهقي باب بدأ الخلق ص ٣٧٩ - ٣٨٠ .

وقال : بدأ الخلق يوم الأحد والاثنين والثلاثاء والأربعاء والخميس ، وجمع الخلق يوم الجمعة ، وتهودت اليهود يوم السبت ، ويوم من السنة كالف سنة ما تعدون ^(١) ثم استوى على العرش .

ومن حديث ابن عباس أن رجلاً ^(٢) سأله قائلًا إني أجد في القرآن أشياء تختلف عليّ ، فقد وقع ذلك في صدري ، فقال ابن عباس : أتكذيب ؟ فقال الرجل : ما هو بتكذيب ، ولكن اختلاف قال ابن عباس فبهلم ما وقع في نفسك . فقال له الرجل . . . وسأله قاله له : ما وقع في نفسه أنه تعالى قال : (أنتم أشدُّ خلقاً أم السماءُ بناها ، رفَعَ سَنَكُهَا فسواها ، وأَغْطَشَ لَيْلَهَا وأَخْرَجَ ضُحَاهَا ، والأَرْضَ بعد ذلك دحَاهَا) ^(٣) . فذكر في هذه الآية خلق السماء قبل خلق الأرض ، ثم قال في الآية الأخرى (أنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين وتجعلون له أنداداً ذلك رب العالمين وجعل فيها رواسي من فوقها صارك فيها ، وقدر فيها أقواتها في أربعة أيام سواء للسائلين ، ثم استوى إلى السماء وهي دخان ، فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرها ، قالتا أتينا طائعين) فذكر في هذه الآيات خلق الأرض قبل خلق السماء . فقال ابن عباس رضي الله عنهما : أمّا قوله (أنتم أشدُّ خلقاً أم السماءُ بناها . . .) الآية . فانه خلق الأرض في يومين قبل خلق السماء ، ثم استوى إلى السماء فسواهن في يومين آخرين ، ثم دحا الأرض ودحاها أن أخرج منها الماء والبرمى وخلق الجبال والأكام وما بينهما وشق فيها الأنهار ، وجعل فيها السبل في يومين آخرين ، فذلك قوله (والأرض بعد ذلك دحاهما) وقوله (أنكم لتكفرون بالذي خلق الأرض في يومين . . .) إلى آخر الآية . فَجَعَلَتِ الْأَرْضُ وَمَا فِيهَا مِنْ شَيْءٍ فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ

(١) الأسماء والصغات للبيهقي باب بدء الخلق ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ، تفسير الطبري ج

٨ ص ٢٠٥ ، وعند ٥ زيادة قوله (ثم استوى على العرش) .

(٢) السائل هو : نافع بن الأزرق الذي كان رأس الأزارقة من الخوارج فتح البخاري

شرح صحيح البخاري ج ٨ ص ٥٥٧ .

(٣) سورة النازعات آية ٢٧ ، ٢٨ ، ٢٩ ، ٣٠ .

وُخِلِقَتِ السَّمَاوَاتُ فِي يَوْمَيْنِ (١) .

قال ابن حجر : وهذا الذي جمع به ابن عباس بين الآيتين هو المعتد . قلست وهو الصحيح ، أما ما جاء في حديث ابن سمعون ففيه انقطاع وسنده ضعيف بضعف رواة . فتعين المصير الى ما ذكره جبر الأمة رضي الله عنه . وهذا يتبين أن الاستواء الى السماء كان قبل الاستواء على العرش ، فذاك كان قبل تمام الخلق وهذا كان بعد تمام الخلق ، وقد دلت على ذلك الآيات كما هو واضح من سياقها .

أما معنى الاستواء المذكور في الآيات والأحاديث وتفسيره ، فاننا اذا تتبعنا الآيات وتأملنا سياقها في هذه المواضع كلها ، خاصة الآيات التي ذكر فيها استواء الرحمن جل جلاله ، لوجدنا أن الفعل فيها قد عدى بـ (على) التي هي نعت في الدلالة على أصل معنى الاستواء وهو العلو والارتفاع كما بين ذلك صاحب اللسان حيث قال : (على) حرف جر ومعناه استعلاء الشيء على الشيء ، تقول : هذا على ظهر الجبل ، وعلى رأسه وعلى صفة ، وللمعرب فيها لغتان : كت على السطح ، وكنت أعلى السطح (٢) . وعلى ذلك فقد أريد بالاستواء فيها حقيقة معناه الذي هو علوه سبحانه على عرشه ، الذي هو أعلى المخلوقات ونهايتها .

وقد فسر السلف الاستواء ، المذكور في الآيات بما يدل على أنه أريد به حقيقة معناه فقد أخرج البخاري في صحيحه عن أبي العالية ، وابن جرير في تفسيره عن الربيع ابن أنس أنهما قالا : معنى قوله تعالى (ثم استوى الى السماء) ارتفع الى السماء (٣) . قال ابن حجر : وقال أبو عبيد والفسراء وغيرهما بنحوه (٤) ، ونقله محي السنة البخوي فسي

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر تفسير سورة فصلت ج ٨ ص ٥٥٥ وما

بعدها ، والأسماء والعفات للمبهيقي ص ٣٨٠ - ٣٨٢ .

(٢) فتح الباري ج ٨ ص ٥٥٨ .

(٣) لسان العرب لابن منظور ج ١٩ ص ٣٢٠ ، ٣٢٣ .

(٤) تفسير الطبري ج ١ ص ١٩١ ، وفتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٣ .

(٥) فتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٦ .

تفسيره عن ابن عباس ، وأكثر مفسرى السلف ^(١) .

وقال اسحاق بن رهويه : حدثنا بشر بن عمر قال سمعت غير واحد من المفسرين يقول : (الرحمن على العرش استوى) + أى ارتفع ^(٢) ، قال ابن تيمية : وكذلك قال الخليل ابن أحمد ^(٣) . وأخرج البخارى في كتاب التوحيد من صحيحه عن مجاهد أنه قال : استوى علا على العرش ^(٤) .

قلت وهذا قال : أبو عبيدة ، والأخفش ، وشعيب ، وغيرهم من اللغويين ^(٥) ، وقد اختار ابن بطال هذا القول حيث قال : وأما تفسير استوى : علا فهو صحيح وهو المذهب الحق ، وقول أهل السنة لأن الله سبحانه وصف نفسه بالعلي ^(٦) . أما الامام احمد فقد جمع بين القولين فقال : ان الاستواء هو العلو والارتفاع ^(٧) .

قال ابن جرير الطبرى في تفسيره بعد أن سرد بعض معاني الاستواء ، وأولى المعاني بقول الله جلّ ثناؤه (ثم استوى الى السماء فسواهن) علا عليهن ، وارتفع ، قد برهن بقدرته وخلقهن سبع سموات ، وقال عند قوله تعالى (ثم استوى على العرش) يعنى علا عليه ، وقال عند قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) الرحمن على مرثه ارتفع ، ولا ، وهكذا عنده في جميع الآيات التي ورد فيها ذكر استواء الله على العرش ، لا يختلف قوله ، ويخطئ من يقول بخلاف ذلك ^(٨) .

-
- (١) تفسير البغوى بهامش تفسير الخازن المسمى لباب التأويل في معاني التنزيل ج ٢ ص ٤٤ وانظر در* تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٢ ص ٢١ وفتح البارى ج ١٣ ص ٤٠٦ .
- (٢) در* تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٢ ص ٢٠ .
- (٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢١ .
- (٤) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠ ، وفتح البارى ج ١٣ ص ٤٠٣ .
- (٥) مجاز القرآن لأبي عبيدة ج ٢ ص ١٥ ، تهذيب اللغة ج ١٣ ص ١٢٥ ، لسان العرب لابن منظور ج ١٩ ص ١٤١ ، العلو للذهبي ص ١٥٥ .
- (٦) فتح البارى ج ١٣ ص ٤٠٦ .
- (٧) اعتقاد الامام احمد بن حنبل لأبي الفضل التميمي ملحق بطبقات الحنابلة ج ٢ ص ٢٩٦ .
- (٨) تفسير الطبرى ج ١ ص ١٩٢ ، ج ٨ ص ٢٠٥ ، ج ١١ ص ٨٢ ، ج ١٣ ص ٩٣ ، ج ١٦ ص ١٣٨ ، ج ١٩ ص ٢٨ ، ج ٢١ ص ٩٠ ، ج ٢٤ ص ٩٥ .

وقال أبو الحسن علي بن مهدي الطبري ، تلحظ الأشعرى في كتاب " مشكل الآيات " له في باب قوله (الرحمن على العرش استوى) اعلم أن الله في السماء فوق كل شيء ، مستو على عرشه ، بمعنى أنه عال عليه ومعنى الاستواء الاعتلاء ، كما تقول العرب : استويت على ظهر الدابة ، واستويت على السطح ، بمعنى علوته ، واستوت الشمس على رأسي ، واستوى الطائر على قمة رأسي ، بمعنى علا في الجو فوجد فوق رأسي ، فالقديس جل جلاله : عال على عرشه ، يدلك على أنه في السماء عال على عرشه قوله تعالى (أنتم من في السماء . . .)^(١) . وروى غير واحد عن ابن عباس أنه قال : في قوله تعالى (ثم استوى إلى السماء) صعد^(٢) .

قال الفراء : وهذا كقولك للرجل كان قائما فاستوى قاعدا ، وكان قاعدا فاستوى قائما ، وكل في كلام العرب جائز^(٣) . ونقل البغوي عن أبي عبيد مثل هذا^(٤) .

قال ابن تيمية : والتفسير المأثورة عن النبي (صلعم) والصحابة والتابعين . . . فيها من هذا الباب الموافق لقول المحدثين ، مالا يكاد يحصى ، وكذلك الكتب المصنفة في السنة التي فيها ذكر آثار النبي (صلعم) والصحابة والتابعين^(٥) .

وقال الخلال : أخبرنا المروزي قال : قال اسحاق بن ابراهيم بن راهويه قال الله تبارك وتعالى (الرحمن على العرش استوى) اجماع أهل العلم أنه فوق العرش استوى ويعلم كل شيء^(٦) . قلت وقد نقل الاجماع على ذلك كثير من العلماء منهم القرطبي حيث

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ ، والعلو للذهبي ص ١٦٨ ، والتبذيب لابن القيم ج ٢ ص ١٠٢ .

(٢) معاني القرآن للفراء ج ١ ص ٢٥ ، تبذيب اللغة للأزهري ج ١٣ ص ١٢٥ ، . . . لسان العرب لابن منظور ج ١٩ ص ١٤٠ - ١٤١ ، تفسير القرطبي ج ١ ص ٢٥٤ تفسير الخازن ج ٢ ص ٤٤ ، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٢ وما بعدها .

(٣) معاني القرآن للفراء ج ١ ص ٢٥ .

(٤) تفسير البغوي بهاش تفسير الخازن ج ٢ ص ٢٣٧ .

(٥) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٢ ص ٢١ - ٢٢ .

(٦) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٢ ص ٢٤ - ٢٥ .

يقول : ولم ينكر أحد من السلف الصالح أن الله استوى على عرشه حقيقة ، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته ، وإنما جهلوا كيفية الاستواء ، فإنه لا تعلم حقيقة (١)
والأمر كما قال ، فقد كانوا يقولون بأن الله استوى على عرشه كما أخبر ، لكن لا يتعرضون للكيفية ، لأن ذلك ما استأثر الله بعلمه ، كما سنبين قريباً إن شاء الله .

وهذه المعاني الثلاثة (ارتفع ، و علا ، وصعد) مترادفة على معنى واحد ،

وهي المعاني المعلومة من اللغة عند الإطلاق .

وهناك معنى رابع نقله البغوي في تفسيره عن مقاتل والكلبي والبيهقي في الأسماء

والصفات عن ابن عباس أنهم قالوا : في قوله تعالى (ثم استوى على العرش) استقر على العرش (٢) . قلت وقد أخرج هذه الرواية عن ابن عباس مرعي بن يوسف الكرمي في كتابه :

أقوال الثقات في تأويل الأسماء والصفات ، والسيوطي في الاتقان ، وقال : روى مقاتل والكلبي عن ابن عباس أن استوى بمعنى استقر (٣) . وهذه الرواية التي ذكرها البيهقي عن

ابن عباس أخرجها من طريق محمد بن مروان - وهو السدي الصغير - عن الكلبي (٤) ، عن أبي صالح بإسناد مولى أم هانئ* ، وعقب عليه البيهقي بقوله : وفيه ركافة ، ومنه لا يليق

بقول ابن عباس رضي الله عنهما ، قال : وأبو صالح هذا والكلبي ومحمد بن مروان ، كلهم متروك عند أهل العلم بالحديث ، لا يحتجون بشيء من رواياتهم لكثرة المناكير فيها وظهور

الكذب منهم في رواياتهم (٥) . ثم روى البيهقي بسنده إلى الكلبي قال : قال لي أبو صالح : كل ما حدثك كذب (٦) ، وروى البيهقي أيضاً من طريق أخرى عن الكلبي ، قال : قال لسي

(١) تفسير القرطبي ج ٧ ص ٢١٩ ، والأسنى في تفسير الأسماء الحسنى له لوحة رقم ١٠٥ وما بعدها .

(٢) تفسير البغوي بهامش تفسير الخازن ج ٢ ص ٢٣٧ والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٣ .

(٣) الاتقان للسيوطي ج ٢ ص ٦ ، وأقوال الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ١٦٩ .

(٤) انظر أقوال العلماء فيه في تهذيب التهذيب ج ٩ ص ٤٣٦ .

(٥) الأسماء والصفات ص ٤١٣ - ٥١٤ .

(٦) المصدر نفسه ص ٤١٤ ، وانظر تهذيب التهذيب ج ١ ص ٤١٧ .

أبو صالح : انظر كل شيء رويته عن ابن عباس رضي الله عنهما فلا تروها (١).

والكلبي تكلم فيه غير واحد من علماء الحديث ، فقد تركه يحيى بن سعيد ،
وهب الرحمن بن مهدي وقال عنه ابن معين : ليس بشيء ، ومحمد بن مروان الكوفي قال
عنه البخاري محمد بن اسماعيل : سكتوا عنه لا يكتب حديثه البتة (٢).

قال البيهقي : وكيف يجوز أن تكون مثل هذه الأقاويل صحيحة عن ابن عباس ، ثم
لا يروونها ولا يعرفها أحد من أصحابه الثقات الاثبات ، مع شدة الحاجة الى معرفتها (٣).
وقال الحافظ بن حجر في الفتح : الكلبي متروك (٤). وقال عن أبي صالح : ضعيف مدلس (٥).

قلت : وللاستواء بمعنى الاستقرار ، أصل في اللغة ، فان الاستواء : طسوء ،
وارتفاع على الشيء ، مع الاستقرار والتكمن فيه ، فالاستواء يتضمن شقين طسوء على ما استوى
عليه ، واعتداله كذلك ، فلا يسمون المائل على الشيء مستوياً عليه (٦). ولذلك فقد نظم
ابن القيم هذه المعاني الأربعة في نونيته فقال :

فلهم عبارات عليها أربع	قد جعلت للفارس الطمان
وهي استقر وقد علا وكذلك	ارتفع الذي ما فيه من نكران
وكذاك قد صعد الذي هو رابع	وأبو عبيدة صاحب الشبانسي
يختار هذا لقول في تفسيره	أدري من الجهمي بالقرآن (٧)

-
- (١) الاسماء والعفان ص ٤١٤ .
(٢) المصدر نفسه ص ٤١٤ .
(٣) المصدر نفسه ص ٤١٤ - ٤١٥ .
(٤) فتح الباري ج ١٣ ص ٣٥٩ ، وانظر أقوال العلماء في ذم الكلبي في تهذيب
التهذيب ج ٩ ص ١٧٨ .
(٥) تقريب التهذيب ج ١ ص ٩٣ ، وانظر أقوال العلماء فيه في تهذيب التهذيب ج ١
ص ٤١٦ .
(٦) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ج ١٧ ص ٣٧٤ وما بعدها من مجموع الفتاوى .
(٧) النونية لابن القيم بشرح احمد بن عيسى ج ١ ص ٤٤٠ .

أما ثبوت هذا القول عن ابن عباس بهذا السند فلا يمكن الجزم به ، لأن هذا السند كما بان لنا ما لا يعتمد به . وظني أن من قال : إن استوى بمعنى استقر في حق الله من السلف إنما أراد الاستقرار في علو ، والله سبحانه فني عن العرش وعن كل شيء ، بل هو سبحانه يحمل العرش وحملته بقدرته ، وإذا كنا نعلم أن معنى الاستواء هو العلو والارتفاع والاعتدال ، لكننا لا نعلم الكيفية التي اختص بها الرب ، التي يكون بها مستويا على العرش من غير افتقار منه إلى العرش بل من حاجة العرش ، وكل شيء محتاج إليه من كل وجه . (١)

فحطمة ما عليه السلف أنهم يؤمنون بخير الله تعالى ، بأنه استوى على عرشه ، فيثبتون له ما أثبتت لنفسه ، ويؤمنون ويصدقون الرب جلّ جلاله في خبره باستوائه على عرشه ، ويرونه على ظاهره ويكفون علم كيفية ذلك إلى الله ، مع الاعتقاد بأنه قدس اسمه لا مثل له ، ولكن الإيمان بما ثبت من نعوته ، كإيمان بذاته القدسة عن الأشباه والنظائر ، من غير أن تتعقل الماهية فكذلك القول في صفاته ، نؤمن بها ونعقل وجودها ، ونعلمها في الجملة من غير أن نتعقلها ، أو نشبهها أو نكيفها ، لأنه سبحانه في ذاته وصفاته لا يشبهه شيء من مخلوقاته ، ولا يمثل بشيء من مبتدعاته ، بل صفاته لا تقيّد بجلاله وعظمته ، لا تتخيل كيفيتها الظنون ، ولا تراها في الدنيا العيون ، بل نؤمن بحقائقها وثبوتها ، واتصاف الرب بها ، ونغني عنها تأويل المتأولين ، وتعطيل الجاهدين ، وتمثيل المشبهين تبارك الله أحسن الخالقين ، لأن النصوص في كتاب الله وسنة رسوله (صلعم) ناطقة بنبهة بحقائق هذه الصفات وكون الرب سبحانه وتعالى وصف لنا نفسه بهذه الصفات لنعرفه بها ، فوقوفنا عن إثباتها ونفيها عدول عن المقصود منه في تعريفنا إياها ، فما وصف لنا نفسه بها إلا لنثبت ما وصف به نفسه لنا ، ولا نقف في ذلك ، وكذلك التشبيه والتشثيل حقائقه وجهالة فمن وصفه الله تعالى للآثبات بلا تحريف ولا تكيف ولا وقوف فقد وقع على الأمر المطلوب

منه ، ومن تأول الاستواء بالاستيلاء أو غيره من المعاني ما في معناه فما فهم من صفات الرب تعالى ، إلا ما يلقى بالمخلوقين ، وما أدرك الفرق بين الخالق والمخلوق ، فاستواء سبحانه على عرشه معلوم غير مكيف ، وكل صفاته سبحانه معلومة من حيث الجملة والثبوت غير معقولة من حيث التكيف والتحديد ، فيكون المؤمن بها ميمرا من وجه ، أعنى من وجهه ، ميمرا من حيث الاثبات والوجود ، أعنى من حيث التكيف والتحديد ، وهذا يحمل الجمع بين الاثبات لِمَا وَصَفَ الله تعالى به نفسه ، وبين نفي التحريف والتشبيه والوقوف ، وذلك هو مراد الرب تعالى منا في ابراز صفاته لنا ، لنعرفه بها ، ونؤمن بحقائقها وننفي التشبيه ولا نعطلها بالتحريف والتأويل (١) . فنحن نعلم المعنى الذى دل عليه الخطاب فنعلم معنى الاستواء ، ولا نعلم كيفيته ، كما لا نعلم كيفية ذاته سبحانه . وعبارات السلف تدل اما نعا أو ظاهرا على اثبات ما جاء به القرآن من أن الله استوى على عرشه حقيقة كما أخبر على الوجه الذى يلقى به جلاله ، لا كما يتوهمه الجاهلون من استواء المخلوق على المخلوق وحاجته الى ما استوى عليه ، وانما جَهِلُوا كيفية الاستواء ، فانه ما لا نعلم حقيقة .

واليك الآن بعض أقوال السلف :

روى الامام أبو القاسم اللالكائي في كتاب السنة من طريق قرة بن خالد عن الحسن من أمه عن أم سلمة رضي الله عنها في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) قالت : الكيف غير معقول والاستواء غير مجهول ، والاقرار به ايمان ، والجمود به كفر . (٢)

وفي لفظ آخر قالت : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والايمان به واجب ،

(١) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٠١ ، عقيدة السلف للماهوني ص ١٧ - ١٨ ،

رسالة في اثبات الاستواء والفوقية ، لأبي محمد عبد الله بن يوسف الجوهني والد

امام الحرمين ضمن مجموعة الرسائل المنبرية ص ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٨١ ، ١٨٢ ،

شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٣٢ .

(٢) شرح السنن للالكائي لوجه رقم ٩٢ ، ورواه الماوهوني في عقيدة السلف واصحاب

الحديث ص ١٨ وابن حجر في فتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٦ ، ومربي الكرمي فسي

كتاب أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ٧٤ ، ٧٥ ، ١٦٥ .

والسؤال عنه بدعة ، والبحث عنه كفر .^(١)

وروى الميهقي بسنده واللائكاثي عن ربيعة بن عبد الرحمن أنه سُئِلَ عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، وعلى الله الرسالة ، وعلى رسوله البلاغ ، وعلىنا التسليم .^(٢)

وأخرج الميهقي أيضا بسنده عن مالك بن أنس أنه سئل عن قوله (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فأطرق مالك فأخذته الرحفا ثم رفع رأسه فقال : الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ، ولا يقال كيف ، وكيف عنه مرفوع ، وما أنت إلا صاحب بدعة ، أخرجوه ، فَأُخْرِجَ الرجل .^(٣)

ومن طريق أخرى أنه قال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أراك إلا مهتدا .^(٤)

وأخرج الميهقي بسند جيد عن الأوزاعي قال : كنا والتابعون متوافرون نقول : ان الله على عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته .^(٥)

وأخرج أيضا من طريق الطيالسي قال : كان سفيان الثوري ، وشعبة ، وحماد بن زيد ، وحماد بن سلمة وشريك ، وأبو عوانة ، لا يحدون ولا يشبهون ولا يمثلون ، يسرون الحديث ، لا يقولون كيف وإذا سئلوا أجابوا بالأنثر ، قال أبو داود وهو قولنا ، فقال

(١) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ٧٥ ، ١٦٥ ، وقال بعد أن أورد الرواية عنها بالمفطين وهذا له حكم الرفع لأن مثله لا يقال من قبل الرأي ، أما ابن تيمية فقد أشار إليه في شرح حديث النزول ص ٣٢ حيث قال : بعد أن سأل ما روى عن مالك بن أنس وشيخه ربيعة ، وروى هذا الجواب عن أم سلمة موقوفاً ومرفوعاً ، ولكن سنده ما لا يعتمد عليه ، ولم يبين علته .

(٢) الأسماء والصفات ص ٤٠٨ — ٤٠٩ ، شرح السنن لللائكاثي لوحة رقم ٩٢ ، شرح حديث النزول ص ٣٢ ، قال ومثل هذا الجواب ثابت عن ربيعة شيخ مالك ، فتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٦ ، أقاويل الثقات للكرمي ص ١٦٦ .

(٣) الأسماء والصفات للميهقي ص ٤٠٨ ، فتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٧ .

(٤) الأسماء والصفات ص ٤٠٨ ، فتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٧ ، شرح حديث النزول ص ٣٢ ، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ١٦٦ .

(٥) الأسماء والصفات ص ٤٠٨ ، فتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٦ .

البهيقي ، وعلى هذا مضى أكابرنا . وكان عبد الله بن المبارك يقول : نعرف ربنا فوق سبع سموات ، على العرش استوى ، بائن من خلقه ولا نقول كما قالت الجهمية انه ههنا . ويشهر الى الأرض . (١)

وكان السلف رحمهم الله كالزهرى ومالك والأوزاعي ، وسفيان الثوري والليث بن سعد وابن المبارك وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه يقولون : في هذه الآية وأمثالها ، أمرها كما جاءت (٢) ، من غير تكليف ، ولا تشبيه ، ولا تعطيل ، والظاهر استبعاد رالي أذهان المشبهين منفي عن الله فان الله لا يشبهه شيء من خلقه ، (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) بل الأمر كما قال الأئمة منهم نعم بن حماد الخزاعي شيخ البخاري قال : من شبه الله بخلقه كفر ، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر (٣) ، وليس فيما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيه ، فاذا ورد القرآن ، وصحیح السنة بوصف ، وجب اثباته لله على ما يستحقه ولا يعدل به عن حقيقة الوصف ، ان ذاته سبحانه قابلة للاتصاف بالصفات الالفة بها فنصف الله بها وصف به نفسه ولا نزيد ، فان ظاهر الأمر في صفاته تعالى ، أن تكون ملحقة بذاته فاذا امتنعت ذاته القدسة من تحصيل معنى يشهد الشاهد فيه معنى يؤدي الى كيفية ، فكذلك القول في ما أضافه الى نفسه من صفاته (٤) .

هذا حقيقة قول السلف - أهل السنة والجماعة - رحمهم ^{الله} لا يؤولون ولا يعطلون ، ولا يمتثلون ولا يكيفون بل يشتون لله ما أثبت سبحانه لنفسه وأثبت له رسوله (صلعم) اثبات وجود لا اثبات تمثيل وتكييف .

- (١) الأسماء والصفات ص ٤٤٧ .
- (٢) شرح السنة للالكائي لوحة رقم ٩٢ ، الأسماء والصفات ص ٤٥٣ ، الاعتقاد لله ص ٤٤ ، تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٢٣٨ ، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ٧٦ ، ٧٧ .
- (٣) تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٢٣٨ ، فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١١٠ .
- (٤) تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٢٣٨ ، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ٨١ ، فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١١٠ .

المبحث الثالث :

دعوى الخلف أن مذهب السلف هو التفويض ، وحمل النصوص على تفسير

ظاهرها والرد على هذه الدعوى

انه مع وضوح مذهب السلف في الاثبات ، واعتقادهم ثبوت الصفات لله تعالى على مقتضى ما جاءت به النصوص . فان كثيرا من علماء الكلام يدعي أن مذهب السلف هو التفويض كما تقدم ، وأنه لا سبيل الى معرفة معاني آيات الصفات لأحد من الخلق ، لأن علم ذلك إلى الله وحده . ويعتبرون اثبات الصفات لله على مقتضى ظواهر النصوص تشبيها وتجيها ، ويسمون أئمة السنة والحديث الذين يشتمون الصفات لله تعالى حسب مقتضى نصوص الكتاب والسنة ، مشبهة ومجسمة ، ويدعون أن القول باثبات الصفات على هذا المقتضى - مقتضى النصوص - هو قول المتأخرين من علماء السنة والحديث ، والآسلف الأئمة على التفويض ، وهذا مفهومهم لمذهب السلف .

يقول الشهرستاني : ومن السلف من توقف في التأويل ، وقال : عرفنا بمقتضى العقل أن الله ليس كمثله شيء فلا يشبه شيئا من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك ، إلا أننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه ، مثل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ومثله قوله (وحاء ربك) الى غير ذلك ، ولسنا مكلفين بمعرفة تفسير هذه الآيات وتأويلها . . . ثم ان جماعة من المتأخرين زادوا على ما قاله السلف ، فقالوا : لا بد من اجرائها على ظواهرها فوقعوا في التشبيه العرف ، وذلك على خلاف ما اعتقده السلف . . . (١) ويقول ابن خلدون : ووردت في القرآن آى أخرى قليلة توهم التشبيه ، وقضوا - أى السلف - بأن الآيات من كلام الله ، فآمنوا بها ، ولم يتعرضوا لمعناها . بمبحث ولا تأويل وهذا معنى قول السلف : أمروها كما جاءت ، أى آمنوا بأنها من عند الله ، ولا

(١) الطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٢ - ٩٣ .

تعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاءً فيجب الوقف (١). ويقول أيضا :
ان جماعة من أتباع السلف وهم المحدثون ، والمتأخرون^{من} الحنابلة ارتكبوا الخطأ في مجمل
هذه الصفات ، فحللوا صفات ثابتة لله تعالى مجهولة الكيفية ، فيقولون : في قوله
(استوى على العرش) أثبت له استواءً بحسب مدلول اللفظ ، فرارا من تعطيله ، ولا نقول
بكيفية فرارا من القول بالتشبيه ، الذي تنفيه آيات السلوب من مثل قوله (ليس كمثله شيء)
... ولا يعلمون مع ذلك أنهم ولجوا من باب التشبيه في قولهم بإثبات الاستواء ، والاستواء
عند أهل اللغة انما موضوعه الاستقرار ، والتمكن ، وهو جسماني ، وأما التعطيل الذي
يشتمون^{بشدة} بالزعم ، وهو تعطيل اللفظ فلا محذور فيه ، وإنما المحذور تعطيل الاله (٢).
ويقول السيوطي : جمهور أهل السنة ، منهم السلف ، وأهل الحديث على
الايان بها ، وتفويض معناها المراد منها الى الله تعالى ، ولا نفسرها مع تزويدها له من
حقيقتها (٣).

ويقول الزرقاني : مذهب السلف : ويسمى مذهب المفوضة ... وهو تفويض معاني
هذه التشابهات الى الله وحده بعد تزويده تعالى عن ظواهرها المستحيلة (٤) ، وادعى
أن السلف والخلف قد اتفقوا على صرف نعوص متشابه الصفات عن^{عن} ظواهرها المستحيلة ،
واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة لله قطعا ، كيف وهذه الظواهر باطلة بالأدلة القاطعة
وما هو معروف من الشارع نفسه في محكماته (٥).

وانا نظرنا الى هذه النقولات وجدناها مبنية على أمور ثلاثة :

١ - اعتقادهم أن مذهب السلف ليس اثباتا ، بل هم مفوضون في معاني آيات الصفات

-
- (١) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٣ .
 - (٢) مقدمة ابن خلدون مع التقرير عليها ص ٤٣٤ - ٤٣٥ .
 - (٣) الاثقان للسيوطي ج ٢ ص ٦ مطبعة حجازي بالقاهرة .
 - (٤) مناهل العرفان ج ٢ ص ٢٨٢ .
 - (٥) مناهل العرفان ج ٢ ص ٢٨٦ .

أما كلها أو بعضها - كالصفات الخيرية - عند الجميع ، فلا يفسرون ، بل ولا يعرفون معاني هذه النصوص كغيرها من المتشابهات ، وقد تقدم الرد على هذه الشبهة بما يغني عن إعادته هنا .

٢ - أن من أثبت هذه الصفات ، وهم المتأخرون من المحدثين والحنابلة ، قد خالفوا مذهب السلف ووقعوا في التشبيه . وهذه دعوى باطلة ، فإن مذهب السلف كما سبق أن بينا ، وسنبين هو إثبات الصفات التي جاء بها القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة ، وليس ذلك مذهباً خاصاً لبعض المحدثين والحنابلة فانهم لم يزيدوا شيئاً على ما قاله السلف ، فانهم أثبتوا لله ما أثبت لنفسه وأثبت له رسوله من الصفات ، مع نفي التشبيه ، واعتقاد أن علم الكيفية هو ما استأثر الله بعلمه وهذا هو نفس مذهب السلف .

٣ - ادعاهم أن ظواهر النصوص من الكتاب والسنة ، تدل على التشبيه والتجسيم ، ولذلك فظواهرها غير مرادة عند السلف والخلف على حد سواء ، بيد أن السلف أمسكوا عن تأويلها وهؤلاء المتكلمون النفاة ، يبنون معانيها المحتملة ، وقد سبق لي أن بينت كذب هذه الدعوى وأن مذهب السلف ، غير متفق مع مذهب الخلف من المتكلمين النفاة ، بل أن مذهب السلف هو إثبات جميع الصفات الواردة في الكتاب والسنة ، لله سبحانه . وإن النصوص تكرر كما جاءت ، دالة على المعاني المرادة منها ، لا تحرف ولا يلحد فيها ، لأن قولهم : أمرها كما جاءت يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه . فإنها جاءت ألفاظ دالة على معاني . فلو كانت دلالتها منتفية لكان الواجب أن يقال : أمروا لفظها مع اعتقاد أن المفهوم منها غير مراد ، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة غير مبررة . وأما ما قيل : لا يقال : حينئذ بلا كيف ، إنَّ نفسي كيف عما ليس بثابت لقوم القول . لأن من قال بنفي حقيقتها لا يحتاج بمسند

ذلك لنفي كفيته ، فما لم توجد له حقيقة ، كيف توجد له كيفية ^(١) . فالسلف بقرون بأن الله فوق عرشه ، ولا ينكرون معنى الاستواء ، ولا يرون هذا من التشابه الذي لا يُعلم معناه ، وقد مر معنا أقوال السلف في تفسير الاستواء ، هيان معناه وأنهم يفهمون أصل المعنى ، لا فهم الكنه والكيفية ^(٢) . وتلك المعاني التي صرح بها السلف ، هي ما أرادته الأئمة مالك بن أنس وغيره حين قالوا : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، فهم لا يريدون أنه معلوم الوجود في القرآن ، فان هذا أمر معروف لا يحتاج إلى تهينة ، وإنما يقصدون أنه معلوم المعنى ، وإن كان مجهول الحقيقة والكيفية ، فهان أن مقصودهم بالنفي هو نفي معرفة الكنه والكيفية ، لا نفي أصل معنى الاستواء ، فان ذلك معلوم للسلف ، وفي أصل اللغة . يقول ابن عبد البر : أهل السنة مجمعون على الإقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والايان بها ، وحطها على الحقيقة لا على المجاز إلا أنهم لا يكفون شيئاً من ذلك ^(٣) ، يدل على ابطال التأويل أن الصحابة ومن بعدهم من التابعين حطوها على ظواهرها ولم يتعرضوا لتأويلها وصرفها عن ظاهرها ، ولو كان التأويل سائفاً لكانوا إليه أسبق ، لما فيه من ازالة التشبيه ، ورفع الشبهة ^(٤) ، وقد عبر السلفيون أنفسهم عن عقيدتهم فيما صح عنهم بعبارات لا ليس فيها ولا شبهة بأنهم كانوا يعتقدون مقتضى ظواهر النصوص ما يليق بهلال الله وعظمته .

يقول الخطابي : رداً على سؤال ورد عليه ، عن آيات الصفات . فأما ما سألت عنه من الصفات وما جاء فيها في الكتاب والسنة ، فان مذهب السلف اثباتها واجراؤها على ظواهرها ، ونفي الكيفية والتشبيه عنها ، وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أثبت الله وحققها قوم من المثبتين فخرجوا في ذلك إلى ضرب من التشبيه والتكليف ، وإنما القصد في سلوك

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٤١ - ٤٢ ، الاكمل في التشابه والتأويل ضمن مجموعة

الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٢٣ ، تفسير سورة الاخلاص ص ١٣٤ - ١٣٥ .

(٢) الاكمل ج ٢ ص ٣٤ ، مختصر الصواعق ج ١ ص ٢١ .

(٣) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٨٧ .

(٤) المصدر نفسه ج ٥ ص ٩٠ .

الطريقة المستقيمة بين الأمرين ، وبين الله تعالى بين الغالي والجاني فيه والمقصر عنه ، والأصل في هذا : أن الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله ، فإذا كان معلوماً أن إثبات الباري سبحانه ، إنما هو إثبات وجود لا إثبات كيفية ، فكذلك إثبات الصفات إنما هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكليف (١)

قال ابن تيمية : وهذا الكلام الذي ذكره الخطابي قد نقل نحوه من العلماء من لا يحصى عددهم . . . (٢)

وقال ابن القيم : وقد صرح الناس قديماً وحديثاً بأن الله لا يجوز أن يتكلم بشيء ، ومعنى به خلاف ظاهره .

قال الشافعي : وكلام رسول الله على ظاهره ، وقال صاحب المحصل في الباب التاسع من أحكام اللغات : المسألة الثانية : لا يجوز أن يتكلم الله بشيء ، ومعنى به خلاف ظاهره ، والخلاف فيه مع المرجئة ، قال : ولنا : أن اللفظ بالنسبة إلى غير ظاهره مبهمل والتكلم به غير جائز على الله تعالى ، ثم أجاب عن شبه المنازعين بأن قال : لو صح ما ذكرتموه لم يبق لنا اعتماد على شيء من أخبار الله تعالى لأنه ما من خبر إلا ويحتمل أن يكون المراد به غير ظاهره وذلك ينفي الوثوق . ثم احتج على ذلك بأنه صحت ، وهو على اللسان محال ، قال ابن القيم : وهذا الذي قاله : هو الحق ، وهو ما اتفق عليه العقلاء . . . (٣)

ونحو من هذا قول ابن حزم : قول الله يجب حمله على ظاهره ، ما لم يمنع من حمله على ظاهره نص آخر ، أو إجماع . . . (٤)

وبفهم من كل ما تقدم أن الظاهر ليس معنى باطلاً حتى يقال : إن مذهب السلف

-
- (١) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٥٨ .
 (٢) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٥٩ .
 (٣) مختصر المواقف ج ٢ ص ٧٣ ، ١٤٦ .
 (٤) الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٢ ص ١٢٢ .

اعتقاد أن الظاهر غير مراد ، فالظاهر بالنسبة إليه تعالى لا يُفْهِمُ إلى تمثيل أو تشبيه ، لأننا إنما نشأت ذلك لله سبحانه إثبات وجود ، لا إثبات تكليف ، لأن معرفة الكيفية منسبة على معرفة الذات المتصفة بتلك الصفات وذات الباري سبحانه ما لا اطلاع لأحد من الخلق عليها ، والله سبحانه ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، وليس معنى استواءه على العرش حاجته إليه ، بل هو غني عن العرش وعن كل ما سواه ، لا يفتر السى شيء من المخلوقات ، بل هو مع استواءه على العرش يحمل العرش وحطة العرش بقدرته ولا يُعْتَل استواء الله باستواء المخلوقين ، وقوله (الرحمن على العرش استوى) يشتمل على أمور :

أحدها : ما نطق اللفظ به ، وهو الاستواء على العرش .

والثاني : ما هو من مقتضى اللفظ ، وذلك اختصاصه سبحانه بجهة العلو .

والثالث : ما ثبت بطريق المقتضى أيضا ، وهو جواز السؤال عنه بأين ، وهذا

سؤال يدل على ثبوت جهة الاختصاص . فأما اللفظ فلا سهيل إلى دفعه

لأنه ثابت في القرآن ، وأما حمله على ظاهره فممكن بل واجب ، لما ثبت

من أن ما يُنسَبُ إليه من الصفات الذاتية إنما ينسب إليه على الوجه

الذي يليق بذاته ، وهو إثبات وصف يوجب الاختصاص بمقصود ذلك

الوجه ، لا على الوجه الذي يليق بالمخلوقين ، ما يثبت ^{كيفية} كيفية

فلا استواء على العرش على الوجه الذي يستحقه لذاته ما لا يشاركه فيه

المحدث ، ولا يشابهه ولا يماثله ، ولا يدل على إثبات كمية ، ولا صفة

كيفية ، بل على الوجه الذي يستحقه الله لنفسه وإلى هذا الإشارة بقول

الأئمة : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول (١) .

(١) الإيضاح في قواعد الفقه وفنونه لمحمد بن علي الطبري مخطط بمركز البحث العلمي
لوحة رقم ٥٧ وما بعدها .

نقول القائل الاستواء : محمول على غير ظاهره ، وأنه يجب عندئذ أما الوقف والتفويض أو صرفه الى معنى آخر ، كما قال بعضهم : الاستواء : مجاز في الاستيلاء .
يجاب عليه من عدة أوجه :

أولاً : لقد حكمت بأن الله أنزل في القرآن ، وتكلم رسول الله (صلى الله عليه وسلم) بكلام لا يفهم معناه وهذا خلاف ، ما صرحت به النصوص ، من أن القرآن أنزل ليتدبر ، وأنه يجب أن نرجع اليه عند التنازع ، فكيف يرجع الى ما لا يفهم له معنى ؟

ثانياً : هذا خلاف ما اتفق عليه المسلمون من أن آيات الصفات يعرف معناها ، ونفوا علم الناس بكيفية وجودها ، فحينئذ ففرق بين المعنى المعلوم ، والكيف المجهول ، فإن سمي الكيف ما لا يعلم كان ذلك سائفاً ، أما إذا جعل معرفة المعنى وتفسيره ما لا يعلم ، وقيل ان النبي وجبريل والمصطفى والتابعين كانوا لا يعرفون معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) بل استأثر الله بعلم معناها ، وإنما كانوا يقرأون ألفاظاً لا يفهمون لها معنى ، فقد كذب على القوم ، والفقول المتواترة عنهم على نقيض هذا ، وأنهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن وإن كان كنه الرب عز وجل لا يحيط به العباد ولا يحصون شأنه عليه (١) وإذا كان الأمر كذلك فمن التكلف أن يجعل ظاهر اللفظ شيئاً محالاً ، لا يفهمه الناس .

ثالثاً : قولك ان الاستواء مجاز في الاستيلاء : أتعني بكونه مجازاً في ذلك أن لك أن تستعمله في هذا المعنى ، وتعبر عنه بهذه العبارة ؟ أم تعني أنها إذا وردت في كلام الله ، ورسوله كان المفهوم منها هذا المعنى ، وهي مجاز فيه ، فإن أردت الأول ، فأنت وذاك ، استعمالها فيما أردت وسم ذلك الاستعمال ما شئت وهذا اصطلاح خاص بك ، لا يلزم غيرك ، ولا يجب منه أن يكون هو المدلول اللغوي لتلك العبارة ، لأنه قد ثبت أن معناها بخلافه ، وإن أردت الثاني كنت

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢١ - ١٤٢ ، الخطط للمقرئ ج ٤ ص ١٨١ .

مخطئا في حكمك على الله ورسوله أنهما أرادا بهذا اللفظ خلاف معناه المفهوم منه عند التخاطب ، فان هذا ضد البهتان ، والتفهيم ، وهو بالتبليس أشبه منه بالتبيين فتعالى الله عن ذلك ، وقد صرح الناس قديما وحديثا بأن الله لا يجوز أن يتكلم بكلام ويعني به خلاف ظاهره ، وعلى ذلك فإذا كان ظاهر كلام الله ورسوله الأمل فيه الحقيقة ، لم يجوز أن يحمل على مجازه ، وخلاف ظاهره البتة فان المجاز لو صح كان خلاف الأمل ، والظاهر ولا تجوز الشهادة على الله ولا على رسوله بأنه أراد بكلامه خلاف ظاهره وحقيقته ، ولا في موضع واحد البتة ، بل كل موضع ظهر فيه المراد بذلك التركيب والاقتران ، فهو ظاهره وحقيقته ، لا ظاهر له غيره ، ولا حقيقة له سوا (١) . وسوف يأتي لذلك مزيد بهان ان شاء الله تعالى .

رابعاً : ادعيتهم أنها النفاة أن السلف معكم في أن ظاهر نصوص الصفات الخيرية غير مراد ، فيقال لكم لفظ الظاهر فيه اجمال واشتراك ، فان كان القائل يعتقد أن ظاهرها التمثيل بصفات المخلوقين ، أو ما هو من خصائصهم ، فلا ريب أن هذا غير مراد باتفاق بين السلف والخلف ، . فمن أراد من نفي الظاهر هذا المعنى ففسد أصاب في المراد ، ولكنه أخطأ في التعبير عن مراده حيث عبر عن هذا المراد بعبارة توهم أن هذا المعنى هو ما يفهم من ظواهر النصوص إذ لا يوجد فسي القرآن والسنة الفاظ تدل بظواهرها على المعاني الباطلة .

قال شارح الطحاوية : يجب أن يعلم أن المعنى الفاسد الكفرى ليس ، هو ظاهر النصوص ، ولا مقتضاه وأن من فهم ذلك فهو لقصور فيه ونقص علمه (٢) . ولم يكن السلف والأئمة يسمون هذا ظاهر النصوص ، ولا يرتضون أن يكون ظاهر القرآن والحديث

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٧٣ - ٧٤ .
(٢) شرح الطحاوية ط ٣ المكتب الاسلامي ص ١٧٣ .

كفرا بهاطلا ، والله سبحانه وتعالى أعلم وأحكم من أن يكون كلامه الذي وصف به نفسه
لا يظهر منه إلا ما هو كثر أو ضلال ، والذين يجعلون هذا ظاهر النصوص يغلطون من
وجهين :

فتارة : يجعلون المعنى الفاسد ظاهر اللفظ ، حتى يجعلوه محتاجا الى تأويل يخالف
الظاهر ولا يكون كذلك .

وتارة : يردون المعنى الحق الذي هو ظاهر اللفظ ، لاعتقادهم أنه باطل (١) .
وأما من قال : ظواهر النصوص غير مراد وأراد بذلك نفي ما ورد في الكتاب
والسنة ما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله (صلعم) فهو مخطئ في اللفظ والمعنى
معاً ، لأن ما وصف الله به نفسه لا يفهم منه التشبيه وليس هذا ظاهراً . وقد بين شيخ
الاسلام ابن تيمية هذا التفصيل الذي ذكرناه بقوله :

واعلم أن من المتأخرين من يقول : مذهب السلف اقرارها على ما جاءت به ، مع
اعتقاد أن ظاهرها غير مراد ، وهذا اللفظ مجمل ، فان قوله : ظاهرها غير مراد يحتمل
أنه أراد بالظاهر نعمات المخلوقين وصفات المحدثين ، مثل أن يراد يكون (الله قبل وجه
المعلي) أنه مستقر في الحائط الذي يعلي اليه (وان الله معنا) ظاهراً أنه الى جانبنا
ونحو ذلك فلا شك أن هذا غير مراد .

ومن قال : إن مذهب السلف أن هذا غير مراد فقد أصاب في المعنى ، لكن
أخطأ باطلاق القول بأن هذا ظاهراً لايات والأحاديث ، فان هذا المحال ليس هو الظاهر
..... النهم إلا أن يكون هذا المعنى المستعصم على بعض الناس ، فيكون القائل
لذلك مصيباً بهذا الاعتبار ، معذوراً في هذا الاطلاق ، فان الظهور والبطون قد يختلف
باختلاف أحوال الناس ، وهو من الأمور النسبية ، وكان أحسن من هذا أن يبين لمن اعتقد
أن هذا هو الظاهر أن هذا ليس هو الظاهر ، حتى يكون قد أعطى كلام الله ورسوله حقه

لفظاً ومعنى .

وان كان الناقل عن السلف أراد بقوله : الظاهر غير مراد عند هم ان المعانسي التي تظهر من هذه الآيات والأحاديث ما يليق بجلال الله وعظمته ولا يختص بنفسه المخلوقين ، بل شي وأحدة لله ، أو جائزة عليه جوازاً ذهنياً ، أو جوازاً خارجياً ، فغير مراد ، فهذا قد أخطأ فيما نقله عن السلف أو تعدد الكذب بما يمكن أحد قط أن ينقل عن واحد من السلف ما يدل لا نصاً ولا ظاهراً أنهم كانوا يعتقدون أن الله ليس فوق العرش ولا أن الله ليس له سمع ولا بصر ولا يد حقيقة ^(١) . فإذا كانت نفسه المقدسة ليست مثل ذوات المخلوقين ، فصافته كذلك ليست كصفات المخلوقين ، ونسبة صفة المخلوق إليه كنسبة صفة الخالق إليه ، وليس المنسوب كالمنسوب ، ولا المنسوب إليه كالمنسوب إليه ، كما قال ^(٢) ترون ربكم كما ترون الشمس والقمر " فشبّه الرؤية بالرؤية ، ولم يشبه العرشي بالعرشي .

لكن هؤلاء المتكلمين النفاة لما توهموا في بعض الصفات أو كثير منها . . . أنها تماثل صفات المخلوقين وأن هذا هو مقتضى ظاهر النصوص ، ثم أرادوا أن ينفوا ذلك الذي فهموه فوقعوا في أربعة أنواع من المحاذير :

١ - كونه مثل ما فهمته من النصوص بصفات المخلوقين ، وظن أن مدلول النصوص هو التشثيل .

٢ - أنهم إذا جعلوا ذلك هو مفهومها ، وعطلوها بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من إثبات الصفات اللائقة بالله ، فيبقون مع جناباتهم على النصوص ، وظنهم السى الذي ظنوه بالله ورسوله - حيث ظنوا أن الذي يفهم من كلامها هو التشثيل الباطل - قد عطلوا ما أودع الله ورسوله في كلامها من إثبات الصفات لله ، والمعاني الإلهية اللائقة بجلال الله تعالى .

٣ - أنهم ينفون تلك الصفات عن الله عز وجل بغير علم ، فيكونون معطلين لما يستحقه

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٠٨ - ١٠٩ .

الرب .

٤ -

انهم يصفون الرب بنقيض تلك الصفات ، من صفات الأموات ، والجسادات أو صفات المعدومات فيكونون: قد عطلوا به صفات الكمال التي يستحقها الرب ، ومثلوه بالمنقصات المعدومات ، وعطلوا النصوص مما دلت عليه من الصفات ، وجعلوا مدلولها هو التمثيل بالمخلوقات فيجمعون في كلام الله وفي الله بين التعطيل والتمثيل ، فيكونون ملحدين في أساء الله وآياته .

مثال ذلك : أن النصوص كلها قد دلت على وصف الاله بالعلو والفوقية على المخلوقات ، واستوائه على العرش . . . فيظن المتوهم أنه اذا وُصِفَ بالاستواء على العرش ، كان استوائه كاستواء الانعام على ظهور الفلك والأنعام . . . فيتخيل له أنه اذا كان مستويا على العرش كان محتاجا اليه ، كحاجبة المستوى على الفلك والأنعام ، فلو فرقت السفينة لسقط المستوى عليها ، ولو عثرت الدابة لخر المستوى عليها ، فقياس هذا أنه لو عدم العرش لسقط الرب سبحانه وتعالى ، . . . وكان هذا الخطأ من غلطه في مفهوم استوائه على العرش حيث ظن أنه مثل استواء المخلوق على المخلوق . وليس في هذا اللفظ ما يبدل على ذلك لأنه أضاف الاستواء الى نفسه الكريمة ، كما أضاف اليه سائر أفعاله وصفاته ، فذكر أنه خَلَقَ ثم استوى . . . فلم يذكر استواء مطلقا يصلح للمخلوق ولا عاما يتناول المخلوق ، كما لم يذكر مثل ذلك في سائر صفاته ، وانما ذكر استواء أضافه الى نفسه الكريمة ، فلو قُدِّرَ على وجه الفرض المستع أن هو مثل خلقه تعالى عن ذلك ، لكان استوائه مثل استواء خلقه ، أما اذا كان هو ليس سائلا لخلقه بل قد عُلِمَ أنه الغني عن الخلق ، وأنه الخالق للعرش ولغيره ، وأن كل ما سواه مفتقر إلىه ، وهو الغني عن كل ما سواه ، وهو لم يذكر إلا استواء يخصه لم يذكر استواء يتناول غيره ولا يصلح له ، كما لم يذكر في علمه وقدرته وروبوته

وسمعه وخلقه الا ما يختص به ، فكيف يجوز أن يتوهم أنه اذا كان مستويا على العرش كان محتاجا اليه . وأنه لو سقط العرش ^{من} لخرق عليه ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ثم قد علم أن الله تعالى خلق العالم بعينه فوق بعض ولم يجعل عاليه مفتقرا الى سافله ، فالهواء فوق الأرض ، وليس مفتقرا الى أن تحمله الأرض ، والسحاب كذلك فوق الأرض ، وليس مفتقرا الى أن تحمله والسموات فوق الأرض وليست مفتقرة الى حمل الأرض لها ، فالعلي الأعلى رب كل شئ ، ومليكه اذا كان فوق جميع خلقه : كيف يجب أن يكون محتاجا الى خلقه أو مرشده ؟ أو كيف يستلزم علوه على خلقه هذا الافتقار وهو ليس يستلزم في المخلوق ؟ وقد علم أن ما ثبت للمخلوق من الغنى من غيره ، فالخالق سبحانه وتعالى أحق به وأولى (١)

خامسا : إن هؤلاء النفاة المتأولون لم يستفيدوا بتأويلهم الا تعطيل حقائق النصوص وانهم لم يتعلموا ما ظنوه محذورا ، بل هو لازم لهم فيما فروا اليه كزومه فيما فروا منه ، كحال الذين تأولوا نصوص الاستواء والعلو والوقية فرارا من التحيز والحصص ، ثم قالوا : هو في كل مكان فنزهوه عن استوائه على العرش ، ومباينته لخلقه وجعلوه في أجواف البيوت والآبار والأماكن التي يرغبون ذكرها . (٢) أو قالوا : ليس هو

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣ ص ٤٨ - ٥٣ ، ومختصر الصواعق ج ١ ص ٢٦٨ وما بعدها .

(٢) هذا هو قول قدماء الجهمية الذين يقولون ان الله في كل مكان لا يخلو منه مكان بمعنى أنه حال في الأمكنة كلها لكن ابن تيمية يقول : والحلول هو الذي أظهرته الجهمية للناس حتى عرفه السلف والأئمة وردوه هو أمّا حقيقة قولهم فهو النفي أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولكن هذا لم تسمعه الأئمة ، ولم يعرفوا أنه قولهم إلا من باطنهم ، ولهذا كان الأئمة يحكون عن الجهمية أنه في كل مكان ، ويحكون عنهم وصفه بالصفات السلبية ، وشاع عند الناس أن الجهمية يصفونه بالسلب حتى قال أبو تمام : جهمية الأوصاف إلا أنها قد حليت بمحاسن الأشياء . انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٣ ص ١٥٠ .

داخل العالم ولا خارجه ، ولا محايته ، ولا مباينة ، وليس فوق العرش الله
يُعبَد ، ولا تُرفع الأيدي إليه ، ولا يَصْعَدُ إليه شيء (١) . . .

فوصفوه بصفات المعدوم (٢) فبان بهذا أن حمل النصوص على غير ظاهرها
وتأويلها على غير مقتضاها لا يفيد صاحبه شيئاً بل أن ذلك يتضمن التشبيه
والتعطيل ، والتلاعب بالنصوص وإساءة الظن بها فيكونون قد جمعوا بين أربعة
محاذير :

الأول : اعتقادهم أن ظاهر كلام الله ورسوله محال باطل ففهموا التشبيه أولاً .
الثاني : التعطيل : فعطّلوا حقائق النصوص بناءً منهم على ذلك الفهم الذي
لا يليق بالرب سبحانه .

الثالث : نسبة المتكلم الكامل العلم ، الكامل البيان ، التام النصح إلى ضد
البيان والهدى والارشاد .

الرابع : تلاعبهم بالنصوص ، وانتهاك حرمانها ، إِمَّا بحطها على مجازات قد
لا تحتلها ، وإِمَّا بالطمع فيها بأنها أخبار ^{آحاد} أجل لا تفيد العلم
واليقين ، وقد بين العلماء المحققون ما يلزم من محالات ومحاذير

(١) هذا هو قول الجهمية في المرحلة الثانية بعد أن ترجمت كتب الفلاسفة ، واطلعوا
على أقوالهم ، وفي وجود وجود مجرد عن المادة ولا تقبها ليس بجسم ولا عرض فسي
جسم ، ولا بهذا صورة ولا مقدار ولا كيفية ولا يشار إليه بأنه هنا أو هناك ، ولا يجوز
عليه قرب ولا بعد ، ولا اتصال ولا انفصال . . . الخ ما نعتوه به من السلوب التي
تحيل وجوده وتجعله من قبيل المعدومات والمستنعات ، فأخذ المعطلة هذه
الحقالة ، ووصفوا الله بهذه السلوب . . .

انظر : كتاب التوحيد لابن خزيمة : مراجعة وتعليق الدكتور محمد خليل هراس
ص ١١٢ - ١١٣ ، وشرح نونية ابن القيم للهراس أيضاً ج ١ ص ١٦٨ - ١٦٩ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلات لابن القيم ج ١ ص ٢٧ - ٢٨ ، ٢٥٧ .

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٤٨ - ٤٩ ، ٢٥٧ .

على قول من يقول : ان ظاهر النصوص غير مراد ، وانه يجب حطبها على خلاف ظاهرها ، ثم بعد ذلك اما أن يتوقف فيها ويغوض علمها الى الله مع نفي دلالتها على شيء — الصفات واما أن تتأول ، وتُصرف الى معان تُخالف مقتضى ظواهر النصوص ، ما يعتقدونه تنزيها .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : . . . فهذا كتاب الله من أوله الى آخره وسنة رسوله (صلعم) من أولها الى آخرها ، ثم عامة كلام الصحابة والتابعين ، ثم كلام سائر الأئمة ملوّه بما هو اما نص واما ظاهر في أن الله سبحانه وتعالى هو العلي الأعلى ، وهو فوق كل شيء ، وهو على كل شيء ، وأنه فوق العرش ، وأنه فوق السماء ثم ساق بعض الأدلة من الكتاب والسنة إلى أن قال : الى أمثال ذلك مما لا يُخصيه إلا الله ما هو من أبلغ المتواترات اللفظية والمعنوية التي تورث علما يقينا من أبلغ العلوم الضرورية أن الرسول المبلغ عن الله ألقى الى أمته المدعوين : أن الله سبحانه على العرش ، وأنه فوق السماء ، كما فطر الله على ذلك جميع الأمم ، عربهم وعجمهم في الجاهلية والاسلام ، إلا من اجتالت الشياطين عن فطرته ، ثم عن السلف في ذلك من الأقوال ما لو جمع لبلغ مئين أو ألفا . ثم ليس في كتاب الله ولا في سنة رسوله (صلعم) ولا عن أحد من سلف الأمة — لا من الصحابة ولا من التابعين لهم باحسان ، ولا عن الأئمة الذين أدركوا زمن الأهواء والاختلاف — حرف واحد يخالف ذلك لا نصا ولا ظاهرا . ولم يقل أحد منهم قط إن الله ليس فسي السماء ، ولا أنه ليس على العرش ، ولا انه بذاته في كل مكان ، ولا أن جميع الأمكنة بالنسبة اليه سواء ، ولا أنه لا داخل العالم ولا خارجه . . .

إلى أن قال : فليكن كان الحق فيما يقوله هؤلاء النفاة الذين لا يجدون ما يقولونه في الكتاب والسنة وكلام السلف والأئمة ، بل يجدونها على خلاف الحق عندهم اما نصا واما ظاهرا ، بل دلت عندهم على الكفر والغلل لزمن ذلك لوازم باطلة منها :

١ - أن يكون الله سبحانه قد أنزل في كتابه وسنة نبيه (صلعم) من هذه الألفاظ

ما يضلهم ظاهره ، ويوقعهم في التشبيه والتشثيل ، وكيف يجوز على الله ، ثم على رسوله ، ثم على خير الأمة ، أنهم يتكلمون دائما بما هو أمّا نص وأما ظاهر في خلاف الحق ، ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يوضحون به قط ولا يدلون عليه لا نعا ولا ظاهرا .

٢ - ومنها : أن يكون قد ترك بيان الحق والصواب ، ولم يفصح به ، وأحال الناس في معرفته الى مجرد عقولهم ، وأن يدفعوا بما اقتضى قياس عقولهم ما دل عليه الكتاب والسنة نعا أو ظاهرا ، وعلى هذا التقدير : فقد كان ترك الناس سلا كتاب ولا سنة أهدى لهم وأنفع ، بل كان وجود الكتاب والسنة ضرا محضا نفسي أصل الدين . لأن مقتضى ذلك : أنكم يا معشر العباد لا تطلبوا معرفة الله عز وجل ، وما يستحقه من الصفات نفيا وإثباتا ، لا من الكتاب ولا من السنة ، ولا من طريق سلف الأمة ولكن انظروا فما وجدتموه مستحقا له من الصفات فصفوه به سواء كان موجودا في الكتاب والسنة ، وما لم تجدوه مستحقا له في عقولكم فسلا تصفوه به .

٣ - ومنها : أن يكون قد كلف عباده ألا يفهموا من تلك الألفاظ حقائقها وظواهرها وكلفهم أن يفهموا منها مالا تدل عليه ، ولم يجعل معها قرينة تفهم ذلك ومعنى هذا أن ما نفاء قياس عقولهم فعلمهم نفيه وأن ما كان مذكورا في الكتاب والسنة ما يخالف قياس عقولهم ، أو يثبت ما لم تدركه عقولهم ، فانما امتحنهم بتزليله ، لا ليأخذوا الهدى منه ، ولكن ليجتهدوا في تخريجهم على شواذ اللغة ووحشي الألفاظ ، وفرايب الكلام ، أو أن يسكتوا عنه ، مفضلين طبعه الى الله ، بعد نفي دلالة على شيء من الصفات . .

٤ - ومنها : بأن من لازم هذه المقالة ، أن لا يكون الكتاب هدى للناس ولا شفعا ولا بيان ولا شفا لما في الصدور ، ولا نورا ، ولا سمرّدّا عند التنازع ، لأن ما يقول

هؤلاء المتكفون انه الحق الذي يجب اعتقاده لم يدل عليه الكتاب والسنة .

ومن لازمها أيضا : أن يكون ترك الناس بلا رسالة خيرا لهم في أصل

دينهم ، لأن مردهم قبل الرسالة يهدمها واحد .

٥ - ومنها : أن يكون متكلمنا في هذا الباب بما ظاهره خلاف الحق بأنواع متوعدة من الخطاب ، فتارة يخبر بأنه استوى على العرش ، وتارة بأنه فوق عباده ، وتارة بأنه العلي الأعلى ، وتارة بأن الملائكة تعرج إليه ، وتارة بأن الأعمال الصالحة ترفع إليه ، وتارة بأن الملائكة تنزل من عنده ، وتارة بأنه رفيع الدرجات ، وتارة بأنه في السماء ، وتارة بأنه الظاهر الذي ليس فوقه شيء ، وتارة بأنه فوق سمواته على عرشه . . . الى غير ذلك من تنوع الدلالات على ذلك ، ولا يتكلم فيه بكلمة واحدة توافق ما يقوله النفاة ، ولا يقول في مقام واحد ما هو الصواب فيه لا نصا ولا ظاهرا ولا بيينة .

٦ - ومنها : أن يكون أفضل الأمة وخير القرون قد أسكوا من أولهم الى آخرهم عن قول الحق في هذا النبأ العظيم ، الذي هو من أهم أصول الايمان ، وذلك إما جهل بنافي العلم ، وإما كتمان ، ولقد أساء بخيار الأمة من نسبهم الى ذلك .

٧ - ومنها : انهم التزموا لذلك تجهيل السلف ، وأنهم كانوا بمنزلة الأميين السذى لا يعلمون الكتاب الا أماني ولم تكن الحقائق من شأنهم . (١)

ويقول ابن القيم : ان من يحمل النصوص على خلاف ظاهرها يلزمه ثلاثة محاذير

لا بد منها وهي :

القدح في علم المتكلم بها وتعرفته ، أو في فصاحته وبيانته ، أو في نصحه وإرادته

وتقرير ذلك أن يقال :

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٤ - ١٩ ، مختصر المواقيت المرسلة ج ١ ص ٥١

أما أن يكون المتكلم بهذه النصوص عالما أن الحق في تأويلات النفاة المعطلين
أولا يعلم ذلك ، فإن لم يعلم ذلك كان ذلك قدحا في علمه ، وإن كان عالما أن الحق
فيها ، فلا يخلو أما أن يكون قادرا على التعبير بعباراتهم التي هي تنزيه الله بزمعهم عن
التشبيه والتشثيل ، والتجسيم ، وأنه لا يعرف الله من لم ينزه الله بها ، أولا يكون قادرا
على تلك العبارة : فإن لم يكن قادرا على التعبير بذلك لزم القدح في فصاحته ، وكسان
ورثة الصابئة وأنراخ الفلاسفة ، وأوقاح المعتزلة والجهمية ، وتلاميذ الملاحدة أفصح منه ،
وأحسن بيانا وتعبيرا عن الحق ، وهذا ما يحلّم بطلانه بالضرورة أولياؤه وأعداؤه وموافقوه
ومخالفوه ، فإن مخالفه لم يشكوا أنه أفصح الخلق ، وأقدرهم على حسن التعبير ، بما
يطابق المعنى ، ويخلصه من اللبس والاشكال ، وإن كان قادرا على ذلك ولم يتكلم به أو
تكلم دائما بخلافه كان ذلك قدحا في نصحه ، وقد وصف الله رسلك بأنهم أنصح الخلق لأنفسهم
فمع النصح والبيان والمعرفة التامة كيف يكون مذهب النفاة المعطلة أصحاب التعريف هو
الصواب ، وقول أهل الاثبات أتباع السنة باطلا (١) .

ويقول أيضا : إن لوازم هذا القول معلومة البطلان بالضرورة من دين الاسلام ،
وهي من أعظم الكفر ، وبطلان اللازم يدل على بطلان ملزومه ، فإن من لوازمه أنه لا يستفاد
من خبر الرسول عن الله في هذا الباب علم ولا هدى ولا بيان الحق في نفسه ، ومن لوازمه
أن يكون كلامه متضمنا لخد ذلك في ظاهره وحقيقته ، ومن لوازمه أن يكون المعطلة النفاة
أعلم بالله منه أو أنصح ، ومن لوازمه أن يكون أشرف الكتب وأشرف الرسل قد قصر في هذا
الباب غاية التقصير ، وأفرط في التجسيم والتشبيه غاية الافراط ، وتنوع فيه غاية التنوع ، فمرة
يقول : " أين الله ؟ " ومرة يَقْرَأُ عَلَيْهَا مَنْ سَأَلَهُ وَلَا يَنْكُرُهَا ، ومرة يشير بإصبعه (٢) .

والتأمل لهذه اللوازم والمحاذير التي تلزم من يقول بأن ظواهر النصوص غير مرادة

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٥٦ ، ٥٧ .

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ٢٤٥ - ٢٤٩ .

يجب عدم اعتقاد مقتضاها ، وصرفها عن ظواهرها ، ثم تفويض علمها إلى الله أو تأويلها إلى معان أخرى تليق بها يجب لله من التنزيه ، يجد أنها لوازم ومحاذير تلزم هذا القول ولا مخلص منها ، والآ بأن يسلوك فيها مذهب السلف من الصحابة والتابعين وتابعيهم ، وهو إيراد أدلة الصفات على ظواهرها ، من دون تحريف لها ، ولا تأويل متعسف لشيء منها مع الإيمان بأن صفات الله هي كما يليق بهذاته ، وبهذا ينجو من هذه اللوازم والمحاذير وقول المتكلمين بأن ظواهر النصوص تؤدي إلى التشبيه قد ذكرت في الباب الأول عند ذكر شبه المتكلمين أنها إحدى الشبه التي جعلتهم ينفون الصفات فأكون بهذا قد أتيت على الرد على تلك الشبهة ، وعند التأمل نجد أن قول النفاة ، بعدم الأخذ بظواهر النصوص وأن ظواهرها تؤدي للتشبيه مبني على شبه ثلاث :

الشبهة الأولى :

فهمهم الخاطيء ، إذ لم يفهموا من النصوص المتعلقة بأسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق ، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات ، فجمعوا بين التعطيل والتمثيل مثلاً أولاً ، وعطلوا آخرها ، وهذا تشبيه منهم وتمثيل منهم للمفهوم من أسماء وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه ، وصفاتهم ، وتعطيل لما يستحقه هو سبحانه من الأسماء والصفات اللائقة به سبحانه وتعالى ، ونتيجة لهذا الفهم الخاطيء قالوا إن الأخذ بظاهر النصوص يؤدي إلى التجسيم والتشبيه ، ولذا فيجب صرفها عن ظواهرها ، وادعوا أن هذا هو مذهب السلف ولذلك نجد من قولهم : لو كان الله فوق العرش للزم أن يكون أكبر من العرش أو أصغر ، أو ساوياً ، وكل ذلك من المحال ، ونحو ذلك من الكلام وهذا الكلام مبني على أن قائله لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما يثبت لأي جسم كان على أي جسم كان ، وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم .

أما السلف من أهل السنة والجماعة ، فلم يكن هذا هو مفهومهم لنصوص الأسماء والصفات بل فهموها على ما يليق بهذات الله ، حيث علموا أن الصفة تتبع الموصوف ، والله

ليس كمثله شيء* في ذاته فكذلك ليس كمثله شيء* في صفاته وأفعاله ، فوصفوا الله بما وصف به نفسه ، وما وصفه به رسوله (صلعم) من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكيف ولا تمثيل وقالوا : نعلم أن ما وصف الله به نفسه من ذلك فهو حق ليس فيه لغز ولا أحاجي ، بل معناه يُعرف من حيث يُعرف مقصود المتكلم بكلامه لا سيما إذا كان المتكلم أعلم الخلق بما يقول ، وأنصح الخلق في البیان ، والتعريف والدلالة والارشاد . وكلما أوجب نقصا ، أو حدا وثا فان الله منزّه عنه حقيقة ، فانه سبحانه يستحق للكمال الذي لا غاية فوقه ويستنع عليه الحدوث لا متنازع العدم عليه ، واستلزام الحدوث سابقة العدم ، ^{ولا فتقار} والافتقار المحدث إلى المحدث ، ولوجوب وجوده بنفسه سبحانه وتعالى . ولذلك فان وصف الله بشيء* ما وصف به نفسه الكريمة كالأستواء على العرش ، لا يلزمه شيء* من اللوازم الباطلة التي يجب نفيها ، كما يلزم من سائر الأجسام وهذا يظهر أن رأى السلف هو اثبات ظاهر النصوص ، ووصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله (صلعم) وإثبات حقائق هذه الصفات لله تعالى وان حقائقها بالنسبة لله لا تماثل حقائق صفات المخلوقين وأنهم كانوا يفهمون معاني نصوص الصفات ، فان الله لم يتعبدنا بالألفاظ لا معنى لها . ويفرقون بين التأويل والمنفي علمه عن غير الله ، والمتعلق بحقيقة الشيء* وما يؤول اليه ، وبين معناه وتفسيره فان هذا غير ذلك ، فتوقفوا في الأول لأنه يتعلق بالكيفية والكيفية ، وهذا مالا مطمع في ادراكه وتكلموا في الثاني ، لأنه يتعلق بدلالة الألفاظ على معانيها . (١)

الشبهة الثانية :

استدلوا لهم ببعض ما جاء من عبارات السلف كقول مالك وشيخه ربيعة : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، ويقولهم : أمرؤها كما جاءت بلا كيف ، وما شابه ذلك من عبارات السلف في نصوص الصفات .

(١) مجموعة فتاوى ابن تيمية ج ٢ ص ٢٢ - ٢٣ ، شرح الطحاوية ص ١٠٤ - ١٠٧

ج ٣ ص ٧٥ - ٧٦ ، ج ٥ ص ٢٦ - ٢٧ ، ٢٢٠ - ٢٢٥ ، ج ١٢ ص ٩٦ - ٩٧

وهذه الشبهة ذات شقين :

أحدهما : قول من يقول : ان قول السلف : الاستواء معلوم والكيف مجهول ، مرادهم من ذلك أن مجي الخبر بالاستواء معلوم ذكره ، ومجيئه فسي القرآن ، والآ فهِمْ لا يفهمون لها معنى ولا دلالة على معنى ، وأنهم إنما آمنوا باللفظ مجردا من غير فهم لمعناه - على ما يليق بالله - هذه خلاصة الشبهة وهي تعني : أن الظاهر غير مراد ، وأنهم لم يكونوا يعينوا المعنى ، ولا يعرفون معنى التشابه ، وهذه دعوى مرفوضة بما سبق ذكره من أقوال السلف : في معرفة آيات القرآن كلها . وأنهم لم يتوقفوا في بيان معنى وتفسير شي منها ، وقد تعدى السلف لهذه الشبهة وردوا عليها وهينوا مراد السلف من ذلك :

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وان الأئمة كانوا اذا سُئِلُوا من آيات الصفات ، لم ينفوا معناه ، بل يثبتون المعنى ، وينفون الكيفية كقول مالك بن أنس لما سئل عن قوله (الرحمن على العرش استوى) كيف استوى ؟ فقال : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ، وكذلك قول ربعة قبله . . . وقد بين أن الاستواء معلوم ، كما أن سائر ما أخبر به معلوم ، ولكن الكيفية لا تعلم ، ولا يجوز السؤال عنها ، لا يقال : كيف استوى ؟ ولم يقل مالك : الكيف معدوم وإنما قال : الكيف مجهول . . .

فان قيل : معنى قوله : الاستواء معلوم ، أن ورود هذا اللفظ فسي القرآن معلوم ، كما قاله بعض أصحابنا الذين يجعلون معرفة معانيها من التأويل الذي استأثر الله بعلمه . قيل : هذا ضعيف ، فان هذا من باب تحصيل الحاصل فان السائل قد علم أن هذا موجود في القرآن

وقد تلا الآية ، وأيضا فلم يقل ذكر الاستواء في القرآن ، ولا اخبصار
الله بالاستواء ، وانما قال : الاستواء معلوم ، فأخبر عن الاسم المفرد
أنه معلوم لم يخبر عن الجملة ، وأيضا فانه قال : والكيف مجهول ، ولو
أراد ذلك لقال : معنى الاستواء مجهول ، أو تحسير الاستواء مجهول ،
أو بيان الاستواء غير معلوم ، فلم ينف إلا العلم بكيفية الاستواء لا العلم
بنفس الاستواء ، وهذا شأن جميع ما وصف الله به نفسه ، لو قال نفسي
قوله : (انني معكما اسمع وأرى) كيف يسمع ؟ وكيف يرى ؟ لقلستنا
السمع والرؤيا معلوم والكيف غير معلوم ^(١) فقول ربعة ومالك : الاستواء
غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب ، موافق لقول
الباقيين : أمروها كما جاءت بلا كيف ، فقولهم : أمروها كما جاءت : رد
على المعطلة وقولهم : بلا كيف : رد على المعتلة ، وأمرارها كما
جاءت يقتضي بقاء معناها ، فانما نفوا علم الكيفية ولم ينفوا حقيقة الصفة
ولو كان القوم قد آمنوا باللفظ المجرد من غير فهم لمعناه - على ما
يلحق بالله - لما قالوا : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ولما
قالوا : أمروها كما جاءت بلا كيف ، فان الاستواء حينئذ لا يكون معلوما
بل مجهولا بمنزلة حروف المعجم . وأيضا فانه لا يحتاج الى نفي علم
الكيفية ، ان لم يفهم من اللفظ معنى ، وانما يحتاج الى نفي علم
الكيفية اذا اثبتت الصفات وأيضا فان من ينفي الصفات الخبرية ، أو
الصفات مطلقا لا يحتاج الى أن يقول بلا كيف فمن قال : ان الله ليس
على العرش لا يحتاج أن يقول بلا كيف ، فلو كان مذهب السلف نفسي
الصفات في نفس الأمر لما قالوا بلا كيف .

(١) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ٢ ص ٣٢ - ٣٣ ، ومجموع الفتاوى ج ٣ ص

وأياها فقولهم : أمروها كما جاءت يقتضي إبقاء دلالتها على ما هي عليه
فإنها جاءت الفاظ دالة على معاني ، فلو كانت دلالتها منتفية لكان
الواجب أن يقول : أمروا لفظها ، مع اعتقاد أن المفهوم منها غير
مراد ، أو أمروا لفظها مع اعتقاد أن الله لا يوصف بما دلت عليه حقيقة
وحيث فلا تكون قد أمرت كما جاءت ، ولا يقال حينئذ بلا كيف ، إذ نفى
الكيف عما ليس بثابت لغو من القول (١) .

الشق الثاني : وهو مبني أيضا على بعض عبارات السلف المتقدمة ، وأن مرادهم منها
عدم حمل النصوص على ظواهرها ، وتفويض علم معناها إلى الله - ومن
استدل بذلك .

(٢) ، والرازي في بعض كتبه ، (٣) والسيوطي (٤) ، والزركشي (٥)
والزرقاني (٦) ، وغيرهم . لكن هؤلاء قالوا : إن معنى قول السلف الاستواء
معلوم : يعني أن محامل الاستواء معلومة في اللغة . ثم منهم من قد
يتأول النصوص ، بعد صرفها عن ظواهرها ببعض ما تحتله في اللغة ،
وهؤلاء كثيرا ما يجعلون التأويل من باب دفع المعارض ، فيقدون حمل
اللفظ على ما يمكن أن يريد متكلم بلفظه ، لا يقدون مراد المتكلم به
وحمله على ما يناسب حاله ، ولذلك كان أكثرهم لا يجزمون بالتأويل ،
بل يقولون : يجوز أن يراد كذا ، وغاية ما معهم إمكان احتمال اللفظ ،
وفي الجملة فهذه طريق خلق كثير من المتكلمين وغيرهم وعليها بني سائر
المتكلمين المخالفين لنصوص الصفات كلها أو بعضها مذاهبيهم (٧) ، ومنهم

-
- | | |
|-----|---|
| (١) | مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٤١ - ٤٢ . |
| (٢) | المقيدة النظامية ص ٢٣ ، مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٧ / ١٩٢٨ م . |
| (٣) | أساس النقد ص ١٨٢ ، التفسير الكبير ج ٢ ص ١٦٩ - ١٧٠ ، الاتقان للسيوطي |
| (٤) | ج ٢ ص ٥ - ٦ ، علوم القرآن ج ٢ ص ٦ . |
| (٥) | البرهان في علوم القرآن ج ٢ ص ٧٨ . (٦) شاهل الفرقان ج ٢ ص ٢٨٦ وما بعده |
| (٧) | دره تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٢ . |

من يهتف في ذلك ويقول معاني هذه التشابهات الى الله وحده ، بعد تزييه
تعالى عن ظواهرها ، ويدعى أن هذا هو مذهب السلف ، ومنهم من يقول : بل
تُجَرَى على ظاهرها ، وتَحْمَل على ظاهرها ، ومع هذا فلا يعلم تأويلها إلا الله
فيتناقضون حيث أثبتوا لها تأويلا يخالف ظاهرها ، وقالوا - مع هذا - تُخَصَّل
على ظاهرها . وهذا ما أنكره ابن عقيل على شيخه القاضي أبي يحيى في كتاب
ذم التأويل^(١) . فبان بهذا الإيضاح أن هؤلاء على ثلاثة أقوال :

القول الأول : وهو قول كثير من المتكلمين كابن التلمساني ، وابن برهان ، وامام
الحرمين في أول قول^{قرأه}هم ، فقد قالوا : ان معنى قول السلف : الاستواء معلوم
يعني أن محامل الاستواء معلومة في اللغة - بعد نفي الاستقرار - من القهر
والخلية والقصد الى خلق شيء في العرش ، ونحو ذلك من محامل الاستواء فهذه
المحامل معلومة في اللسان العربي ، والكيف مجهول أى تعيين بعضها مراد
لله مجهول لنا ، والسؤال عنه بدعة يعني : أن تعيينه بطريق الظنون بدعة فانه
لم يُعْتَد من الصحابة التصرف في أسماء الله وصفاته بالظنون .^(٢)

ويقول الزرقاني : المذهب الثاني : مذهب المؤولة ، وهم فريقان : فريق يؤولها بصفات
سمعية غير معلومة على التعمين ثابتة له تعالى زيادة على صفاته المعلومة لنسبها
بالتعمين ، وينسب هذا إلى الأشعرى وفريق يؤولها بصفات ، أو بعمان نعلمها
على التعمين ، فيحمل اللفظ الذي استحال ظاهره من هذه التشابهات على
معنى يسوغ لغة ، ويلحق بالله عقلا وشرعا . وينسب هذا الرأي إلى ابن برهان
وجماعة من المتأخرين ، قال السيوطي : وكان امام الحرمين يذهب إلى هذا ثم
رجع عنه .

(١) درر تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٢٠ .

(٢) أقاويل النفاة في تأويل الأسماء والصفات لمري بن يوسف الكرسي ص ١٦٧ .

وأما حجة أصحاب هذا الرأي فيها ذهبوا اليه فهو أن المطلوب صرف اللفظ من مقام الاهمال ، الذي يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له ، وما دام في الامكان حمل كلام الشارع على معنى سليم ، فالنظر قاض بوجهه ، انتفاعاً بما ورد من الحكيم العليم ، وتنزيهاً له عن أن يجرى مجرى العجز العقيم ^(١) . قلت فإثبات قولهم : بتأويلها بصفات سمعية غير معلومة على التعمين ، ونسبة هذا الرأي الى الأشعرى فيجواب عنه : بأن اثبات صفة غير معلومة على التعمين لا تعقل ، فإثبات أن تثبت الصفة على مقتضى ظاهر النص على الوجه اللائق بالله ، وإثبات أن ينفوها ويعتقدوا أن ظاهر النصوص باطلا ، وهذا ما يصرحون به ، فهم لم يثبتوا في الحقيقة لله صفة ، بل عطلوه عن صفاته التي وصف بها نفسه فسراراً من التشبيه فوقعوا في التعطيل ، وقولهم ^{نثبتها} بصفات سمعية غير معلومة ، يعنون به : اثبات صفات سمعية جاء بها الخبر لا نعرف لها معنى ، ولا تفسير فجعلوا النصوص بمنزلة الطلاس ، والألغاز ، وكانوا بمنزلة البهائم التي تسرد ما تسمع دون أن يكون له مدلول عندها ، ومعاذ الله أن يخاطب عباده بما لا معنى له .

وأما نسبتها الى أبي الحسن الأشعرى فهذا خطأ فإن نقول العلماء عنه تؤكد أنه كان يثبت كل ما وردت به النصوص من صفات الله ، ولا يتأول شيئاً منها ، ويرد على من يتأولها ، على غير ما تقتضيه ظواهر النصوص .

يقول صاحب شرح مطالع الأنظار : الظاهريون من المتكلمين زعموا أن لا صفة لله تعالى وراء السبعة : الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والسلام ، أو الثانية وهي هذه السبعة مع البقاء ، والشيخ أبو الحسن الأشعرى : أثبت صفات أخرى : أثبت الاستواء صفة أخرى ، والهدى صفة وراء القدرة ، والوجه صفة وراء

الوجود ، والعين صفة أخرى ، للظواهر الواردة بذكرها (١) .

ويقول ابن تيمية : ثم المشتون للصفات منهم من يثبت الصفات المعلومة بالسمع ، كما يثبت الصفات المعلومة بالعقل ، وهذا قول أهل السنة الخاصة - أهل الحديث ومن وافقهم ، وهو قول أئمة الفقهاء ، وقول أئمة الكلام من أهل الأثبات كإبن كلاب والقلانسي ، وإبي الحسن الأشعري وإبن مجاهد ، وإبي الحسن الطبري ، والباقلاني ، ولم يختلف في ذلك قول الأشعري وقدا أئمة أصحابه ونفاة الصفات الخبرية منهم من يتأول نصوصها ، ومنهم من ينفوخ معناها إلى الله تعالى ، وأما من أثبتها كالأشعري وأئمة أصحابه فهو كما يقولون تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل ، فلا يكتفون بالتفويض ، بل يبطلون تأويلات النفاة ، وقد ذكر الأشعري ذلك في عامة كتبه كالعجز ، والمقالات الكبيرة والمقالات الصغيرة ، والإبانة وغير ذلك ، ولم يختلف في ذلك كلامه ، لكن طائفة من توافقه ، ومن تخالفه يحكون له قولا آخر ، أو يقول : أظهر غير ما أبطن ، وكتبه تدل على إبطال هذين الظنين (٢) .

ويقول أيضا : وكذلك الأشعري يثبت الصفات بالشرع تارة وبالعقل أخرى ولهذا يثبت العلو ونحوه ما تنفيه المعتزلة ، ويثبت الاستواء على العرش ، ويرد على من تأوله بالاستيلاء ، ونحوه مما لا يختص بالعرش ، بخلاف اتباع صاحب الإرشاد ، فانهم سلكوا طريق المعتزلة ، فلم يثبتوا الصفات إلا بالعقل ، وكان الأشعري وأئمة أصحابه يقولون : انهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوت السمع ، فالشرع هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين ، والعقل عاقد له معان (٣) .

(١) شرح مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار ص ١٨٤ ط ١ سنة ١٣٢٣ هـ القاهرة .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ١٦٤ - ١٦٥ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ١٢ - ١٣ .

والأشعري نفسه ذكر في كتاب المقالات أنه يقول بما ذكره من أهل السنة والحدِيث^(١) ، وذكر في كتاب الابانة : أنه يأتيه يقول الامام أحمد^(٢) ، والأشعري حين يثبت هذه الصفات لله تعالى فانما يثبتها مع نفي الكيفية عنه سبحانه ، فبان بهذا أن نسبة هذا الرأي للأشعري غير صحيح ، وأن نسبه من قائله للأشعري اما ليتأيد بذلك لما للأشعري من مكانة وشهرة ، واما لخطأ قائله في فهم مذهب الأشعري والله أعلم .

القول الثاني : قول من يقف في ذلك ، ويفوض معاني هذه التشابهات الى الله وحده بعد تنزيهه تعالى عن ظواهرها .

يقول الرازي : صرف اللفظ عن الراجع الى المرجوح لا يد فيه من دليل منحل ، وهو اما لفظي أو عقلي ، فالأول لا يمكن اعتباره في المسائل الأصولية ، لأنه لا يكون قاطعا ، لأنه موقوف على انتفاء الاحتمالات العشرة المعروفة ، وانتقائها مظنون ، والموقوف على المظنون مظنون ، والظني لا يكتفي به فسي الأصول ، وأما العقل فانما يفيد صرف اللفظ عن ظاهره ، لكون الظاهر محالا ، وأما اثبات المعنى المراد فلا يمكن بالعقل ، لأن طريق ذلك ترجيح مجاز على مجاز ، وتأويل على تأويل ، وذلك الترجيح لا يمكن إلا بالدليل اللفظي ، والدليل اللفظي في الترجيح ضعيف ، لا يفيد إلا الظن ، والظن لا يعول عليه فسي المسائل الأصولية القطعية ، فلهذا اختار الأئمة المحققون من السلف والخلف بعد اقامة الدليل القاطع على أن حمل اللفظ على ظاهره محال ، ترك الخوض في تعيين التأويل^(٣) .

ويقول أيضا : حاصل هذا المذهب أن هذه التشابهات يجب القطع

-
- (١) المقالات ج ١ ص ٣٥٠ .
 (٢) الابانة ص ١٧ مكتبة دار البيان ط ١ سنة ١٤٠١ / ١٩٨١ م بتحقيق عبد القادر الزناوي .
 (٣) تفسير الرازي ج ٧ ص ١٦٩ - ١٧٠ ، والاتقان للسيوطي ج ٢ ص ٥ - ٦ .

فيها بأن مراد الله تعالى فيها شي^١ آخر غير ظواهرها ، ثم يجب تفهيم معنى
معناها الى الله تعالى ولا يجوز الخوض في تفسيرها^(١) . ويستدل أصحاب هذا
القول على شبهتهم بدليلين ، أحدهما عقلي ، والثاني نقلي .

فأما العقلي : فقالوا : ان تعيين المراد من هذه التشابهات انما
يجرى على قوانين اللغة واستعمالات العرب ، وهي لا تغيد إلا الظن ، مع أن
صفات الله من العقائد التي لا يكفي فيها الظن بل لا بد فيها من اليقين ،
ولا سبيل اليه ، فلنتوقف ، ولنكل التعيين الى العلم الخبير^(٢) .

وأما الدليل النقلي : فمنه : حديث عائشة ، وفيه : " فإذا رأيت الذين
يتبعون ما تشابه منه ، فأولئك الذين سى الله فاحذروهم " ^(٣) .

ومنها ما ورد عن الامام مالك من قوله " الاستواء معلوم والكيف مجهول ،
والايمان به واجب ، والسؤال عنه بدعة " قالوا : انما أراد الامام مالك رحمه الله
ان الاستواء معلوم الظاهر بحسب ما تدل عليه الأوضاع اللغوية ، ولكن هذا
الظاهر غير مراد قطعا ، لأنه يستلزم التشبيه المحال على الله بدليل القطع
والكيف مجهول ، والسؤال عنه بدعة ، أي الاستفسار عن تعيين هذا المراد على
اعتقاد أنه ما شرعه الله ، بدعة ، لأنه طريقة في الدين مخترة مخالفة لمسا
أرشدنا اليه الشارع من وجوب تقديم المحكمات ، وعدم اتباع التشابهات^(٤) ، وحملوا
وحملوا قول ابن الصلاح : وعلى هذه الطريقة مضى صدر الأمة ، وساداتها وإبائها
اختار أئمة الفقهاء وقاداتها ، واليهاد دعا أئمة الحديث وأعلامه ، ولا أحد ممن

-
- (١) أساس السند للرازي ص ١٨٢ .
(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن ج ٢ ص ٢٨٧ .
(٣) فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب التفسير ج ٨ ص ٢٠٩ ، صحيح مسلم كتاب
العلم .
(٤) مناهل العرفان ج ٢ ص ٢٨٨ ، وانظر مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٣ .

المتكلمين من أصحابنا يهدف منها وبأبها (١) أقول حطوا قول ابن الصلاح هذا ، على أن المراد منه ما ذكره .

وقد سبق الرد على هذه الشبهة بما يغني عن إعادته هنا ، إلا أنني أوصي أمانة بسيطة إلى بعض ذلك فأقول : إن ظاهر القرآن والسنة لا يقتضي التشبيه والتجسيم ، لأن ما يثبت لله ينصبها ليس من جنس ما يثبت للحوادث بل أنها تثبت صفات تلحق بذاته الكريمة وما يجب له سبحانه من تنزيهه ووحدانيته ، وأن التشابه في الاسم لا يقتضي التشابه في الحقيقة والمنفي ليس هو التشابه في الأسماء ، إنما المنفي هو التشابه في الحقائق ، وأن الله سبحانه وتعالى مخالف للحوادث في ذلك تمام المخالفة ، والمعاني المفهومة من الكتاب والسنة لا ترد بالشبهات ، فيكون من باب تحريف الكلم عن مواضعه ، ولا يعرض عنها فيكون من باب " الذين إذا ذكروا بآيات ربهم لم يخروا عليها صما وصماتاً " (٢) ولا يترك تدبر القرآن فيكون من باب " الذين لا يعلمون الكتاب إلا أماني " (٣) وهذا وجهه . (٤)

والوجه الثاني : أنه إذا قيل إن هذا من التشابه ، أو كان فيها ما هو من التشابه فيقال : الذي في القرآن أنه لا يعلم تأويله إلا الله ، وهو حقيقة ما توول إليه تلك الصفات وكيفيتها ، فإنه لا يعلم كيف الله إلا الله ، وهذا معنى قول السلف (بلا كيف) أي بلا كيف يعقله البشر فإن لا تعلم حقيقة ذاته وماهيته ، كيف تعرف ماهية نعوته وصفاته ، ولا يقدح ذلك في الإيمان بها

-
- | | |
|-------|----------------------------------|
| (١) | ماهل العرفان ج ٢ ص ٢٨٩ . |
| (٢) | سورة الفرقان آية ٧٣ . |
| (٣) | سورة البقرة آية ٧٨ . |
| (٤) | مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٠ . |

ومعرفة معانيها ، فَإِنَّ نَفْيَ علم تأويله ليس نَفْيَ علم معناه ، فالكيفية وراء ذلك
كما أننا نعرف ما أخبر الله به من حقائق ما في اليوم الآخر ، ولا نعرف حقيقة
كيفية ، مع قرب ما بين المخلوق والمخلوق ، فمجزئنا عن معرفة كيفية الخالق
وصفاته أعظم وأعظم ، فكيف يطمع العقل المحصور المحدود في معرفة كيفية من له
الكمال كله ، والجمال كله ، والعلم كله (١) .

بهذا القدر اكتفي ، وأحيل القارئ إلى ما سبق ذكره من إبطال
هذا القول ، والله التوفيق .

القول الثالث : قول من يقول : تجرى على ظاهرها ، وتحمل على ظاهرها ، ومع هذا
فلا يعلم تأويلها إلا الله وهذا ما يذكره امام الحرمين في العقيدة النظامية
حيث يقول : وذهبت أئمة السلف إلى الإنكاف عن التأويل ، وأجروا الظواهر
على مواردها ، وتفهم معناها إلى الرب سبحانه ، فالأولى الاتباع ، وترك
الابتداع . . . وقد درج صاحب النبي (صلعم) على ترك التعرض لمعانيها
ودراك ما فيها (٢) . الخ .

وقد سبق لي أن بينت بطلان هذا القول بما يخفي من تكراره ، ويكفي
تناقضهم حيث قالوا : ان لها تأويلاً يخالف ظاهرها ، ومع هذا تحمل على
ظاهرها .

الشبهة الثالثة :

ادعى كثير من المتكلمين أن آيات التنزيه من مثل قوله تعالى (ليس كمثله شيء)
وهو السميع البصير (٣) ومثل قوله تعالى (هل تعلم له سمياً) (٤) ومثل قوله تعالى (ولم

(١) مدارج السالكين ج ٣ ص ٣٥٩ ، مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٣٠ .

(٢) العقيدة النظامية ص ٢٣ .

(٣) سورة الشورى آية ١١ .

(٤) سورة مريم آية ٦٥ .

يكن له كنوا أحد^(١) تؤيد مذهب النفاة في نفي الصفات ، وتأويل آياتها ، لأن اثبات آيات الصفات على مقتضى ظواهر النصوص تشبيه يتعارض مع مقتضى هذه الآيات من التنزيه فأولوا آيات الصفات لكونها من التشابهات التي يجب ردها إلى المحكمات ، ويعنون بالمحكمات ما تقدم ذكره من الآيات وما شابهها من آيات التنزيه . وادعوا أن هذا هو مذهب السلف ، لكن السلف لم يكونوا يعنون المراد من هذه التشابهات بعد صرفها عن ^{ظواهرها} .

يقول ابن خلدون : ان القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من غير تأويل في آي كثيرة ، وهي أسلوب كلها وصرحة في بابها فوجب الايمان بها ، ووقع في كلام الشارع صلوات الله وسلامه عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظواهرها ، ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات ، وأخرى في الصفات ، فأما السلف ^{فَقَلَّوْا} أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وطمعوا استحالة التشبيه ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى ^{قول} الكثير منهم (اقرأوها كما جاءت) أي ^{الأسلوب} آمنوا بأنها من عند الله ، ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها وتغليب آيات السلوك في التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد ، وأوضح دلالة ، أولى من التعلق بظواهر هذه التي لنا عنها غيبة ، وجمع بين الدليلين .^(٢)

ويقول الزرقاني : ولقد علمت أن حل التشابهات في الصفات على ظواهرها مع القول بأنها باقية على حقيقتها ليس رأيا لأحد من المسلمين ، وأنا هو رأي لبعض أصحاب الأديان الأخرى كاليهود والنصارى وأهل النحل الغالة كالمشبهة والمجسة ، أما نحن معاصر المسلمين فالعدة عندنا في أمور العقائد هي الأدلة القطعية التي توافرت على أنه تعالى ليس جسما ولا متحيزا ولا متجزئا ولا متركبا ولقد جاء القرآن بهذا في محكماته ان يقول (ليس كمثله شيء) ويقول : (قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ،

(١) سورة الاخلاص

(٢) مقدمة ابن خلدون ص ٤٦٣ ، ٤٦٤ .

ولم يكن له كفوا أحد) . . . وغير هذا كثير في الكتاب والسنة ، فكل ما جاء مخالفاً بظاهره لتلك القطعيات والمحكمات ، فهو من المتشابهات التي لا يجوز اتباعها ، كما تبين لك مذهب السلف (١) .

ويقول شارح الطحاوية : ولكن النفاة قد جعلوا قوله تعالى (ليس كمثله شيء) مستنداً لهم في رد الأحاديث الصحيحة ، فكما جاءهم حديث يخالف قواعدهم وآرائهم وما وضعت خواطرهم وأفكارهم ردوه (ليس كمثله شيء) تلبساً منهم وتدليساً على من هو أعمى قلباً منهم ، وتحريفاً لمعنى الآية عن مواضعه ، ففهموا من آيات الصفات ما لم يسرده الله ولا رسوله ، ولا فهمه أحد من أئمة الاسلام أنه يقتضي اثباتها التمثيل بما للمخلوقين ثم احتجوا على بطلان ذلك بقوله (ليس كمثله شيء) تحريفاً للنصين ، ويصنفون الكتب ، ويقولون هذا أصول دين الاسلام الذي أمر الله به وجاء من عنده . . . (٢)

فهذه الشبهة كما ترى هي من الأسباب التي أوقعت المتكلمين في نفي الصفات وتأويل نصوصها أو تفويضها ، وذلك لأنهم لم يفهموا من صفات الله إلا ما يفهم من صفات المخلوق ، فظنوا أن اثبات الصفات الواردة في الكتاب والسنة كالهد والوجه والنزول والاستواء يؤدي إلى التمثيل والتشبيه الخفي في آيات التنزيه ، فأولوا الصفات فراراً من التمثيل والتشبيه ، مع أن الانسان لا يكون مثلاً أو مستلاً في الحقيقة بإثبات ما أثبت الله لنفسه من الصفات إلا إذا اثبت للمخلوق شيئاً من خصائص المخلوقين (٣) ، كان يثبت له عز وجل استواء كاستواء المخلوق على المخلوق فهذا هو التشبيه والتمثيل عند السلف ، وهو الذي أريد نفيه في قوله (ليس كمثله شيء) وهو السميع البصير) فإن فيها رد على المثلة والمعطلة على

(١) ماهر العرفان في علوم القرآن ج ٢ ص ٢٩٢ ، وانظر الرسالة المدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله لابن تيمية ص ١٢ ، والعقيدة الاسلامية والأخلاق للدكتور عوض الله جاد حجازي وهب الستار احمد نهارط سنة ١٣٩٣ هـ ، مختصر المواقي ج ١ ص ٥٠ - ٥١ .

(٢) شرح الطحاوية ص ٤٠١ .

(٣) الرسالة التدمرية مع شرحها التحفة المهدية ج ٢ ص ١ - ٤ .

حد سواء . فان قوله (ليس كمثله شيء *) رد على المثلة والمشبهة ، وقوله (وهو السميع البصير) رد على المعطلة . وليس في الآية نفى ما أثبتته الله لنفسه ، وأثبتته له رسوله من الصفات .

قال ابن القيم : ان قوله تعالى (ليس كمثله شيء *) انما سبق لاثبات الصفات وعظمتها لا لنفيها كما قال عثمان بن سعيد الدارمي في قوله (ليس كمثله شيء *) قال : - معناه : هو أحسن الأشياء وأجلها .

وقالت الحبشية : ليس هناك شيء ^(١) .

وقال ابن تيمية : وبالاضرار يعلم كل عاقل ان من دل الخلق على أن الله ليس على العرش ، ولا فوق السموات ونحو ذلك بقوله (هل تعلم له سمياً) لقد أبعد النجسة وهو آتاً ملغز ، وآتاً مدلس ^(٢) .

فالماتلة النفية عن الله هي ماثلة لشيء من المخلوقات في صفاتها أو ماثلة لشيء من المخلوقات له في صفاته ، أما ما يليق بذاته ما وصف به نفسه ووصفه به رسوله ، فلم ينس ذلك بنفي عنه سبحانه ، وقد فهم السلف رحمهم الله الآيات على هذا المنوال ، فلم يقعوا فيما وقع فيه المثلة والمعطلة ، فسَلِمُوا من تعطيل النصوص عما دلت عليه من صفات الله على ما يليق به سبحانه ، وسلموا من تشييل صفات الله التي وردت ^{بها} النصوص بصفات المخلوقين . واليك بعض عبارات السلف التي تدل على أنهم فهموا أن النفي النفي عن الله هو ماثلة المخلوقات أو مشابهتها .

فقد قال الامام أحمد رحمه الله : التشبيه أن تقول يد كيدى ، أو وجه كوجه فنسب قال : ذلك فقد شبه الله بخلقه ، فأما اثبات يد ليست كالأيدى ووجه ليس كالوجه ، فهو اثبات ذات ليست كالذوات وحياة ليست كغيرها من الحياة ، وسمع وهو ليس كالأسماع

(١) الصواعق المرسله ج ٢ ص ٣٤٤ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٩ .

والأهمار ، وليس إلا هذا المسلك وسلك التعطيل المحض ، والتناقض الذي لا يثبت
لصاحبه قدم في النفي ولا في الاثبات وبالله التوفيق (١) .

وقال اسحاق بن راهويه : انما التشبيه أن تقول يد كيد ، وسمع كسمع (٢) .

ويقول ابن خزيمة : فأما احتجاج الجهمية على أهل السنة والآثار في هذا
النحو بقوله (ليس كمثله شيء) فمن القائل أن لخالقنا مثلا أو أن له شيئا ؟ وهذا من
التصويه على الرغام والسفل ، يوهون بمثل هذا على الجبال يوهونهم أن من وصف الله
بما وصف به نفسه في محكم تنزيله ، أو على لسان نبيه (صلعم) فقد شبه الخالق بالمخلوق
وكيف يكون خلقه مثله . . . وليس في تسميتنا بعض الخلق ببعض أسامي بموجب عند العقلاء
الذين يعقلون عن الله خطابه أن يقال : انكم شبهتم الله بخلقه ان أوقعتم بعض أسامي
الله على بعض خلقه (٣) .

وقال الامام أحمد : نحن نصف الله بما وصف به نفسه ، وما وصفه به رسوله ليس
كمثله شيء (٤) .

فاتضح أن الآية الكريمة (ليس كمثله شيء) أريد منها نفي تشبيه المشبهة
الذين شبهوا الخالق بالمخلوق في ذاته أو في صفاته ، وليس المقصود منها نفي الصفات
خلاف ما يقوله المعطلة النفاة ، وليس فيما وصف الله به نفسه ، ووصفه به رسوله تشبيه ولا -
تشثيل ، فكان استدلال النفاة بهذه الآية على عدم اثبات الصفات استدلال في غير موضعه ،
والنتيجة التي نريد أن نصل اليها هي : أن من تتبع أقوال السلف في باب الصفات الالهية
وتأمل مرادهم في ذلك عرف يقينا أن السلف قائلون بإبقاء نصوص الصفات على ما دلت عليه ،
من المعاني الظاهرة من الألفاظ ، مع نفي التشبيه ، وتفويض علم الكيفية الى الله ، فهم

(١) درء تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ٣٢ ، ومختصر المواقي المرسل ج ١ ص ٣٧ .

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ج ١٣ ص ٤٠٧ .

(٣) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ٢٨ ، ٢٩ .

(٤) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٢ ص ٣٢ ، ٣٣ .

يقفون في وجه تأويل الجهمية والمعتزلة ، ومن تبعهم في ذلك ، وهذا يدل بوضوح على بطلان قول القائلين ، بأن السلف والخلف متفقون على عدم ارادة ظواهر نصوص الكتاب والسنة ، في باب الصفات كلها أو بعضها ، وان المتكلمين عندما يقولون : ان ظواهر النصوص تؤدي الى التشبيه والتشيل أو التجسيم ، فانما يعبرون عن فهمهم الخاص الذي فهموه من النصوص ، مع أن نصوص الكتاب والسنة لا تدل على شيء من ذلك ، اما السلف فقد اثبتوا ظواهر نصوص الصفات له تعالى لعلمهم بأن حقائق هذه الظواهر الثابتة لله تعالى هي ما يخلق بعظمة الله وجلاله ، فانها غير تلك الحقائق الثابتة للمخلوق ، فلا تشبيه ولا تجسيم غير أن المؤولين للصفات كما قال أهل العلم ، ما فهموا ذلك ، فشبهوا أولا ، ثم عطلوا ثانيا ، حيث فهموا التشبيه أولا ، ثم عطلوا ثانيا فنتج عن ذلك تعطيل الصفات وتأويل آياتها ^(١) .

والمستقرى* لمذهب السلف يجد أنه وسط بين المؤولة والغوضة من جهة وبين المشبهة والمجسمة من جهة أخرى فمذهب السلف اثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل . ومبناء على أصليين :

الأصل الأول : تنزيه الله جل وعلا عن مشابهة صفات الحوادث .
=====
الأصل الثاني : الايمان بكل ما وصف الله به نفسه ، وصفه به رسوله (صلعم) واثبات
=====
ذلك له تعالى حقيقة لا مجازا ، على الوجه اللائق بكماله ، وجلاله عز وجل ، لأن مجرد اضافة الصفة اليه جل وعلا يفهم من ذلك : أنه لا مناسبة بين تلك الصفة الموصوف بها الخالق ، وبين شيء من صفات المخلوقين . ^(٢)

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٧ - ٢٨ .
(٢) المصدر نفسه ج ٥ ص ٢٦ ، وتفسير اضواء البيان للشنقيطي ج ٢ ص ٢٨٦ وشرح الطحاوية ص ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ .

المبحث الرابع : -----

(معاني الاستواء عند المتكلمين)
« مناقشتها والرد عليها »

عرفنا فيما تقدم أن المتكلمين من النفاة والمعطلة ، قد تأولوا آيات الصفات ، أو توقفوا فيها وفوضوا علم معناها وتفسيرها الى الله ، بعد أن قالوا : ان آيات الصفات وأحادِيثها مصروفة عن ظواهرها ، لأن مقتضى ظواهرها - زعموا - يؤدي الى التشبيه والتجسيم ، فجردوا النصوص عن معانيها المفهومة منها ، وعطّلوا الباري عن صفاته التي وردت بها النصوص .

وبناءً على ذلك ، فقد تأولوا الآيات والأحادِيث الدالة على علو الله سبحانه وفوقيته المطلقة على خلقه ، ونفوا أن يكون الله قد استوى على عرشه ، وتأولوا آيات الاستواء من مثل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وفيها من الآيات الدالة على أن الله مستو على عرشه بائن من خلقه ، تأولوها الى معان أخرى لا تدل عليها اللغة ، ولا تتفق مع تفسير السلف لمعنى الاستواء المذكور في نصوص الكتاب والسنة . وهذه المعاني المتأولة هي :

أولاً : ان استوى بمعنى : استولى وملك وقهر ، ومعناه : الرحمن ظب العرش وقهره
فذهبوا في الاستواء الى : القدرة ، يقال : استوى فلان على الناحية اذا ظب أهلها ، وقهرهم ^(١) واستدلوا على ذلك بقول الشاعر :

(١) الابانة عن أصول الديانة للأشعري ص ٨٦ ، الأسماء والصفات للبيهقي ص ١٢
مشكل الحديث لابن فورك ص ٤١٣ ، المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٣٧ ، أقاويل
الحنابلة في تأويل الأسماء والصفات ص ١٧٠ ، وفتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٥ ،
أصول الدين للبخاري ص ١١٢ .

قد استوى بشر على العراق
من غير سيف ودم
(١)

ويقول الآخر :

هما استويا بفضلهما جميعا
على عرش الملوك بغير زور
(٢)

قالوا : وفائدة الاخبار عن قهره ملوكاته ، وانما خص العرش بالذكر لأنه أمظم
الملوكات ، فنية بالأعلى على الأدنى ، وادعوا : ان الاستواء بمعنى القهر والغلبة شائع
في اللغة (٣) وادعى الراغب الأصفهاني أن الاستواء متى عدّى به (على) اقتضى معنى
الاستيلاء كقوله (الرحمن على العرش استوى) . وقد عزا أبو الحسن الأشعري هذا القول
الى الجهمية ، والمعتزلة ، والحرورية ، وقال : انهم يقولون : ان الله عز وجل في كل
مكان (٤) . وهكذا قال صاحب كتاب الحجة في بيان المحجة ، أن المعتزلة تقول : هو بذاته
في كل مكان ، وأما الأشعرية فقالت : الاستواء عائد الى العرش (٥) .

- (١) هذا البيت ذكر غير منسوب في المسابير : ٣٤ ، والاقتصاد في الاعتقاد للغزالي
ص ١٣١ ، وغاية الغرام في علم الكلام للأمدى ص ١٤١ ، ولمع الأدلة للجويني
ص ٩٥ والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٢ ، وتفسير سورة الاخلاص لابن تيمية
ضمن مجموع الفتاوى ج ١٧ ص ٣٧٥ وقال انه قيل في بشر بن مروان واجتماع
الجيوش الاسلامية ص ١١٧ ، وفتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٥ ، ولسان العرب ج ١٩
ص ١٤٠ ، والأمثال للقرطبي لوحة رقم ١٠٦ ، والمصاحح للجوهري ج ٦ ص ٢٣٨
وفي المواقف ج ٨ ص ١١٠ بلفظ : قد استوى عمرو . . . الخ وتاج العروس للزبيدي
ج ١٠ ص ١٨٩ ، ونسبه للأخطل ، وهو الوحيد الذي نسبه لقائل معروف ، وقد
رجعت الى ديوان الأخطل فلم أجد هذا البيت فيه ، غير أن محقق كتاب غايمة
الغرام في علم الكلام ، قد ذكر أن البيت المذكور قد أورده محقق شعر الأخطل
في طبعته الثانية - دار المشرق بيروت لبنان . ولم يتيسر لي الاطلاع عليها .
- (٢) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ج ٢ ص ٢١٣ ، البحر المحيط لأبسي
حيان ج ٤ ص ٣٠٨ .
- (٣) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٢ قال : وهذا ما ذهب اليه كثير من أصحابنا ،
والفردات للراغب الأصفهاني بتحقيق محمد سيد كيلاني الطبعة الأخيرة ١٣٨١
/ ١٩٦١ م ج ١ ص ٢٥١ .
- (٤) الابانة للأشعري ص ٨٦ .
- (٥) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١١٧ .

قلت وهو يشير الى قول أبي الحسن فيما ينقل عنه أنه قال : استوى على العرش بمعنى أنه فعل في العرش فعلا ساء استواء . بمعنى أنه أحدث في العرش قبرا فصار مستويا عليه ، لا أنه قام به بنفسه فعل^(١) . وسأرجى الرد على هذا الى حين ذكر هذا القول .

أما متأخروا الأشاعرة فقد قالوا : بأن الاستواء : هو الاستيلاء ، فوافقوا نسي ذلك الجهمية والمعتزلة ، غير أنهم لا يقولون : بأنه في كل مكان كقول الجهمية ، وإنما قالوا : انه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا مبين ولا محايث . . . الخ ، علما بأن هذا هو المشهور من قول المعتزلة .

فقد ذكر الأشعرى : القول في المكان . اختلفت المعتزلة في ذلك ، فقال قائلون : الباري بكل مكان بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تدبيره في كل مكان والقائلون بهذا القول : جمهور المعتزلة .

وقال قائلون : الباري لا في مكان ، بل هو على ما لم يزل عليه^(٢) .

وقال قائلون : الباري في كل مكان بمعنى أنه حافظ للأماكن وذاته مع ذلك

موجودة في كل مكان ، غير أنه لم ينسب هذا القول لقائل معروف منهم كما نسب القولين السابقين^(٣) . وكان قد ذكر في الصفحة التي تسبق كلامه هنا قول المعتزلة في التوحيد . فقال : أجمعت المعتزلة على أن الله واحد ليس كمثل شي . . . (وليس هذى جهات ، ولا هذى بمسبين وشمال ، وأمام وخلف ، وفوق وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ، ولا تجوز عليه المساسة ولا العزلة ، ولا الحلول في الأماكن . . . الخ^(٤) . وعلى هذا فقد اتفقت كلمة المعتزلة ومتأخري الأشاعرة بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا مبين ولا محايث ،

(١) مجموعة تفسير ابن تيمية من ست صور ص ٣١٩ ، وشرح حديث النزول له ص ٤٧ .

١١٢ ٤٨ ، ٥٢ ، ٥٨ ، دلائل أسماء الصفات للبيهقي ص ١٤١ ، وأصول الدين للبغدادي ص ١١٢

(٢) المقالات للأشعرى ج ١ ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ .

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٢٨٦ .

(٤) المصدر نفسه ج ١ ص ٢٣٥ .

ولا تصح الإشارة إليه بأنه هناك فوق عرشه بائن من خلقه وعندئذ يكون القائلون بأنه في كل مكان بذاته هم الجهمية الأولى ، وإن كنت لا أستبعد أن في المعتزلة من قال بمشـطـول الجهمية ، ذلك لأن الجهمية والمعتزلة نشأ في وقت واحد تقريبا ، كما بينت في الحساب الأول ، وكان للمعتزلة الفضل الأكبر في انتشار مقالة الجهمية ، غير أن ما ذكرته من مقالة المعتزلة هو المشهور عنهم . وعندئذ تكون الجهمية والمعتزلة ، وتأخرى الإشارة متفقين على أن معنى الاستواء المذكور في الآيات عند جميعهم مصروف عن ظاهره المعهود فسي اللغة إلى معان أخرى مثل الاستيلاء والقهر والغلبة . . . الخ ثم يختلفون في أن الجهمية بعض المعتزلة ومن تبعهم يقولون بحلوله - تعالى الله عما يقولون - في كل مكان ، وجهميون المعتزلة ومن تبعهم ينفون أن يكون في جهة ، وأنه لا تصح عليه المحابطة والمباينة ولا يوصف بأنه لا داخل ولا خارج . . . الخ .

وما يهمني هنا هو تفسيرهم للاستواء بالاستيلاء والقهر والملك ومناقشتهم فيه . صيان خطأهم شرعا ومثلا ولغة ، فقد بين العلماء المحققون بطلان هذا القول من أوجه متعددة ، أوصلها بعضهم إلى أكثر من أربعين وجها . ^(١) أذكر منها ما أراه أكثر وضوحا في بيان بطلان هذا القول المحدث ، الذي بُني على مجرد الرأي الذمهم :

أولا : ان هذا التفسير لم يفسره أحد من السلف من سائر المسلمين من الصحابة والتابعين ولم ينقل ذلك عنهم في شيء من الكتب الصحيحة التي تحكي أقوالهم بل أول من قال ذلك بعض الجهمية والمعتزلة . ^(٢)

ثانيا : ان معنى هذه الكلمة مشهور ، ولهذا لما سئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن ، ومالك بن أنس عن قوله (الرحمن على العرش استوى) قالا : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة ، ولا يريدون الاستواء معلوم

(١) ذكر ابن القيم في مختصر الصواعق المرسلة أن هذا القول باطل من اثنين وأربعين وجها ج ٢ ص ١٢٦ - ١٥٢ .
(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٤٤ .

في اللغة دون الآية ، لأن السؤال عن الاستواء في الآية . (١)

ثالثا : ان الاستواء اذا كان معلوما في اللغة التي نهل بها القرآن ، كان معلوما في القرآن . ان أنه لو لم يكن معلوما لم يحتج مالك وغيره من السلف أن يقولوا : كيف مجهول ، لأن نفي العلم بالكيف لا ينفي إلا ما قد علم أصله ، كما نقول : انا نقر بالله ونؤمن به ، ولا نعلم كيف هو . (٢)

رابعا : انه لو كان الاستواء كما ذكره بمعنى الاستعلاء ، كان لا فرق بين العرش وغيره ، بل هو عام في المخلوقات كالربوبية والعرش وان كان أعظم المخلوقات ، فان نسبة الربوبية اليه ، لا تنفي نسبتها الى غيره كما في قوله (قل من رب السموات السبع ورب العرش العظيم) (٣) ، فلو كان استوى بمعنى استولى - كما هو عام في الموجودات كلها - لجاز مع اضافته الى العرش أن يقال : استوى على السما والارض وعلى الهواء والبحار ان هو مستوى على العرش ، واذا كان قادرا على الأشياء كلها ، ولم يجز عند أحد من المسلمين أن يقول : ان الله عز وجل مستو على هذه الأشياء كلها ، مع أنه يقال : استولى على العرش والأشياء علم أن معنى استوى : خاص بالعرش ليس عاما كعموم الأشياء . فالله مالك لكل شيء ومستول عليه ، فالاستواء من الألفاظ المختلفة بالعرش لا تضاف الى غيره لا خصوصا ولا عموما . (٤)

خامسا : ان قول القائل استوى على كذا بمعنى ملك وقهر ، دعوى مجردة ، فليس لها شاهد في كلام العرب ، ولو قدر ذلك لكان بهذا المعنى باطلا في استواء الله

-
- (١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٤٤ .
 (٢) المصدر نفسه ج ٥ ص ١٤٥ .
 (٣) سورة المؤمنون آية : ٨٦
 (٤) الابانة للأشعرى ص ٨٦ - ٨٧ ، التمهيد للباقلائي ص ٢٦٢ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٤٥ ، تفسير سورة الاخلاص له ضمن مجموع الفتاوى ج ١٧ ص ٣٢٦ مختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ١٤٠ .

على العرش ، لأنه قد أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وقد أخبر أن العرش كان موجودا قبل خلق السموات والأرض ، كما دل على ذلك الكتاب والسنة ، فهو من حين خلق العرش مالك له مستول عليه ، فكيف يكون الاستيلاء عليه مؤخرا عن خلق السموات والأرض ؟ انه لمن الممتع أن يكون هذا الاستيلاء العام هو هذا الاستيلاء الخاص بزمان كما كان مختصا بالعرش . وأي فائدة بتخصيص العرش بالذكر ؟ ولا يكفي الجواب بأنه حيث قهر العرش على عظمته واتساعه فغيره أولى لأن الأنسب في مقام التمدح بالعظمة التعميم بالذكر لقهره الأكوان الكلمة بأسرها (١) .

سادسا : سبق أن ذكرت أن الاستواء مطلق ومقيد ، وأن المطلق ما لم يوصل معناه بحرف مثل قوله (ولما بلغ أشده واستوى) وهذا معناه كمال وتم ، وأما المقيد فنثلاثة أضرب :

أحدها : مقيد بالإلى كقوله (ثم استوى إلى السماء) وقد فسره السلف بأن معناه علا وارتفع .

والثاني : مقيد بـ (على) كقوله (لتستووا على ظهوره) وقوله (واستوت على الجودي) وقوله (ثم استوى على العرش) وقوله (الرحمن على العرش استوى) وهذا أيضا معناه العلو والارتفاع باجماع أهل اللغة والاستواء في هذا التركيب نص في ذلك لا يحتمل غيره ، لأن الفعل إذا عُدَّ بحرف الاستعلاء (على) دل على العلو كما سبق بيان ذلك . فدل هذا على علوه تعالى على عرشه والسلف فسروا الاستواء بعلوه سبحانه وارتفاعه على العرش . كما

(١) التمهيد للباقلاني ص ٢٦٢ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٤٥ ، مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٤٠ ، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات للكرمي ص ١٢١ .

سبق ذكر أقوالهم بنصوصها . وفي هذا رد على الراغب في قوله (ان الاستواء
إذا عُدِّي بحلى كان نصا في الاستيلاء^(١) .

سابعاً : لم يثبت أن لفظ استوى في اللغة بمعنى استولى، إذ الذين قالوا ذلك : انصبا
قالوه استتباطاً ، وحملوا منهم للفظ استوى على استولى ، وهمدتهم في ذلك
البيتين المار ذكرهما بالأخص البيت المنسوب للأخطل (قد استوى بشر علي
العراق ...

وهذان البيتان لا يعرف قائلهما كما قال ابن فارس النحوي^(٢) ، وقصد
تعقب المحققون البيت المنسوب للأخطل : فقال ابن تيمية : لم يثبت نقل صحيح
أنه شعر عربي ، وكان غير واحد من أئمة اللغة أنكروه ، وقالوا : انه بيت مصنوع لا
يعرف في اللغة^(٣) .

وقال الخطابي في كتابه شعار الدين : القول في أن الله مستوعب
عرشه ثم ذكر الأدلة في القرآن ، ثم قال : فدل ما تلوته من هذه الآية أن الله
تعالى في السما مستوعب العرش ... إلى أن قال : وزعم بعضهم أن الاستواء
ها هنا بمعنى الاستيلاء^{إلى} ، ونزع فيه البيت مجهول لم يقله شاعر معروف بهج الاحتجاج
بقوله ، ولو كان الاستواء هنا بمعنى الاستيلاء لكان عديم الفائدة ، لأن الله
تعالى قد أحاط علمه وقدرته بكل شيء ، وكل قطرة من السحابة والأرضين
وما تحت العرش ، فما معنى تخصيص العرش بالذكر^(٤) .

ثانياً : انكر علماء اللغة أن يكون استوى بمعنى استولى ، وبينوا أن استوى بمعنى علا
وارتفع كما مر بيان ذلك فيما تقدم من حكاية ما ذكره النضر بن شعيل عن الخليل

-
- (١) تفسير سورة الاخلاص ضمن مجموع الفتاوى ج ١٧ ص ٣٧٤ ، ومختصر الصواعق
المرسلة ج ٢ ص ١٢٦ - ١٢٧ .
(٢) زاد السير في علم التفسير لابن الجوزي ج ٢ ص ٢١٣ .
(٣) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٤٦ .
(٤) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٢٧ .

ابن أحمد عندما أتى أبا ربيعة الأعرابي . وقد سئل ابن الأعرابي هل يصح أن يكون استوى بمعنى استولى ، فقال : لا تعرف العرب ذلك ^(١) ، وروى عنه أنه قال : أرادني ابن أبي دؤاد أن أجد له في لغة العرب (الرحمن على العرش استوى) بمعنى استولى . فقلت والله ما أصبت هذا ^(٢) . كما سئل الخليل بن أحمد ، هل وجدت في اللغة استوى بمعنى استولى ؟ فقال : هذا — لا تعرفه العرب ، ولا هو جائز في لغتها ^(٣) .

وكان من شدة حرص ابن أبي دؤاد على تأويل الاستواء وصرف معناه ، أن سأل محمد بن زياد الأعرابي : هل يصح هذا في اللغة ، ومخرج الكلام : الرحمن علا من العلو ، والعرش استوى ؟ قال ابن الأعرابي : يجوز على معنى ، ولا يجوز على معنى ، إذا قلت الرحمن علا من العلو ، فقد تم الكلام ثم قلت : العرش استوى يجوز أن رفعت العرش لأنه فاعل ، ولكن إذا قلت : له ما في السموات وما في الأرض ، فهو العرش ، وهذا كفر ^(٤) .

هذا قول هذين العالمين ، وهما إمامان في اللغة على ما عرف — حالهما ، فحينئذ يكون حمل الاستواء على ما لا يعرف حمل باطل .

تاسعا : ان الاستيلاء في اللغة : المغالبة ، وإنما يتحقق معناه عند النزع من الشيء ، فإذا وقع الظفر به قيل استولى عليه ، فأى نزع كان هناك حتى يوصف بالاستيلاء

نهجده ؟

-
- (١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٥ ، مختصر العواصم المرسل ج ٢ ص ١٢٦ ، فتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٦ ، والعلو ص ١٣٣ .
- (٢) فتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٦ .
- (٣) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٤٦ ، وقال ذكره أبو المظفر في كتابه الانصاح ، وقد ذكره محمد بن عتيق في كتابه : ابطال التنديد ص ١٧٧ وذكره الكرمي في كتابه اقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ١٧١ وذكر أن السائل هو : بشر المريسي .
- (٤) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٥ .

قال ابن تيمية : رُوي عن جماعة من أهل اللغة أنهم قالوا : لا يجوز استولى بمعنى ^{استولى} ، إلا في حق من كان عاجزا ثم ظهر ، والله سبحانه لا يعجزه شيء ، ولا يعلوه أحد ، وهو الواحد الصمد ومن حق الكلام أن يحمل على حقيقته ، حتى يكون اتفاق من الأمة على أنه أريد به المجاز ، إذ لا سبيل إلى اتباع ما أنزل إلينا من ربنا إلا على ذلك ، وإنما يوجه كلام الله إلى الأشهر والأظهر من وجوه ما لم يمنع من ذلك ما يجب له التسليم ، ولو ساغ ادعاء المجاز لكل مدع ما ثبت شيء من العبادات وجل الله أن يخاطب عباده في كتابه العربي إلا بما يفهمه العرب في معهود مخاطباتهم ، ما يصح معناه عند السامعين ^(١) والاستواء في اللغة معلوم مفهوم وهو العلو والارتفاع على الشيء وقد أخرج البيهقي بسنده وأبو اسماعيل البهري في كتابه الفارق بسنده ، والذهبي في كتاب العلو بسنده كلهم إلى نفلويه . قال حدثنا داود بن علي بن خلف قال : كما عند ابن الأعرابي فقال له رجل : (الرحمن على العرش استوى) فقال : هو على العرش كما أخبر ، فقال الرجل : إنما معنى قوله : استوى يعني : استولى . فقال له ابن الأعرابي : اسكت ، ما يدريك ؟ العرب لا تقول للرجل : استولى على الشيء ، إلا أن يكون له مفاد فيه ، فأيهما غلب قيل : استولى ، والله تعالى لا مفاد له ، وهو على عرشه كما أخبر ، ثم قال الاستواء بعد المخالفة .

قال الناهضة :

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٤٦ ، التهذيب لابن القيم بهامش معالم المسنين للخطابي ج ٧ ص ١٠٤ ، الأسماء والصفات ص ١٢٠ .

الآن لمالك أو من أنت سابقه سبق الجواد إذا استولى على الأرض^(١)
ولو كان الاستواء بمعنى الاستيلاء لم يختص بالعرش ، لأنه غالب على
جميع المخلوقات كما بينت ذلك سابقا .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : فإذا تبين هذا فقول الشاعر :
قد استوى بشر على العراق . لفظ مجازي لا يجوز حمل الكلام عليه إلا^ق
مع قرينه تدل على إرادته ومعلوم أنه ليس في الخطاب قرينة ، أنه أراد ،
بالآية الاستيلاء ، وإذا كان أهل اللغة قد قالوا : لا يكون استوى بمعنى
استولى إلا فيما كان منازعا مغالبا ، فإذا غلب أحدهما صاحبه ، قيل : استولى
فإن الله لا ينازعه أحد في العرش ، فلو ثبت استعماله في هذا المعنى الأخير
مع النزاع في إرادة المعنى الأعم ، لم يجب حمله عليه بمجرد قول بعض أهل
اللغة مع تنازعهم فيه . . . هذا إذا ثبت أنه قول لبعض أهل اللغة - وهو لا أدعوا
أنه بمعنى استولى في اللغة مطلقا - وهذا خلاف معنى الاستواء المذكور في
الكتاب والسنة المعدى بـ (على) فإنه مطرد في الجميع بأنه بمعنى علا وارتفع .
ثم لو ثبت أنه من اللغة العربية لم يجب أن يكون من لغة العرب العرباء
ولو كان من لفظ بعض العرب العرباء ، لم يجب أن يكون من لغة رسول الله
(صلى الله عليه وسلم) وقوله ، ولو كان من لغة لكان بالمعنى المعروف في الكتاب والسنة
وهو الذي يراد به ولا يجوز أن يراد معنى آخر . وقد علم أنه لو احتج بحديث
رسول الله (صلى الله عليه وسلم) لا احتاج إلى صحته . فكيف يثبت من الشعر لا يحسب

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٥ ، وشرح السنن للإمامين للكاتبي لوحة رقم ٩٢ ، فتح
الباري ج ١٣ ص ٤٠٦ ، العلل للعللي الغفار للذهبي ص ١٣٣ ، لسان العرب
لابن منظور ج ١٩ ص ١٤١ ، وهذان الأخيران هما اللذان قالاً بأن ابن
الأعرابي احتج بقول النابغة هذا ، وفي كتاب العلل (أو ما أنت سابقه) يسدل
(أو من أنت سابقه) وكذا أخرجه البغدادى في تاريخ بغداد ج ٥ ص ٢٨٤ ،
وقال أنه للنابغة .

اسناده ، بل قد طعن فيه أئمة اللغة ، وأنكروا أن يكون من لغة العرب ^(١) .

وقال ابن القيم ان هذا البيت محرف وانما هو هكذا : بغير قد استولى على العراق، هكذا لو كان معروفا من قائل معروف ، فكيف وهو غير معروف نفسي شي* من دواوين العرب وأشعارهم التي يرجع اليها ^(٢) .

وقال ابن تيمية وابن القيم : انه لو صح هذا البيت ، وصح أنه غير محرف لم يكن فيه حجة بل هو حجة على من احتج به على أن معنى : استوى : استولى : فهو على حقيقة الاستواء ، فان بشرا هذا كان أخا لعبد الملك بن مروان ، وكان أميراً على العراق ، واستواؤه عليها ، أى على كرسي ملكها ، لم يرد بذلك مجرد الاستيلاء بل استواء* منه على كرسي ملكها ، وهذا هو المطابق لمعنى هذه اللفظة في اللغة ، لأن استواء* الغي* على غيره يتضمن استقراره وثباته وتمككه عليه، ومنه: قد استوى بشر على العراق . . . الخ . فانه يتضمن استقراره وثباته عليها ودخوله دخول مستقر ثابت غير مزلزل ، وهذا يستلزم الاستيلاء ، أو يتضمنه ، فالاستيلاء* لازم معنى الاستواء* ، لا في كل موضع بل في الموضع الذي يقتضيه ، ولا يصلح الاستيلاء* في كل موضع يصلح فيه الاستواء* ، بل هذا له موضع وهذا له موضع ، ولهذا لا يصلح أن يقال : استولت السنبلة على ساقها ، ولا استولت السفينة على الجبل ، ولا استولى الرجل على السطح اذا ارتفع فوقه .

فهذا يثبت أن البيت حجة عليهم لا لهم . ان لو كان المراد بالبيت استيلاء* القهر والملك ، لكان المستوى على العراق عبد الملك بن مروان الذي هو الخليفة ، لا أخوه بشر فان بشرا لم يكن ينازع أخاه الملك ، ولم يكن خليفة

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٤٦ ، ١٤٧ مع بعض التصرف .

(٢) مختصر الصواعق ج ٢ ص ١٣٦ .

مثله ، وانما كان نائبا له عليها وأوليا من جهة فالمستولى عليها هو عبد الملك لا بشر ، بخلاف الاستواء الحقيقي ، وهو الاستقرار فيها والجلوس على سريرها فان نواب الملوك تفعل هذا بان الملوك ، ولا يقال : لمن استولى على بلدة ولم يدخلها ولم يستقر فيها بل بينه وبينها بعد كثير ، انه قد استوى عليها ، فلا يقال : استوى أبو بكر على الشام ، ولا استوى عمر على مصر والعراق وسائر ما فتحه ، ولا قال احد قط : استوى رسول الله (صلعم) على اليمن وغيرها مما فتحه ، مع أنه استولى عليها ، واستولى خلفاؤه من بعده على هذه البلاد ، وانما يقال فيمن استوى بنفسه على بلد فانه مستول على سريره ملكه . ولم يـسـزل الشعراء بمدحون الملوك والخلفاء : بالفتوحات ، ويتوسعون في نظمهم واستعاراتهم فلم يسمع من قديم منهم جاهلي ولا اسلامي . . . أنه مدح أحدا قط انه استوى على البلد الفلاني ، الذي فتحه واستولى عليه .^(١)

فاشرا : انه لو حمل على هذا المعنى لآتى إلى محذور يجب تنزيه بعض الأئمة عنه فضلا عن الصحابة ، فضلا عن الله ورسوله ، فلو كان الكلام في الكتاب والسنة كلاما نفهم منه معنى ، ويريدون به معنى آخر ، لكان في ذلك تدليس وتلبيس ومعاند الله أن يكون ذلك ، فيجب أن يكون استعمال هذا الشاعر في هذا اللفظ في هذا المعنى ليس حقيقة بالاتفاق ، بل حقيقة في غيره ، ولو كان حقيقة فيه للزم الاشتراك المجازي فيه ، وإذا كان مجازا عن بعض العرب أو مجازا اخترعه من بعده ، أفترك اللغة التي يخاطب بها رسول الله (صلعم) وأمة^(٢) ؟

(١) تفسير سورة الاخلاص ضمن مجموع الفتاوى لابن تيمية ج ١٧ ص ٣٧٥ ، مختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ١٣٦ - ١٣٨ ، ومجموعة تفسيرات ابن تيمية ص ٣٢١ ، ٣٢٢ .

(٢) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٤٧ - ١٤٨ .

حادى عشر : وان إحداث القول في تفسير كتاب الله الذى كان السلف والأئمة على
 خلافه يستلزم أحد أمرين : إما أن يكون خطأ في نفسه ، أو تكون أقوال السلف
 المخالفة له خطأ ، ولا يشك عاقل أنه أولى بالغلط والخطأ من قول السلف .
 ذلك أن معنى الاستواء معلوم علما ظاهرا بين الصحابة والتابعين وتابعيهم
 فيكون التفسير المحدث بعده باطلا قطعاً ، وهذا قول يزيد بن هارون الواسطي
 فإنه قال : ان من قال : (الرحمن على العرش استوى) خلاف ما تقرّر في
 نفوس العامة فهو جهلي .

ومنه قول مالك : الاستواء معلوم ، وليس المراد أن هذا اللفظ في
 القرآن معلوم كما قال بعض الناس (١) .

الثاني عشر : ان هذا اللفظ قد اطرّد في القرآن ، والسنة ، حيث ورد بلفظ الاستواء
 دون الاستيلاء ، ولو كان معناه استولى لكان استعماله في أكثر موارد ، كذلك
 فإذا جاء موضع أو موضعان بلفظ استوى ، حل على معنى استولى ، لأن
 المؤلف المعهود ، وأما أن يأتي إلى لفظ قد اطرّد استعماله في جميع موارد
 على معنى واحد فيدعي صرفه في الجميع إلى معنى لم يعهد استعماله فيه ، ففي
 غاية الفساد ، لا يقصد ويفعله من يقصد البيان ، هذا لو لم يكن في السياق
 ما يأمي حمله على غير معناه ، الذى اطرّد استعماله فيه ، فكيف وفي السياق
 ما يأمي ذلك (٢) .

الثالث عشر : ان هذا اللفظ (استوى) الذى تكرر في الكتاب والسنة والدواعي متوفرة
 على فهم معناه من الخاصة والعامة عادة ودينا ^{من} وإن جعل الطريق إلى فهمه
 بيت شعر أحدث فيؤدى إلى محذور ، فلو حل على معنى هذا البيت للزم تخطئة

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٤٨ ، مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٢٨ ، ودر

تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ٢٤ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٢٨ - ١٢٩ .

الأئمة الذين لهم مصنفات في الرد على من تأول ذلك ، ولكان يؤدي الى الكذب على الله ورسوله (صلعم) والصحابة والأئمة ، وللزم أن الله امتحن عباده بمفهم هذا دون هذا ، مع ما تقرر في نفوسهم وما ورد به نص الكتاب والسنة ، والله سبحانه لا يكلف نفسا الا وسعها ، وهذا استحيل على الله ورسوله (صلعم) والصحابة والأئمة (١) .

الرابع عشر : انه أتى بلفظة (ثم) التي حقيقتها الترتيب والمهلة ، ولو كان معناه معنى القدرة على العرش والاستيلاء عليه ، لم يتأخر ذلك الى ما بعد خلق السموات والأرض ، فإن الله لم يزل ظاهرا غالبا مستوليا على العرش ، وجميع الأكوان . وقوله (ثم استوى) يقتضي افتتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن ، فبطل مسا قالوه ، ان أن لازم قولهم : انه كان مغالبا فيه ، أمّا بمغالبة العرش له وعدم استطاعته قهره وظلمته ، وأمّا بمنازعة غيره له في الاستيلاء على العرش ، فلمّا قهر العرش وظلمه ، أو ظهر على ذلك المنازع بقهره والاستيلاء على العرش . . . وهذا منتف عن الله سبحانه وتعالى ، فانه سبحانه لا يعجزه شيء ، والعرش لا يغالبه في حال ، وليس له منازع ولا مضاد في الاستيلاء على ما شاء سبحانه ، فهو لم يزل قادرا قاهرا عزيزا مقتدرا ، ولا يزال كذلك أزلا وأبدا (٢) .

الخامس عشر : وان الاستيلاء ، والاستواء لفظان متغايران ، ومعنيان مختلفان فحصل أحدهما على الآخر إن أدعى أنه بطريق الوضع فكذب ظاهر فان العرب لم تضع لفظ الاستواء للاستيلاء البتة ، وان كان بطريق الاستعمال في لغتهم فكذب أيضا فهذا نظمهم ونثرهم شاهد بخلاف ذلك . . . وان كان بطريق المجاز القياسي فهو إنشاء من المتكلم بهذا الاستعمال فلا يجوز أن يحيل عليه كلام غيره ممن

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٤٨ .

(٢) التمهيد للباقلاني ص ٢٦٢ ، مختصر العواقي ج ٢ ص ١٢٩ وما بعدها ، فتح

الباري ج ١٣ ص ٤٠٦ .

الناس ، ^{فضلاً} فضلاً عن كلام الله ورسوله . (١)

السادس عشر : ان الاجماع منعقد على أن الله سبحانه استوى على عرشه حقيقة

لا مجازاً . قال أبو عمر الطلمنكي في كتابه الكبير ، الذي سماه : الوصول إلى

معرفة الأصول : أجمع أهل السنة على أن الله على عرشه على الحقيقة لا على

المجاز . (٢) وهكذا نقل الاجماع غير واحد من السلف وغيرهم مثل : ابن عبد البر

والقرطبي ، والماهوني ، والبيهقي ، وابن رشد الحفيد والأشعري ، وابن

أبي زنين ، والخطابي ، وأبو نعيم وغير هؤلاء كثيرين . (٣)

حتى لقد صرح بعض أهل السنة - لما قالت الجهمية بأن الاستواء

مجاز - بأن الله استوى بذاته على العرش كما سوضح ذلك في نهاية هذا الفصل

ان شاء الله تعالى .

الوجه السابع عشر : انه إذ فُسر الاستواء بالغلبة والقهر ، عاد معنى هذه الآيات

إلى أن الله أخبر عباده بأنه خلق السموات والأرض ثم غلب العرش بعد ذلك

وقهره وحكم عليه وقد تقرر أن الله يستول على العرش منذ أن خلقه . (٤)

الوجه الثامن عشر : أما أن يحيل العقل حمل الاستواء على حقيقته ، أولاً يحيله فإن

أحاله العقل ، ولم يتكلم أحد من الصحابة ، والتابعين وأئمة الاسلام في تفسيره

بخلاف ما يحيله العقل ، بل تفاسيرهم كلها ما يحيلها العقل ، لزم القدر في

علم الأئمة ونسبتها إلى أعظم الجهل ، لمكوتهم من بيان الحق ، وان لم يحله

العقل وجب حمله على حقيقته لأنها الأصل ، والعقل لا يمنع منها ، كيف وأئمة

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٣٢ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٣٣ ، والعلو للذهبي ص ١٢٩ .

(٣) انظر أقوال الأئمة في نقل اجماع سلف الأمة وعلمائها على أن الله استوى على عرشه

وانه فوق عرشه بائن من خلقه في كتاب الأساء والصفات من مجموع فتاوى شيخ

الاسلام ابن تيمية ج ٥ في أماكن متفرقة منه .

(٤) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٣٤ ، ١٣٥ .

السنة متفقون على أن تفسير الاستواء بالاستيلاء إنما هو متلقى عن الجهمية والمعتزلة والخوارج ، كما حكى ذلك أبو الحسن الأشعري في كتبه ، وحكاه ابن عبد البر والظلمني عنهم خاصة ، وهو لا يسوا من تُحكى أقوالهم في التفسير ولا يُعتمد عليها . . . وقد علم أن هؤلاء يحرفون الكلم ويفسرون القرآن بأرائهم فلا يجوز العدول عن تفسير الصحابة والتابعين إلى تفسيرهم (١) .

التاسع عشر : أن نقل معنى الاستواء وحقيقته كقول لفظه ، بل أبلغ فإن الأمة كلها تعلم بالضرورة أن الرسول (صلعم) أخبر عن ربه بأنه استوى على عرشه ، كن يحفظ القرآن ومن لا يحفظه ، وهذا المعنى عندهم كما قال مالك وأئمة السنة : الاستواء معلوم غير مجهول ، كما أن معنى السمع والبصر والقدرة والحياسة والأرادة، وسائر ما أخبر الله به عن نفسه معلوم ، وإن كانت كيفية مجهولة غير معلومة للبشر، فإنهم لم يخاطبوا بالكيفية ، ولم يرد منهم العلم بها ، فأخرج الاستواء عن حقيقته المعلومة كإنكار ورود لفظه بل أبلغ ، فإن اللفظ إنما يسرد لمعناه ومفهومه فهو المقصود بالذات ، واللفظ مقصود قصد الوسائل والتعريف بالمراد ، فإذا انتفى المعنى وكانت إرادته محالة لم يبق في ذكر اللفظ فائدة بل كان تركه أنفع من الاتيان به ، إذ أن الاتيان به إنما حصل منه إيهام المحال والتشبيه ، وأوقع الأمة في اعتقاد الباطل ، وهذا من أمحل المحال (٢) .

الوجه العشرون : أن المولى انتقل عن شرح الاستواء الحسي على العرش بالتنزيه عنه إلى التشبيه السلطاني الحادث ، وهو الاستيلاء على المكان ، فهو انتقال من التشبيه بمحدث ما إلى التشبيه بمحدث آخر ، فما بلغ عقله في التنزيه بهلـيـغ الشرع فيه في قوله تعالى (ليس كمثله شيء) ألا ترى أنه استشهد في التنزيه العقلي في الاستواء بقول الشاعر :

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٤٥ .

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهبـراق
 وأبن استواء بشر على العراق ، من استواء الرحمن على العرش ، ونهاية الأمر
 يحتاج أن ^{يقول} يقول : المراد استيلاء يلق بشأن الرحمن جل شأنه ، فليقل من
 أول الأمر قبل تحمل مؤنة هذا التأويل : استواء يلق بشأن من عز شأنه وتعالى
 عن ادراك القول سلطانه، وهذا أليق بالأدب ، وأوفق بكمال العبودية ، وعليه
 راج صدر الأئمة وساداتها ، وأباها اختار أئمة الفقهاء وقاداتها ، واليهما
 دعا أئمة الحديث في القديم والحديث ، حتى قال محمد بن الحسن كما أخرجه
 عنه اللالكائي : اتفق الفقهاء كلهم من المشرق الى المغرب على الايمان بالقرآن
 وبالأحاديث التي جاءت بها النقات عن رسول الله (صلعم) في صفة الرب من
 غير تفسير ولا صرف ولا تشبيه ، فمن فسر اليوم شيئاً منها وقال يقول جهنم فقد
 خرج عما كان عليه النبي (صلعم) وأصحابه ، وفارق الجماعة ، لأنه وصف الرب
 بصفة لا شيء (١) .

وأخرج البيهقي عن الأوزاعي قوله : كنا والتابعين متوافرون نقول : ان
 الله على عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته (٢) . ومن وجه آخر عنه أنه
 سئل عن قوله تعالى (ثم استوى على العرش) فقال : هو كما وصف نفسه (٣) .
 وأخرج البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال : كان سفيان الثوري
 وشعبة وحماد بن زيد وحماد بن سلمة ، وشريك وأبو عوانة لا يحدون ولا يشبهون ،
 ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون كيف ، وإذا سئلوا أجابوا بالأثر . قال أبو داود

-
- (١) شرح السنة للالكائي لوحة رقم ٩٨ ، انظر فتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٧ ، وفتاوى
 ابن تيمية ج ٥ ص ٥٠ .
 (٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ .
 (٣) فتح الباري لابن حجر ج ١٣ ص ٤٠٦ .

وهو قولنا ، وقال البيهقي ، وعلى هذا مضى أكابرنا .^(١)

وسئل الشافعي عن الاستواء فقال : آمنت به لا تشبيهه ، وصدقت به لا تمثيل
واتهمت نفسي في الإدراك ، وأسكت عن الخوض غاية الاسكان^(٢) ، وفي رواية
أخرى عنه أنه قال : لله أسماء وصفات لا يسع أحدا ردها ، ومن خالف بعد
ثبوت الحجة عليه فقد كفر ، وأما قبل قيام الحجة فانه يعذر بالجهل ، لأن علم
ذلك لا يدرك بالعقل ، ولا الروية والفكر ، فنثبت هذه الصفات ، وننفي عنه
التشبيه كما نفى عن نفسه فقال : (ليس كمثله شيء) أهـ^(٣)

وقال الامام أحمد : نحن نعف الله بها وصف به نفسه ، وبها وصف به
رسوله .^(٤)

وقال أيضا : استوى كما ذكر لا كما يخطر للبشر .^(٥)

وكلام السلف مستفيض بمثل هذا ، وهو القول الحق .

الوجه الحادى والعشرون : ان حقيقة هذا المجاز أنه ليس فوق السموات رب ، وليس على

العرش الا العدم المحض ، وليس هناك من ترفع اليه الأيدي ، ويصعد اليه الكلم

الطيب ، وتخرج الملائكة والروح اليه ، وينزل الوحي من عنده ، ولا عرج برسول

الله (صلعم) إليه حقيقة ، ولا يجوز أن يقال أين هو كما قاله النبي (صلعم)

وأن نسبة من فوق السموات كلها إلى القرب منه كسبة من في أسفل سافلين

-
- (١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٦ ، وانظر فتح البارى ج ١٣ ص ٤٠٦ - ٤٠٧
وأقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات لعمري بن يوسف الكرمي ص ٧٤ - ٨٠ .
(٢) الفواكه الدواني بشرح أبي زيد القيرواني ٦٠/١ ، ولوائح الأنوار ١٦٩/١ ،
وأقاويل الثقات ص ١٦٦ .
(٣) فتح البارى ج ١٣ ص ٤٠٧ .
(٤) درر تعارض النقل والنقل ج ٢ ص ٣٢ .
(٥) الفواكه الدواني ٦٠/١ ، ولوائح الأنوار ١٦٩/١ .

كلهما في القرب منه سواء ، فهذا حقيقة هذا المجاز كما صرح به امام الحرمين
في قوله (ان هذا الحديث " لا تفضلوني على يونس بن متى " يدل على أن النبي
(صلعم) وهو عند سدرة المنتهى لم يكن بأقرب الى الله من يونس عليه السلام
وهو في بطن الحوت في قعر البحر ، فدل على أنه تعالى منزّه عن الجهات والا
لما صح النهي عن التفضيل (١) .

وقال البيهقي عند إيراده لحديث الادلاء " والذي روى في آخر هذا
الحديث إشارة الى نفي المكان عن الله تعالى ، وأن العبد أينما كان فهو في
القرب والبعد من الله تعالى سواء . . . الى أن قال : واستدل بعض اصحابنا
في نفي المكان عن الله بقول النبي (صلعم) " أنت الظاهر فليس فوقك شيء " و
أنت الباطن فليس دونك شيء " قال : وإذا لم يكن فوقه شيء ، ولا دونه شيء
لم يكن في مكان . . . (٢) .

وقال الكوثري في الهامش على حديث الادلاء : قال أبو بكر بن العربي
في المعارضة : والمقصود من الخبر أن نسبة الباري من الجهات الى فوق كنسبه
الى تحت ، إذ لا ينسب الى الكون في واحد منهما بذاته . . . (٣) .

فانظر الى هذا الاستدلال العجيب ، فان حديث الادلاء متكلم في نفسه
فان في رواية الحسن عن أبي هريرة انقطاع ، فان الحسن لم يسمع من أبي هريرة
وقد روى من وجه آخر منقطع عن أبي ذر رضي الله عنه مرفوعاً (٤) .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : هذا الحديث ان كان ثابتاً فمعناه :
لهبط على الله . . . إنما هو تقدير مفروض أي لو وقع الادلاء لوقع عليه لكنه لا يمكن

-
- (١) تكلمة الرد على نونية ابن القيم للكوثري هاشم السيف الصغير ص ٣٦ ط ١ سنة ١٣٥٦
(٢) الأساء والصفات للبيهقي ص ٤٠٠ .
(٣) المصدر نفسه الهامش ص ٤٠٠ .
(٤) المصدر نفسه ص ٤٠٠ - ٤٠١ ، الرسالة العرشية لابن تيمية ص ٢٢ .

أن يدلّ أحد على الله شيئاً لأنه عال بالذات ، وإذا هبط شيء إلى جهة الأرض يقف في المركز ، ولم يصعد إلى الجهة الأخرى ، لكن يتعذر فرض الأرض (١) .

قلت وكلام ابن تيمية على الحديث ، وتوجيهه هذا التوجه كل ذلك على فرض ثبوت الحديث ، وأنه بتقدير ثبوته فأنما يكون دالا على الحاطة ، والحاطة قد علم أن الله قادر عليها ، ورد على من تأوله بأن معناه : لهبط على علم الله ، لأن علمه لا يخلو منه مكان . بأن هذا من جنس تأويلات الجهمية ، بل بتقدير ثبوته يكون دالا على الحاطة (٢) .

أقول إن هذا الموضوع له تعلق بعلم الهيئة ، وهي الحاطة والكريسة وسوف أتكلم عن ذلك في بحث مستقل إن شاء الله تعالى لتعلقه بموضوع رسالتي . وأقول أيضا إن هؤلاء المتكلمين النفاة لا يقبلون أخبار الأحاد المعدول فكيف يسوغ لهم الاستدلال بمثل هذا الحديث لو عقلوا وأنصفوا .

وقد تنبه السلف لحقيقة هذا القول : فحكوا انعقاد اجماع السلف من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين على أن الله عال على عرشه فوق خلقه . كما قال اسحاق بن راهبه : عند قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) اجماع أهل العلم أن الله فوق العرش استوى ، ويعلم كل شيء في أسفل الأرض السابعة (٣) . وقالوا : إن منتهى كلام الجهمية ومن قال بقولهم أن يقولوا : ليس في السماء شيء صرح بذلك حماد بن زيد ، وسعيد بن عامر الصبغسي ، وعبد الرحمن بن مهدي الإمام المشهور وغير هؤلاء كثيرون (٤) .

-
- (١) الرسالة العرشية ص ٢٢ .
 (٢) الرسالة العرشية لابن تيمية ص ٢٣ ، ٢٤ .
 (٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٢ ص ٣٤ ، ٣٥ .
 (٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٥٢ - ٥٣ .

قلت : واجماع السلف منعقد قبل أن توجد كلمة النفاة من الجهمية
والمعتزلة ومن اقتدى بهم ولا عبرة بما قالوه لهم، لما قضت ما جاءت به
الرسول ، وهو من أبطل الباطل .

هذا وقد رد ابن القيم رحمه الله بأكثر ما ذكرت فليرجع اليه من شاء
(١) التوسع .

المعنى الثاني :
=====

من معاني الاستواء عند المتكلمين النفاة : فانهم قالوا : استوى بمعنى
قصد وأقبل على خلق العرش ، ومن صرح بذلك الرازي في أساس التقديس حيث يقول :
لو كان تعالى مستقرا على العرش لكان الابتداء بتخليق العرش ، أولى من الابتداء
بتخليق السموات ، لأن تقدير القول بأنه مستقر على العرش فيكون العرش مكانا له ،
والسموات مكان لعبده ، والأقرب الى العقول أن يكون تهيئة مكان نفسه قدما على تهيئة
مكان العبيد لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش ، لقوله تعالى
(ان ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة
ثم للتراخي (٢) وقد نسب ابن تيمية هذا القول للشعبي (٣)

وادعى بعضهم الاجماع على أن العرش مخلوق بعد السموات والأرض ، فيكون
المعنى على هذا أنه خلق السموات والأرض ثم استوى على العرش ، بمعنى أقبل على خلقه
قلت : وهذا ما لا يثبت له إلا به ظلام الرازي السابق . ويرد عليه من وجوه :

الوجه الأول : ان هذا انشاء منهم بوضع لفظ استوى على أقبل ، وهذا لم يقله أحد
من أهل اللغة ، فانهم ذكروا معاني (استوى) ولم يذكر أحد منهم
في معانيه الاقبال على الخلق (٥)

٣- مقدمة الرسالة ٥: ١٦٦-١٥٩
(٢) أساس التقديس للرازي طبع مطبعة كرسنتان العلمية بحمص سنة ١٣٢٨ ص ٣٧ .
(٣) شرح حديث النزول ص ١٤٦ (٤) مختصر الصواعق ج ٢ ص ١٣١ .
(٥) مختصر الصواعق ج ١ ص ٤٥

قال ابن تيمية : ومن قال : استوى بمعنى عَدَّ، ذكره في قوله تعالى
(ثم استوى الى السماء وهي دخان) السجده : (١) ، لأنه عَدَّى بحسب
الغاية ، كما يقال عدت الى كذا وقعدت الى كذا ولا يقال عدت على كذا
ولا قعدت عليه . مع أن ما ذكر في تلك الآية لا يعرف في اللغة أبداً ، ولا هو
قول أحد من مفسري السلف . بل المفسرون من السلف قولهم بخلاف ذلك
كما سيأتي ببيان ذلك عنهم . وإنما هذا القول وأمثاله ابتدع في الإسلام لما
ظهر انكار أفعال الرب التي تقوم به ، ويفعلها بقدرته وشيئته واختياره . (١)

الوجه الثاني : ان استواء الشيء ، والاستواء اليه ، والاستواء عليه ، يستلزم وجوده
ووجود ما نسب إليه الاستواء بالي ، أو بعلى ، فلا يقال استوى الى أمسر
معدوم ، ولا استوى عليه .

فهذا التأويل انشاء محض لا أخبار صادق عن استعمال أهل اللغة . (٢)

الوجه الثالث : ان هذا القول مناقض لما دل عليه القرآن والسنة واجماع المسلمين
أظهر مناقضه ، فانه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام
وعرشه حينئذ على الماء كما قال تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في
ستة أيام وكان عرشه على الماء) (٣) . وهذه وأوالحال ، أى خلقها حال
كون عرشه على الماء ، فدل على سبق العرش للسموات والأرض ، وفي الصحيح
عن النبي (صلى الله عليه وآله) أن يخلق السموات والأرض
بخمسين ألف سنة ، وعرشه على الماء . (٤) فأخبر أنه قدّر المقادير وعرشه على

-
- (١) شرح حديث النزول ص ١٤٦ ، ١٤٧ .
(٢) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٤٥ .
(٣) سورة هود آية ٧ .
(٤) صحيح مسلم طبع دار الفكر ببيروت ج ٨ ص ٥١ ، وسنن الترمذى ج ٣ ص ٣١١
الأسما والعفات للبيهقي ص ٣٧٤ .

الهاء ، وأخبرني حديث عبادة بن الصامت الذي في سنن أبي داود والترمذي ونحوه : ان أول ما خلق الله القلم ، فقال له : اكتب ، فقال رب : وماذا اكتب ؟ قال : اكتب مقادير كل شيء حتى تقوم الساعة ^(١) فأخبرني هذا الحديث أنه قدرها في أول أوقات خلق القلم ، والقلم سابق على خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وكون العرش موجودا قبل تقدير المقادير يقتضي أنه مخلوق قبل القلم ، فيكون العرش مخلوقا قبل خلق السموات والأرض ^{بالكل} من خمسين ألف سنة ، فبالنتيجة يكون ادعاء من ادعى بأن العرش مخلوق بعهد خلق السموات والأرض باطل لا سند له من نقل أو عقل ، أما بالنقل فيما تقدم ، وأما بالعقل : فان قوله : ان تهيئة مكان نفسه ، مقدما على تهيئة مكان عبده ، مبني على أن الله محتاج الى المكان الذي هو العرش ، والسلف لا يقولون بأنه خلق العرش لحاجة بل يقولون : خلق العرش ثم استوى عليه لا حاجة ولا لكون العرش بمسكه أن يسقط تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، لكن من قال ^{قول} بهذا القائل الذي قاس الله بخلقه في حاجتهم الى المكان ، وما يستويون عليه ، ثم رتب على ذلك القول ، بأن تهيئته مكان نفسه مقدما على تهيئته مكان غيره ، قياسا منه على العبد المخلوق الذي لا يعمل عملا ولا يهيئ شيئا لغيره ما فيه حاجة له ومصلحة فيه قبل أن يعمل لنفسه ذلك أولا لحاجته اليه ، تعالى الله عن قولهم الباطل .

الثالث من معاني الاستواء :

=====

قيل ان الكلام تم عند قوله (الرحمن على العرش) ثم ابتدأ بقوله : (استوى له ما في السموات وما في الأرض) ^(٢) أي استقام الكل على مراده بتسوية الله تعالى إياه ^(٣) .

(١) سنن أبي داود طبع ونشر الحلبي بمصر ط ١٣٧١ هـ ج ٢ ص ٥٢٨ (القسدر)

وسنن الترمذي ج ٣ ص ٣١١ .

(٢) سورة طه الآيات ٥ ، ٦ .

(٣) الاتقان للسيوطي ج ٢ ص ٧ ، وإقاويل الثقات ص ١٧٢ ، المفردات للرافع ص ٣٦٦

وقد رد هذا القول : بأنه يزيل الآية عن نظمها ومرادها . . وأنه لا يتأتى

عند قوله (ثم استوى على العرش) . . . (١)

المعنى الرابع من معاني الاستواء :

=====

قيل : ان الوقوف على (على) والعرش ستأنف ، وقد رد هذا القول : بأنه

ما لا ينبغي أن يحكى لاستحالته وعدمه عما نقله أهل التواتر من جر العرش ، وهو قد

رفعه ، ولم يرفعه أحد من القراء ، وقد جعل (على) فعلا وهي هنا حرف باتفاق ،

وأيضا فلو كانت فعلا لكتبت بالألف .

وقد تقدم ما ذكره البيهقي عن ابن الأعرابي أنه قال : لي أحمد بن أبي

دؤاد : يا أبا عبد الله يضح هذا في اللغة ؟ ومخرج الكلام : الرحمن علا من العلو ،

والعرش استوى ؟ قال قلت : يجوز على معنى ، ولا يجوز على معنى ، اذا قلت :

الرحمن علا من العلو ، فقد تم الكلام ، ثم قلت : العرش استوى ، يجوز ان رفعت العرش

لأنه فاعل ، ولكن اذا قلت : (له ما في السموات وما في الأرض) فهو العرش ، وهذا

(٢) كـفـر .

المعنى الخامس :

=====

قيل : انه يحمل على القصد الى خلق شيء في العرش ، ونسب امام الحرمين

هذا التأويل الى سفيان الثوري رضي الله عنه ، واستشهد عليه بقوله (ثم استوى الى

السماء وهي دخان) ومعناه : قصد اليها . (٣)

ورد هذا القول بأن تعليلته ^{بأنه} بحلى يمنع من ذلك ، اذ أن الفعل المتضمن

(١) الاثقان للسيوطي ج ٢ ص ٧ ، وأقاويل النقات ص ١٧٢ ،

وقد أسند السيوطي هذا القول لاسماعيل الخليل .

(٢) الأسماء والصفات ص ٤١٥ ، أقاويل النقات ص ١٧٣ .

(٣) الشامل للجويني ص ٥٥٤ ، وقال الجويني في تعليلاته على الأسماء والصفات

ص ٤٠٦ انه ذكر ذلك في الارشاد .

القصد إلى فعل الشيء ^١ يُعَدَّى بـ (إلى) ^(١) ، والاستواء على العرش معدى بـ (على) الدالة على الاستعلاء على الشيء والارتفاع عليه ، وفوقه . ونسبة هذا القول إلى الثوري لم ينقلها أحد مِن له عناية بأقوال السلف ، بل المشهور عنه رحمه الله الإيمان بما وردت به النصوص من صفات الماء عز وجل دون تكيف ولا تمثيل ، ولا صرف لها عما دلت عليه من المعاني اللاتقة بالله سبحانه وتعالى .

المعنى السادس في معنى الاستواء :

=====

هو أن معنى قوله (على العرش استوى) أنه فعل فعله في العرش وهو انتها خلقه إليه ، فليس بعد العرش شيء ، وعلى هذا تكون (على) بمعنى إليه ، أى انتهى إلى العرش ، أى فيما يتعلق بالعرش ، لأنه خلق الخلق شيئاً بعد شيء . وهذا اختيار ابن حزم واستدل على ذلك بقوله (صلعم) وقد ذكر الجنات : " فاسألوا الله الفردوس الأعلى فانه وسط الجنة وأعلى الجنة ، وفوق ذلك عرش الرحمن " ^(٢) فصح أنه ليس وراء العرش خلق ، وأنه نهاية حرم المخلوقات الذي ليس خلفه خلا ولا ملا . فابن حزم قد جعل الاستواء في قوله (الرحمن على العرش استوى) بمعنى الانتها بدليل استدلاله بقوله تعالى (فلما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً) أى فلما تم وكل شبيهه وانتهى إلى القوة . وجعل (على) في قوله على العرش بمعنى (إلى) بدليل استدلاله بقوله تعالى (ثم استوى إلى السماء وهي دخان) ثم قال : أى أن خلقه وفعله انتهى إلى السماء بعد أن رتب الأرض على ما هي عليه . وختم كلامه بقوله : وهذا هو الحق به نقول لراحة البرهان به وبطلان ما عداه . والاستواء منفي عن الله تعالى لأنه من صفات الأجسام ومن جملة الأعراض . . . ^(٣)

(١) - - - - - المواضع الأربعة ج ٨ ص ١١٠ ، وأقوال الثقات ص ١٢٦ .

(٢) رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ فِي صَحِيحِهِ أَنْظَرَفَتْحُ الْبَارِي شَرْحُ صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ كِتَابُ الْجِهَادِ

بَابُ دَرَجَاتِ الْمُجَاهِدِينَ ج ٦ ص ١١ وَكِتَابُ التَّوْحِيدِ بَابُ قَوْلِهِ : وَكَانَ عَرْشُهُ

عَلَى الْمَاءِ ج ١٣ ص ٤٠٤ ، وَرَوَاهُ الْإِمَامُ أَحْمَدُ فِي مُسْنَدِهِ ج ٢ ص ٣٣٥ ، ٣٣٩

(٣) الْفَصْلُ فِي الْمَلَلِ وَالْأَهْوَاءِ وَالنَّحْلِ لَابْنِ حَزْمٍ ج ٢ ص ١٢٤ ، ١٢٥ وَفَتْحُ الْبَارِي

ج ١٣ ص ٤٠٦ وَلَمْ يَنْسِبْهُ لِقَائِلٍ .

قلت : فأما ان العرش هو نهاية المخلوقات وأنه ليس وراءه (فوقه) مخلوق فهذا حق لا ننازعه فيه ، وكذلك قوله + ان الاستواء في اللغة يقع على الانتباه فهذا حق أيضا ، لكن قد بينت أن ذلك في الاستواء المطلق الذي لم يتعدى بحرف ، وأن الاستواء المعدى بحرف تتنوع معانيه بحسب صلاته ، وأن الاستواء المعدى بالي (قد فسره السلف بأنه يتضمن القصد في علو إلى فعل الشيء ، أما الاستواء المعدى بحرف الاستعلاء (على) فلمس له في القرآن ولغة العرب إلا معنى واحد وهو العلو والارتفاع وقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وتعديه الاستواء على العرش في جميع موارد من القرآن + (على) هو كذلك بمعنى علوه سبحانه وارتفاعه فوق عرشه كيف يشاء سبحانه .
المعنى السابع :
=====

ان الاستواء بمعنى العلو بالمعظمة والعزة ، وأن صفاته تعالى أرفع من صفات العرش على جلالة قدره (١) ، فهم يجعلون كونه فوق العرش بمعنى أنه خير من العرش وأفضل منه . كما يقال : الأسير فوق الوزير ، والدنيا فوق الدرهم .

وهذا القول مردود بما يلي :

أولا : انه ليس في لغة العرب استوى على كذا اذا كان أعظم منه قدرا وأفضل .
ثانيا : ان تفضيل الرب على شيء من خلقه لا يذكر في شيء من القرآن إلا ردا على من اتخذ ذلك الشيء ندا لله تعالى ، فيبين سبحانه أنه خير من ذلك النسخ كقوله تعالى (قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى) الله خير من ذلك النسخ أم ما يشركون (٢) . فأما أن يفضل نفسه على شيء معين من خلقه ابتداء فهذا لم يقع في كلام الله ، ولا هو ما يقصد بالاخبار ، لأن قول القائل ابتداء الله خبر من ابن آدم ، وخير من السماء وخير من العرش من جنس قول : السماء

(١) الشامل للحسيني ص ٥٥٤ ، أقاويل النقات ص ١٧٦ .

(٢) سورة النمل آية : ٥٩ .

فوق الأرض ، والثلج بارد والنار حارة ، وليس في ذلك تعجيد ولا تعظيم ولا مدح ، ولهذا لم يحن هذا اللفظ في القرآن ، ولا في كلام رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ولا هو ما جرت به عادة الناس بمدح الرب به مع تفنن مدحهم ومحامد هم ثم ان هذا كلام ركيك سمج لا يلقى بكلام الله سبحانه ، ومن المثل السائر

ألم تر أن السيف ينقص قدره إذا قيل أن السيف أمضى من العما

وهذا بخلاف ما اذا كان المقام يقتضي ذلك احتجاجا على بطل ، وابطالا لقول مشرك كما إنا رأينا رجلا يعبد حجرا ، فقلنا له : الله غير أم هذا الحجر الذي تعبد به ؟ فيحسن هذا الكلام في هذا المقام ، ولا يحسن في قول القائل ابتداءً : الحمد لله الذي هو خير من الحجارة (١) .

ثالثا : ان مثل هذا الكلام لا يقال ابتداءً إلا في حق شيئين بينهما مناسبة ، وأحدهما

يزيد على الآخر في بعض ما يشتركان فيه ، والله سبحانه وتعالى لا مناسبة بينه وبين خلقه لا العرش ولا غيره ، بل هو لا مثل له ، ولا ند ولا سامي له لا في ذاته ولا في صفاته ، ولا في أفعاله . كيف لا والانسان لو تكلم بهكذا الكلام في حق المخلوق مثل أن يقول : الشمس أضوأ من السراج ، والسما أكبر من الرغيف ، وأعلى من سقف الدار ، ونحو ذلك ، لكان مستهجننا مستقبحا مع قرب النسبة بين المخلوق والمخلوق ، فكيف اذا قيل ذلك بين الخالق تعالى والمخلوق مع التفاوت الذي بين الله وخلقه ، اذ لا نسبة بينهما بوجه من الوجوه البتة (٢) .

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٤١ ، ١٤٢ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٤٢ ، ١٤٣ .

المعنى الثامن :

=====

انه بمعنى قدر على العرش ، وقد نسبته صاحب أقاويل النقات في تأويل
الأسماء ، والصفات : الى القدرة^(١) ، بينما قال صاحب شرح المواقف : انه قول أكثر
الاشاعرة^(٢) . والفرق بين هذا القول ، وبين قهر العرش وظلته كما مر أن ذلك يحصل منه
صفة فعل وهو القهر ، وهذا يحصل منه صفات ذات وهو القدرة^(٣) .

قلت وهما جميعا باطلان بما تقدم بيانه من أنه سبحانه قاهر للعرش قادر عليه
منذ أن خلقه كما هو مستول سبحانه على جميع الأكوان بلا منازع ولا مضاد له ^{جلت} جلته قدرته
والاستواء كان بعد أن خلق السموات والأرض ، فهو مختص بالعرش دون غيره من الأشياء
كلها .

المعنى التاسع :

=====

قال بعض الكلابية والأشعرية : ان الاستواء صفة ذات ومعناه : نفي العوجاج
عنه^(٤) . وقد رد هذا القول من وجوه :

أحدها : إن الاستواء صفة فعل كما تقرر ذلك عند المحققين ، وقرئ بين صفات
الذات وصفات الفعل ، فصفات الذات هي التي لم يزل ولا يزال
موصوفاً بها كالحياة والعلم . . . وصفات فعله هي كل صفة كان
موجوداً قبل فعله لها ، وعلى ذلك فالاستواء من صفات الفعل^(٥)
والمذكور في الآيات أنه سبحانه استوى على العرش بعد خلق السموات
والأرض . فكان استوائه جلته قدرته على العرش متأخراً عن خلقه ، مع

- | | |
|-----|--|
| (١) | أقاويل النقات ص ١٧٦ . |
| (٢) | المواقف ج ٨ ص ١١٠ . |
| (٣) | مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٢٠ ، وأقاويل النقات ص ١٧٦ . |
| (٤) | الفصل لابن حزم ج ٢ ص ١٢٣ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١١ . |
| (٥) | التمهيد للباقلاني ص ٢٦٢ وما بعدها ، مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣١٨ وما
بعدها ، وشرح حديث النزول ص ١٤٤ . |

أنه مخلوق قبل خلق السموات والأرض بأكثر من خمسين ألف سنة كما وردت بذلك النصوص . وحتى لو قبل انه استوى عليه منذ أن خلقه ، وقبل خلق السموات والأرض لما كان عرشه على الماء . فان العرش خلق من خلق الله محدث وجد بعد أن لم يكن - بفعل الله وتدبيره سبحانه ، فالاستواء صفة فعل على كل التقديرين .

ثانياً : انه يلزم من هذا القول : أن يكون العرش لم يزل ، لأنه علق الاستواء بالعرش ، فلو كان الاستواء لم يزل لكان العرش لم يزل وهذا كفر ، لأنه يلزم منه القول بوجود موجود مع الله في الأزل . تعالى الله عن ذلك . (١)

ثالثاً : انه لو كان الاستواء ها هنا بمعنى نفي الاعوجاج لم يكن لاضافة ذلك الى العرش معنى (٢) ، ولكان كلاما مستهجنا يتنزه الله عنه اللهم الا أن يقال : انه كان فيه أود في نفسه ثم لما خلق العرش ، استقام من أوده واعوجاجه ، وأن العرش آزره فاستوى من أوده فيكون بمنزلة المخلوق المحتاج في اعتداله الى ما يستوى عليه . تعالى الله عن ذلك وتنزه عنه ، اللهم ثبتنا على دينك ، ولا تنزع قلوبنا بعد اذ هديتنا .

المعنى العاشر :
=====

قال ابن اللبان : الاستواء المنسوب اليه تعالى : بمعنى اعتدل أي : قام بالعدل كقوله : (قائما بالقسط) (٣) فقيامه بالقسط والعدل هو استوائه ، ويرجع معناه الى أنه اعطى بعزته كل شيء خلقه موزونا بحكمته البالغة . (٤)

-
- (١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٢ ص ١٢٤ .
(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٢٤ .
(٣) سورة آل عمران آية ١٨ .
(٤) الاتقان للسيوطي ج ٢ ص ٧ ، وأقاويل الثقات ص ١٢٦ .

ورد هذا القول بأن الاستواء المذكور في الآيات معدّى بحلى ، فلا يستقيم ما قاله ^(١) ، ولو كان كما ذكره لتمدّى بالباء ، ثم انه لا يوجد في اللغة أن من قام بشيء يقال : انه استوى عليه .

الحادى عشر :

=====

ان المراد بالعرش في قوله (الرحمن على العرش استوى) بمعنى الملك كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره ، فجعلوا العرش عبارة عن جملة الملكة وهو اختيار المفيدادى في أصول الدين ^(٢) .

وقدر هذا التأويل بأنه غير صحيح : لقوله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش) ^(٣) وما كان حوله فهو خارج عنه ، والملائكة ليست خارجة عن جملة الملكة ^(٤) .
ورد أيضا : بأنه قد ثبت أن العرش مخلوق عظيم خلقه الله بقدرته ومشيئته ، وأمر ملائكته بحمله ، وتعبد لهم بتعظيمه . فمن قال : ان العرش بمعنى الملك فقد عدل عن الحقيقة الى التجوز ، لأن العرش في لغة العرب هو السرير ، وكل سرير لملك يسمى عرشا ، وذكر العرش مشهور عند العرب في الجاهلية والاسلام . هذا بالاضافة الى مخالفة النصوص التي وصفت العرش بأنه سقف المخلوقات وأن له قوائم ، وأن السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهما ^{ليست} الكرسى الا كحلقة في أرض فلاة ، وفصل العرش على الكرسى كفضل الفلاة على الحلقة ^(٥) . وهم قالوا ان العرش المراد به جملة الملكة ، والعرش واحد من آحاد جملتها ليس كل الملكة . وقوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) أتري أن معناه ويحمل ملك ربك . ان هذا باطل محال ، وما اهتنى على باطل فهو باطل .

(١) أقاويل الثقات ص ١٧٦ .

(٢) أصول الدين للمفيدادى ص ١١٣ ، زاد المسير في علم التفسير ج ٢ ص ٢١٢ ،

٢١٣ ، أقاويل الثقات ص ١٧٧ ، لباب التأويل في معاني التنزيل ج ٢ ص ٢٣٨ .

(٣) سورة الزمر آية ٧٥ . (٤) أقاويل الثقات ص ١٧٧ .

(٥) الأسماء والصفات للمبيهي ص ٤٠٤ ، ٤٠٥ .

الثاني عشر :

=====

المراد بالاستواء : انفراد بالتدبير ، فانه قد استوى له جميع ما خلقه لعدم ما يشاركه فيه .^(١)

ورد هذا القول : بأنه غير صحيح لأنه يقال : انفراد بكذا ، ولا يقال : على كذا ، ثم هو يؤدي الى أنه لم يكن مفردا بالتدبير ، حتى خلق العرش ، وهذا فساده يخفي عن جوابه .^(٢)

الثالث عشر :

=====

ان استوى بمعنى : استوى عنده الخلائق القريب والبعيد ، فصاروا عنده سواء ، فلا شيء أقرب اليه من شيء ، لأنه ليس كالأجسام الحادثة في مكان دون مكان . والعبد أينما كان فهو في القرب والبعد من الله تعالى سواء^(٣) ، واحتجوا بما روى عن طريق الكبي عن ابن عباس في قوله تعالى (ثم استوى على العرش) يقول : استوى عنده الخلائق القريب والبعيد ، وصاروا عنده سواء^(٤) ، وفي رواية أخرى عن طريق عبد الله بن واقد الواسطي بإسناده عن ابن عباس : استوى على جميع برهته فلا يخلو منه مكان^(٥) وهذا القول مردود من وجوه :

أولا : ان هذه الرواية عن ابن عباس منكرة فان الأولى منهما عند البيهقي في سندها محمد بن مروان ، والكبي وأبو صالح وكلهم متروك عند أهل العلم والحديث ، لا يحتجون بشيء من رواياتهم لكثرة المناكير فيها ، وظهور الكذب في رواياتهم^(٦) ، كذلك الرواية الأخرى فهي كذلك رواية منكرة ، ونقلتها مجهولون ضعفاء والمتكلمون النفاة الذين يقولون

(١) ، (٢) آقاوين الثقات ص ١٧٦ .

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٠ ، المفردات للراغب ص ٣٦٦ ، تكملة الرد

علي نونية ابن القيم بهامش السيف الصقيل ص ٣٦ وأقاويل الثقات ص ١٧٧ .

(٤) الأسماء والصفات ص ٤١٣

(٥) التهذيب لابن القيم بهامش معالم السنن للخطابي ج ٧ ص ١٠٤ .

(٦) الأسماء والصفات ص ٤١٤ .

ليس شيء أقرب إليه شيء من شيء ، بل الكل في النسبة إليه سواء . لا يقبلون أخبار الآحاد العدول ، فكيف يسوغ لهم الاحتجاج بمثل هذا من الحديث (١) .

ثانياً : ان مثل هذا الكلام فيه ركاقة ، ومثله لا يليق بقول ابن عباس رضي الله عنهما . وإذا كان الاستواء بمعنى استواء الخلائق عنده ، فما المعنى في قوله على العرش (٢) ، ثم كيف يكون مثل هذا القول صحيح من ابن عباس ثم لا يرويه ، ولا يعرفه أحد من أصحابه الثقات إلا بثبات مع شدة الحاجة الى معرفة الحق في ذلك (٣) .

ثالثاً : ان هذا القول يتعارض مع النصوص ، وما أجمعت عليه الأمة في عصورها الفاضلة من أن الله سبحانه على عرشه بائن من خلقه ، وأن بعض المخلوقات أقرب إليه من بعض ، كما قال تعالى (ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته) .

رابعاً : انه لو كان سبحانه وتعالى في كل مكان لكان في جوف الانسان وفيه وفي الحشوش والموانع التي يرغب عن ذكرها تعالى عن ذلك ، ولوجب أن يزيده بزيادة الأماكن اذا خلق منها ما لم يكن خلقه وينقص بنقصانها اذا بطل منها ما كان . ولصح أن يرغب إليه الى نحو الأرض والى وراء ظهورنا ، ومن ايماننا وشماثلنا ، وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله (٤) .

المعنى الرابع عشر :

ان الاستواء معنى العلو بالغنى عن العرش (٥) .

قال القرطبي : وهذا فاسد لأن العرب تقول : استغنى عن الشيء ، ولا تقول استغنى على الشيء ، ولأنه لو كان بمعنى الاستغناء لأدى الى أن يكون إنما استغنى بعد خلق العرش ، وأبشأ فليس لتخصيص العرش بالذكر فائدة (٦) .

(١) التهذيب لابن القيم ج ٢ ص ١٠٤ .

(٢) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٣ .

(٣) المصدر نفسه ص ٤١٤ ، ٤١٥ .

(٤) الابانة للأشعري ص ٨٧ ، ٨٨ ، التمهيد للباقلاني ص ٢٦٠ .

(٥) ، (٦) أقاويل الثقات ص ١٢٨ .

المعنى الخامس عشر :

=====

ان الاستواء صفة فعل بمعنى أن الله جل ثناؤه : فعل في العرش فعلا سمي به نفسه ستويا ، كما فعل في غيره فعلا ساء رزقا ونعمة أو غيرها من أفعاله .^(١)

وقد نسب الكرمي هذا القول : الى جماعة منهم الجنيد والشبلي ، ونسبته أبو حيان في البحر المحيط الى سفيان الثوري ، وهذا هو المنصوص عليه من أبي الحسن الأشعري كما ذكر ذلك البيهقي^(٢) والجويني^(٣) ، والقرطبي^(٤) ، وابن صاكر^(٥) ، والا سلام^(٦) اسماعيل بن محمد بن الفضل التميمي^(٧) . كما نسب ابن تيمية أيضا لأبي الحسن بن الزاغوني^(٨) . وهذا القول مبناه : على أنه لا يقوم بذاته فعل اختياري ، وأن الفعل هو المفعول ، فمعنى النزول والاستواء وغير ذلك : أفعال يفعلها الرب في المخلوقات . فالأفعال لا تقوم به ولا يتصف بها حقيقة ، وإنما يخبر عنه بها .^(٩)

فلا استواء من الصفات الخبرية عندهم ، وقد بين ابن تيمية رحمه الله معني قولهم : ان الاستواء فعل يفعله الرب في العرش . أي أنه يحدث في العرش قريبا فيصير ستويا عليه ، من غير أن يقوم به نفسه فعل اختياري ، ويجعلون أفعاله اللازمة مشل للنزول والاستواء كأفعاله المتعدية : كالخلق والبرق والاحسان ، ولا يفرقون بين الفعل

-
- (١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ ، الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى لوحة رقم ١٠٦ ، أقاويل الثقات ص ١٧٨ ، مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية من ست سور ص ٣١٩ ، شرح حديث النزول ص ٥٧ ، ٥٨ .
- (٢) أقاويل الثقات ص ١٧٨ .
- (٣) البحر المحيط لأبي حيان ج ٤ ص ٣٠٧ .
- (٤) الأسماء والصفات ص ٤١٠ .
- (٥) الشامل ص ٥٥٦ .
- (٦) الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى لوحة رقم (١٠٦) .
- (٧) تبين كذب المفتري ص ١٥٠ .
- (٨) في كتابه المحجة في بيان المحجة أشار الى ذلك ابن القيم في كتاب اختصار الجيوش الاسلامية ص ١١٧ .
- (٩) شرح حديث النزول ص ٥٨ .
- (١٠) المصدر نفسه ص ٥٧ ، ٥٨ ، ومجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣١٩ .

وكل من قال : ان الرب سبحانه لا تقوم به الصفات الاختيارية ، فانه ينفي أن

يقوم به فعل شاء ، سواء كان لازما ، مثل : الاستواء والمجيء والالتيان والضحك . .

الخ ، أو متعديا مثل : الخلق والربق . . لكن من أثبت من هؤلاء فعلا قد يما كسسن

يقول : بالتكوين ، فانه يقول : ذلك القديم قام به بغير مشيئة ، كما يقولون في ارادته

القديمة . كل ذلك بحجة أن هذه أمور حادثة ، وقياسها به يستلزم أن تقوم به الحوادث

فيكون محلا لها .^(١)

نأما أهل السنة والجماعة فعلى اثبات النوعين ، وإثبات سائر الصفات السكتي

جاءت بها النص ص لله سبحانه ويقولون : انه تقوم به الأفعال الاختيارية وهو الذي ذكره

عنهم كل من نقل مذهبهم كحرب الكرمانى ، والدارمي ، وتبعهم في ذلك جمهور مشيئة

الصفات ، ذكره البخارى في كتاب خلق أفعال العباد : أن هذا اجماع العلماء . فاعل

وفعل ، ومفعول ، فالفعل صفة ، والمفعول غيره ، وقال : وهو كذلك ما تؤدى اليه جميع

لغات الدال على من غير اختلاف بينهم . ^{فالفعل} فالفعل إنما هو أحداث الشيء ، والمفعول هو

الحدث . لقوله (خلق السموات والأرض)^(٢) فالسموات والأرض مفعول ، وكل شيء سوى

الله بقضائه فهو مفعول ، فتخليق السموات فعله ، لأنه لا يمكن أن تقوم سوا بنفسها

من غير فعل الفاعل ، وعند ما يقول سبحانه (ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ، ولا

خلق أنفسهم)^(٣) فهو لم يرد بخلق السموات نفسها ، وقد ميز فعل السموات من السموات

. . . ولم يصرف فعله خلقا باثنا عنه .^(٤)

وذكره البخارى قول أهل السنة ، وذكره الكلاباذى في كتاب التعرف لمذهب

(١) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣١٩ ، وشرح حديث النزول ص ٨٢ .

(٢) سورة الانعام آية ٧٣ .

(٣) سورة الكهف آية ٥١ .

(٤) كتاب خلق أفعال العباد للبخارى ضمن مجموعة عقائد السلف للنشار والبالهي

ص ٢١٠ ، ٢٢١ .

التصوف انه قول الصوفية . قال ابن تيمية : وهو قول الحنفية شهور عندهم بسمونـــــــــــــــــه
(التكوين) وهو قول الكرامية والهشامية ونحوهما وهو قول القدماء من أصحاب مالك
والشافعي وأحمد ، وهو آخر قول القاضى أبي يعلى (١) .

ودلالة السمع من الكتاب والسنة على أفعال الله تعالى ظاهرة لا خفاء بها
وهي أكثر من أن تحصر وهذه الدلالة - أعني دلالة ظاهر السمع - ليس فيها نزاع ، لكن
الذين يخالفون دلالة يدعون أنها دلالة ظاهرة لا قاطعة ، والدلالة العقلية القاطعة
خالفتها ، فأصل الدلالة متفق عليه فالنفاة ليس معهم دليل سمعي في المسألة . وقد سبق
لي رد هذه الشبهة في الباب الأول .

وكلام السلف والأئمة في مسألة قيام الأفعال الاختيارية بالله تعالى كثير جدا ،
يوجد في كتب التفسير والسنة والأصول ، مثل تفسير محمد بن جرير الطبري ، وتفسير
عبد الرحمن بن أبي حاتم ، ومثل كتاب السنة للمخلال ، والأسماء والصفات للمبيهقي ، وكتاب
خلق أفعال العباد للبغاري والرد على الجهمية للإمام الدارمي ، وكتابه في الرد على
بشر المريسي . وغير هؤلاء كثير (٢) .

وإذا كانت دلالة الكتاب والسنة ، واجماع الأئمة في عبورها الفاضلة ، على أن
الله يفعل ما يشاء ويختار فلا عبرة بقول النفاة ولا حجة في ذلك .

المعنى السادس عشر :
=====

ان استوى ، بمعنى : تجلى ، فلا استواء بمعنى التجلي ، وينسب هذا القول
الى كثير من مشايخ الصوفية ، وقالوا : قد ثبت له سبحانه صفة التجلي لقوله سبحانه (فلما
تجلى ربه للجبل جعله دكا) (٣) . ومعنى التجلي هو رفع الحجاب عن العرش الذى كان

- (١) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٠٣ .
(٢) درر معارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٢ ص ٣ ، ١٨ ، ١١٥ ، ١٢٤ .
(٣) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

محجوبا به ، ولم يرتفع حجابها جملة ، اذ لو ارتفع جملة لتدكدرك من هيبة الله تعالى ،
كجبل موسى عليه السلام .^(١)

وهذا القول مردود من وجهين :

الأول : انه ليس في اللغة استوى بمعنى تجلى . .

الثاني : ان الاستواء ذكر في سبعة مواضع من القرآن ، فلو كان المراد به التجلي
لعسر عنه في بعضها بالتجلي كما في قوله (فلما تجلى ربه للجبل)^(٢)

المعنى السابع عشر :

=====

قول أبي الحسن الأشعري حيث قال : أثبتته مستويا على عرشه ، وأنفي عنه كل

استواء يوجب حدوثه .^(٣)

قال القرطبي : قال علماؤنا ، ويقول هذا قال الطبري - يعني ابن جرير -

صاحب التفسير - وابن أبي زيد والقاضي عبد الوهاب وجماعة من شيوخ الفقه والحدث . .

إلى أن قال : وهو قول القاضي أبي بكر بن الطيب في كتاب تهذيب الأوائل ، والأستاذان

أبي بكر بن فورك في شرح أوائل الأدلة له . . . وهو قول أبي عمر بن عبد البر ، وأبي عمر

(١) أقاويل الثقات ص ١٧٨ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٧٨ .

(٣) شرح الأسماء الحسنى للقرطبي لوحة رقم (١٠٦) وأقاويل الثقات . وقال : قال

القرطبي ان الأشعري قد جعل الاستواء في هذا القول من مشكل القرآن الذي
لا يعلم تأويله . انتهى .

قلت : ان قول الأشعري : وأنفي عنه كل استواء يوجب حدوثه ، أي أنفي عنه
استواء كاستواء المخلوق المحدث المحتاج الى ما يستوى عليه . اما الله سبحانه
فليس كذلك بل هو الغني والكل مفتقر إليه العرش وغيره ، أما قوله : انه جعل
الاستواء من مشكل القرآن الذي لا يعلم تأويله ، فان كان المراد بتأويله معرفة
كيفية استوائه سبحانه ، فهذه لا يعلمها أحد ، والسلف مجمعون على أن كيفية
ذلك لا تعلم لأحد من الخلق غير الله سبحانه اذ الأصل في أن الكلام فسي
الصفات فرع على الكلام في الذات ، يحتذى في ذلك حدوثه ومثاله ، فاذا كان
اثباته سبحانه اثبات وجود لا اثبات تحديد وتكييف . فلكذلك اثبات صفاته انما هو
اثبات وجود لا اثبات تحديد وتكييف . . ولذلك لم يتكلم أحد منهم في الكيفية
اذ أن ذلك مطلب محال . أما بان كان المراد انه جعله من مشكل القرآن الذي
لا يعلم تفسيره ولا معناه ، فهذا غير ما يتضح من كلام الأشعري وليس في القرآن شيء
لا يعلمه من نبي ولا تفسير ، والتشابه فيه نسبي لا حقيقي .

الطائفة

الطائفة ، وغيرهما من الأندلسيين (١) . . . وقال البيهقي بعد أن حكى باسناده قول الأوزاعي : كنا والتابعون متوافرون ، نقول : ان الله تعالى ذكره فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته جل وعلا ، وقول مالك : الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ، ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع . . . وقوله وقول شيخه ربيعة بن أبي عبد الرحمن الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، والايمان به واجب . . . وقول سفيان بن عيينه : كل ما وصف الله تعالى من نفسه في كتابه فتفسيره تلاوته والسكرت عليه (٢) . . . وما أسلاه الشيخ أبو بكر أحمد بن إسحاق بن أيوب في مذهب أهل السنة ، فيما جرى بين ابن خزيمة وبين أصحابه فذكر فيها : (الرحمن على العرش استوى) بلا كيف . قال - أي البيهقي - بعد أن سرد كل هذه الأقوال : والاثار عن السلف في مثل هذا كثيرة ، ثم قال : وعلى هذه الطريقة يدل مذهب الشافعي رضي الله عنه ، والمبها ذهب أحمد بن حنبل ، والحسين بن الفضل البجلي ، ومن المتأخرين أبو سليمان الخطابي . . . وذكر قول الأشعري : ان الله فعل في العرش فعلا ساء استواء . . . الى أن قال : وذهب أبو الحسن علي بن محمد الطبري في آخرين من أهل النظر الى أن الله تعالى في السماء فوق كل شيء مستو على عرشه بمعنى أنه عال عليه ، ومعنى الاستواء الاعتلاء . . .

فالقديم سبحانه عال على عرشه ، بذلك على أنه في السماء عال على عرشه قوله (أئتمن من في السماء) . . الخ . قال وحكى أبو بكر بن فورك هذه الطريقة من بعض أصحابنا أنه قال : استوى بمعنى : علا ، يريد معنى قوله تعالى (أئتمن من في السماء) (٤) أي من فوقها على غير معنى الحد عنه ، وأنه ليس ما يحويه طبق ، أو يحيط به قطر . . . الس

-
- (١) الاسنى في شرح أسماء الله الحسنى لوحة رقم (١٠٦) .
 - (٢) مراده أن ظاهر النصوص يفسر ما أريد منها وبين معناها : وليس مراده مجرد اثبات اللفظ وتلاوته من غير فهم لمعناه .
 - (٣) أى طريقة الاثبات مع التنزيه وعدم التكيف والتشبيه .
 - (٤) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ ، وذكره عنه الذهبي في كتاب العلوم ١٦٨ - ١٧٠ بأوسع مما ذكره البيهقي ، وقال أن الطبري قد ذكر ذلك في كتاب مشكل الآيات له في باب قوله (الرحمن على العرش استوى) وذكر رده على البلخي حين قال أن استوى بمعنى استولى وهكذا نقل هذا القول عن الطبري في كتاب مشكل الآيات ابن تيمية في كتابه نقض تأسيس الحنبلية ص ٢٣٥ - ٢٣٧

أن قال : وقد أشار أبو الحسن الى هذه الطريقة حكاية ، فقال : قال بعض أصحابنا انه صفة ذات . . . ثم قال - أى الأشعرى - وجوابي هو الأول ، وهو أن الله مستوى على عرشه وأنه فوق الأشياء بائن منها ، بمعنى أنها لا تحله ولا يحلها ، ولا يمسها ولا يشبهها ^(١) . قلت ولا فرق بين قول الأشعرى هذا الأخير ، وبين قول الطبرى ومن تبعه من النظار في اثبات الاستواء والعلو ، فالجميع على الاثبات ، ووجه الخلاف بينهما . كما فسره البيهقي : أن من قال : 'ستوى بمعنى علا فقد جعله من صفات الذات ، . . . ومن حمل الاستواء من صفات الفعل ، واستدل على ذلك بمجيء (ثم) أداة عطف ، وشم للتأخر ^{والترافعي} ، والتراخي ^{الترافعي} ، إنما يكون في الأفعال ، وسوف أبين في بحث مستقل ان شاء الله تعالى الفرق بين العلو والاستواء ، وبحث آخر أبين فيه هل الاستواء من صفات الذات أو من صفات الفعل ، لكن الذى أحب بيانه هنا أن الاستواء علو خاص ، والعلو عام مطلق فالاستواء على العرش علو خاص ، كان بعد خلق السموات والأرض ، أما مطلق العلو فهذا من لوازم الذات الالهية . وقد قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله أنه يجوز أنه سبحانه كان مستويا عليه قبل خلق السموات والأرض لما كان عرشه على الماء ، ثم لما خلق هذا العالم كان عاليا عليه - أى على العرش - ولم يكن مستويا عليه ، فلما خلق هذا العالم استوى عليه ^(٢) . وفي تضييحه لجواب ابن فورك لمناظرته عند ما الزموه بأنه اذا كان الباري لم يزل عالما حيا سميعا بصيرا فلم أنكر أن يكون لم يزل خالقا ، وجوابه لهم بأن الخالق لم يزل والخلق لم يكن ثم كان ، وقد كان لم يزل قادرا على أن يخلق الخلق . فقال لـه مناظروه : اذا قلتم انه الآن خالق ، فما أنكرتم ان يكون لم يزل خالقا فأجابهم ابن فورك بأن ذلك لا يلزم ، وذلك أنه الآن مستو على العرش ، فلا يجب أن يكون لم يزل مستويا على عرشه فكذلك ما قلناه يناسبه . فان قيل : الاستواء منه فعل ، ويستحيل أن يكون الفعل

(١) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ - ٤١١ .

(٢) شرح حديث النزول ص ١٤٨ .

لم يزل ، قيل : والخلق منه فعل ويستحيل أن يكون الخلق لم يزل .

قال ابن تيمية : فهذا الكلام ليس الا بيان الذين يقولون انه استوى على العرش بعد أن لم يكن ، ويقولون بقدم صفة التكوين والخلق ، وأنه لم يزل خالقا . فالزمهم - أي ابن فورك - انا نقول في الخلق ما نقوله نحن وأنتم في الاستواء . قال ابن تيمية وهذا جواب ضعيف من وجوه : . . .

الوجه الرابع : أن يقال : العرش حادث كان بعد أن لم يكن ، لم يزل مستويا عليه بعد وجوده وأما الخلق فالكلام في نوعه . . . (١)

قلت : فأما قوله رحمه الله - انه يجوز أن يكون قد كان مستويا عليه قبل خلق السموات والأرض لما كان عرشه على الماء . الخ . فهذا لم يرد به نهر ، ولم يؤثر عن أحد من السلف ، وابن تيمية رحمه الله مع حرصه على تتبع أقوال السلف لالزام معارضيه بها . لم ينقل مثل ذلك . وسأله احتمال استوائه على العرش بعد وجوده لا يحيلها العقل وعدم ورود الدليل السمعي بها ، لا يمنع من حصولها ، اذ أن عدم وجود الدليل لا يمنع من وجود المدلول . اكن الذي يجب علينا أن نثبت لله ما أثبت لنفسه وأثبت لرسوله (صلعم) ، وننفي عنه ما نفاه عن نفسه الكريمة ، ونفاه عنه رسوله (صلعم) ونسكت عما سكت عنه . كما قال ابن الماجشور رحمه الله : اعرف - رحمتك الله - فتاك عن تكلف صفة ما لم يصف الرب من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها ، اذا لم تعرف قدر ما وصف فما تكلفك علم ما لم يوصف ؟ هل تستدل بذلك على شيء من طاعته ، أو تزجر به عن شيء من معصيته ، فأما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعمقا وتكلفا فقد (استهوت الشياطين في الأرض حيران) فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه بأن قال : لا بد أن كان له كذا من أن يكون له كذا ، فقص عن البين بالخفي ، فجحد ما سى الرب من نفسه لصمت الرب عما لم يسم منها . . . الخ . (٢)

(١) هكذا بالأصل ولعلها - الذي . . .

(٢) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ١٢ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٩٣ - ٩٥ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٤٣ .

فأما علو الله سبحانه : فهو من صفات المدح له ، لأنه من صفات الكمال . كما مدح نفسه بأنه العظيم والعليم ، والقدير ، والعزیز ، والحليم وأنه الحي القيوم ، ونحو ذلك من معاني أسماءه الحسنى ، فلا يجوز أن يتصف بأضداد هذه . فلا يوصف بخسـد العلو ، وهو سبحانه ليس كمثله شيء ، فيما يوصف به من صفات الكمال لأنه منزّه عن النقائص المضاد لكماله ، ومنزه عن أن يكون له مثل في شيء من صفاته ، ومعاني التنزيه ترجع إلى هذين الأصلين . . وقد دل عليهما سورة الاخلاص .^(١)

أما قوله رحمه الله : في تضعيفه لجواب ابن فورك : فمراده به : بأن مثل ذلك يمكن أن يقال لتضعيف جواب ابن فورك^{الله} أنه رحمه الله يعتقد ذلك ويجزم به . حاشاه أن يعتقد أو يجزم بشيء لم ترد به النصوص ولا دليل عليه فهو أجل من ذلك . اللهم إلا أن يكون مراده رحمه الله بذلك العلو على العرش . فهذا حق لأن العلو صفة ذاتية لله سبحانه لا يتصف بفدّها .

وما قدمته من قول الأشعرى رحمه الله هو أحد الوجهين عنه فيما نقل العلماء عنه ، أما من فهمهم وتفسيرهم لكلامه ، وأما من تصريحه في كتبه التي لم تصل إلينا ، وهذا القول حق ، فقد اثبت الله ما اثبت لنفسه ، ولم يكف الاستواء ، ونفى عنه أن يكون كاستواء المحدثين من الخلق . وهناك قول ثالث له أشار إليه الناقلون لمقالات العلماء - عزوه للأشعرى وقد ما أصحابه : فقد قال البيهقي : فأما الاستواء فالمقدمون من أصحابنا - يعني الأشاعرة - كانوا لا ينسرونه ولا يتكلمون فيه ، كنحو مذهبهم في أمثال ذلك .^(٢)

وقال السلفي في معجم بغداد : سألت أبا عبد الله محمد بن أبي بكر التميمي القيرواني عن أبي كندية المتكلم الأشعرى عن الاستواء فقال : من أصحابنا من قال المراد به العلو ، ومنهم من قال : القصد ، ومنهم من قال الاستيلاء ، ومن أصحابنا المتقدمين

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٩٧ ، ٩٨ .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٧ .

من ذهب الى أنه يحمل على ما ورد به ولا ينسر وهو أحد الوجهين من أبي الحسن (١) .
وقال صاحب شرح المواقف : وذهب الشيخ - يريد أبا الحسن الأشعري -
في أحد قوليه الى أنه أي الاستواء صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة ، وإن لم
نعلمها بعينها (٢) ، وكذلك ذكر صاحب شرح مطالع الأنظار بأن الأشعري أثبت صفة
الاستواء وغيرها من الصفات الخيرية وراء الصفات السبعة أو الثمانية (٣) - للنصوص الواردة
بذكرها (٤) .

فهو بحسب هذه النقول : يثبت صفة الاستواء لله ، لكنه لا يتكلم عن معني
الاستواء ولا تفسيره وهذا تغيب عن توقف عن تدبر معاني الآيات وفهم المراد منها .
وفي ظني أن هذا تفسير من هؤلاء لقول الأشعري ، والآ فهو قد تكلم في كتابه
الابانة عن الاستواء وبين معناه ، ورد على المتأولين .

-
- (١) العلولاعلي الغفار للذهبي ص ١٩٠ .
(٢) شرح المواقف ج ٨ ص ١١٠ وانظر المسابرة ص ٣٥ .
(٣) الصفات السبع هي : الحياة والعلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام ،
والصفات الثمانية هي هذه السبع مضاف اليها - البقاء - .
(٤) شرح مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار ص ١٨٤ ط ١ سنة ١٣٢٣ هـ . القاهرة

المبحث الخامس :

(في القول بأن استواء الله على العرش هو بذاته)

ومن أهل السنة الحثيثين للاستواء من صرح بأن الله استوى على العرش بذاته

وأن الاستواء حقيقة لا مجازا .

فقد قال الامام أبو بكر بن محمد بن الحسن الحضرمي القيسرواني صاحب

رسالة (الايماء الى مسألة الاستواء) لما ذكر اختلاف المتأخرين في الاستواء . وذكر فيها

أقوالا متعددة فساق فيها قول الطبري أبي جعفر محمد بن جرير صاحب التفسير ، وأبي

محمد بن أبي زهد ، والقاضي عبد الوهاب وجماعة من شيوخ الفقه والحديث - ان الله

سبحانه مستوى على العرش بذاته - قال هو ظاهر بعض كتب القاضي أبي بكر ، وأبي الحسن

- يعني الأشعري - وقال القرطبي بعد أن حكى كلام الحضرمي وهو ظاهر كتاب - القاضي

عبد الوهاب عن القاضي أبي بكر وأبي الحسن الأشعري ، وحكاها القاضي عبد الوهاب عن

القاضي أبي بكر نصا . قال : وهذا قول القاضي أبي بكر في تهديد الأوائل له ، وقاله

الأستاذ ابن فورق في شرح أوائل الأدلة له ، وهو قول أبي عمر بن عبد البر ، والطنليكي ،

وغيرهما من الأندلسيين ، وقول الخطابي في شعار الدين ^(١) ، قلت وقد نرى شيخ الاسلام

ابن تيمية على أن الأشعري ، وقد ما أصحابه يقولون كونه في السماء صفة خبرية ، ويطلقون

القول بأنه بذاته فوق العرش وذلك صفة ذاتية عند هم ^(٢) .

(١) نقى تأسيس الجبهة ص ٣٣٣ ، وكتاب العلل للعلي الغفاري ص ١٩٠ ، ومختصر

الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٣٤ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٢٥ .

(٢) مجموعة تفسيرات ابن تيمية ص ٨ ، ومجموع الفتاوى ج ١٦ ص ٩١ .

لكن الأشعري فيما نقله عنه الميهقي في الأسماء والصفات ينكر أن يكون الاستواء

من صفات الذات بل هو من صفات الفعل وإن كان قد ذكر حكاية عن بعض

أصحابه ، لكنه لم يأخذ بها ، وقال : ان الاستواء من صفات الفعل .

قال الامام ابو محمد بن أبي زيد في أول رسالته : والله تعالى فوق عرشه
المجيد بذاته وأنه في كل مكان معلّمه ^(١) . وذكر مثل ذلك في كتاب النوادر له ، وكتاب
المفرد في السنة والآداب ^(٢) .

وقال الطلمنكي في كتاب الوصول الى معرفة الأصول له : أجمع المسلمون من
أهل السنة على أن معنى قوله : (وهو معكم أينما كنتم) ^(٣) ونحو ذلك من القرآن أنه علمه
وأن الله تعالى فوق السموات بذاته مستوعب عرشه كيف يشاء ، قال : وقال أهل السنة
في قوله : (الرحمن على العرش استوى) ^(٤) أن الاستواء من الله على عرشه المجيد على
الحقيقة لا على المحاز ^(٥) .

قال الذهبي : عند حكايته لقول ابن أبي زيد : وقد قال مثل هذه العبارة :
عشان بن سعيد الدارمي .

وقال ابن تيمية والذهبي ^(٦) : وكذلك ذكر مثل هذا محمد بن عشان بن أبي
شيه حافظ الكوفة في طبقه البخاري ونحوه ذكر ذلك عن أهل السنة والجماعة ، وكذلك
ذكره يحيى بن عمار السجستاني الامام في رسالته في السنة التي كتبها الى ملك بلاده ونص
عبارته عند الذهبي نقلا عن رسالته المذكورة لا نقول كما قالت الجهمية انه تعالى مداخل
للأمكنة وسازج بكل شيء ولا نعلم أين هو ؟ بل نقول : هو بذاته على العرش وعلمه محيط
بكل شيء ^(٧) . وكذلك ذكر الحافظ ابو نصر الوائلي السجزي في كتاب الابانة له وجعل ذلك

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | رسالة ابن أبي زيد المطبوعة مع الفواكه الدواني ج ١ ص ٥٥ ونقلها عن ابن القيم في اجتماع الحيوش ص ٨٨ والذهبي في العلوص ١٧١ . |
| (٢) | اجتماع الحيوش الاسلامية ص ٨٨ ، ٨٩ ومختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٣٤ . |
| (٣) | سورة الحديد آية ٤ . |
| (٤) | سورة طه آية ٥ . |
| (٥) | مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٨٩ ، وشرح حديث النزول له ص ١٢٤ ، ١٤٥ . |
| | كتاب العلو المعلي الغفار للذهبي ص ١٧٨ ، ١٧٩ واجتماع الحيوش الاسلامية ص ٨٢ . |
| (٦) | مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٨٩ - ١٩٠ ، والعلو الذهبي ص ١٧١ ، ١٧٢ . |
| (٧) | العلو الذهبي ص ١٧٧ ، ١٧٨ . |

قول أهل السنة حيث قال : أئمتنا كسفيان الثوري ، ومالك ، وابن عيينه ، وحماد بن سلمة وحماد بن زيد ، وابن المبارك ، والفخيل بن عياض ، وأحمد ، وإسحاق : متفقون على أن الله سبحانه بذاته فوق العرش وعلمه بكل مكان .^(١)

قال الذهبي وهذا الذي نقله عنهم مشهور محفوظ سوى كلمة بذاته ، فانهم زيادة من عنده نسبها اليهم ليفرق بين العرش وبين ما عداه من الأمكنة^(٢) . وقال أيضا فسي تعقبه على عبارة يحيى بن عمار السجستاني انها زيادة ، ولها محل حسن ، لكن لا حاجة اليه^(٣) .

وكذلك أطلق عبارة بأن الله فوق العرش بذاته ، شيخ الاسلام أبي اسماعيل الأنصاري فانه قال : وفي أخبار شتى أن الله في السماء السابعة على العرش بنفسه^(٤) ، وكذا قال : أبو الحسن الكرخي الشافعي في قصيدته :

عقائد هم أن الاله بذاته على عرشه مع علمه بالغوايب^(٥)

قال الذهبي : وعلى هذه القصيدة مكتوب بخط العلامة تقي الدين بن الملاح : هذه عقيدة أهل السنة وأصحاب الحديث^(٦) .

وكذا أطلق هذه اللفظة أحمد بن ثابت الطرقي الحافظ ، والشيخ عبد القادر الجيلي ، والغفقي عبد العزيز القحيطي ، وطائفة^(٧) .

قال الذهبي : وكذا أطلقها ابن عبد البر ، كما سيأتي .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٩٠ ، والعلو للذهبي ص ١٨٠ .

(٢) العلو للذهبي ص ١٨٠ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٧٨ .

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٩٠ ، العلو للذهبي ص ١٧٢ ومنه نقلت العبارة .

(٥) العلو للذهبي ص ١٧٢ .

(٦) العلو للذهبي ص ١٧٢ .

(٧) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٩٠ ، والعلو للذهبي ص ١٧٢ .

قلت ونص عبارته : في شرح حديث النزول : هذا حديث صحيح لم يختلف أهل الحديث في صحته ، وفيه دليل أن الله تعالى في السماء على العرش فوق سبع سموات كما قالت الجماعة ، وهو من حجتهم على المعتزلة، وقال : أهل السنة مجمعون على الاقـرار بالصفات الواردة في الكتاب والسنة ، وحملها على الحقيقة لا على المجاز ، إلا أنهم لم يـكـيفوا شيئاً من ذلك^(١) ، ولا يحدون فيه صفة محصورة . وليس في عبارته تصريح بكلمة (بذاته) . قلت وقد صرح بأن الاستواء بالذات : من أئمة الشافعية أبو عمر وعثمان بن أبي الحسن بن الحسين السهروردي ، حيث قال : ومن صفاته تبارك وتعالى : فوقيته واستواؤه على عرشه بذاته كما وصف نفسه في كتابه وعلى لسان رسوله (صلعم) بلا كيف^(٢) . وسعد بن علي الزنجاني حيث قال : وهو فوق عرشه بوجود ذاته . هذا لفظكما ذكره ابن القيم^(٣) . وقال في شرح قصيدته التي أولها :

تسلك بحبل الله واتباع الأثر ودع عنك رأياً لا يلائم خـبر

... . وليس معنى الاستواء أيضاً أنه ماس العرش ، أو اعتد عليه ، أو طابقه

فإن كل ذلك متبع في وصفه حل ذكره ، ولكنه مستو بذاته على عرشه بلا كيف كما أخبر عن نفسه^(٤) .

وقد ذكر شيخ الاسلام أنه قد ذكر مثل ذلك من لا يحصى عدده إلا الله من

أئمة الاسلام وشيوخه^(٥) .

وقال أبو بكر محمد بن موهب المالكي في شرح رسالة ابن أبي زيد : أما قوله

انه فوق عرشه المحيد بذاته ، فإن معنى فوق وعلى عند جميع العرب واحد ، وفي كتاب

الله تعالى وسنة رسوله (صلعم) تمديق ذلك ثم ذكر النصوص من الكتاب والسنة ، واحتج

(١) العلوص ١٨١ ، ١٨٢ ، اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٢٥ ، ١٢٦ وجموع فتاوى

ابن تيمية ج ٥ ص ١٩٨ .

(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١١٩ ، ١٢٠ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٣٠ .

(٤) المصدر نفسه ص ١٣٠ .

(٥) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٩٠ .

بحديث الجارية وقول النبي (صلعم) لها (أين الله) ؟ وقولها في السماء وحكمته
بإيمانها . وحديث المعراج الى سدره المنتهى الى أن قال : وقد تأتي (في) فسي
لغة العرب بمعنى فوق . كقوله (فامشوا في مناكبها) و (ألقم من في السماء) قال
أهل التأويل العالمون بلغة العرب : يريد فوقها ، وهو قول مالك ما فهمه عن أدرك من
التابعين ، ما فهموه عن الصحابة ، ما فهموه عن النبي (صلعم) أن الله في السماء
يعني فوقها وعليها . لذلك قال الشيخ أبو محمد : انه فوق عرشه ، ثم بين أن عاوه فوق عرشه
انما هو بذاته لأنه بائن عن جميع خلقه بلا كيف ، وهو في كل مكان بعلمه لا بذاته ، ان لا
تحويه الأماكن لأنه أعظم منها ، وقد كان ولا مكان ، ولم يحل بصفاته ما كان ان لا تجرى
عليه الأحوال ، لكن علوه في استواء على عرشه هو عندنا بخلاف ما كان قبل أن يستوى على
العرش ، لأنه قال . (ثم استوى على العرش) و (ثم) أهدا لا تكون الا لاستئناف فعل
بميربته وبين ما قبله فسحة . . . الى أن قال : وكذلك بين أنها على الحقيقة بقوله
عز وجل (ومن أصدق من الله قيلا) فلما رأى المنصفون افراد ذكره بالاستواء ، على عرشه
بعد خالق سموات وأرضه ، وتخصيصه بصفة الاستواء علموا أن الاستواء هنا غير الاستواء
ونحوه ، فأتروا بوجه بالاستواء على عرشه ، وأنه على الحقيقة لا على المجاز ، لأنه الصادق
في قوله ، ووقفوا عن تكليف ذلك وتمثيله ، ان ليس كمثله شيء . (١)

وقد ذكر أبو بكر بن محمد بن الحسن الحضرمي - المرادى - أن هؤلاء الذين
قالوا : بأنه سبحانه استوى على العرش بذاته ، قد اطلقوا في بعض الأماكن أنه فوق عرشه .
ثم قال : وهذا هو الصحيح الذي أقول به من غير تحديد ، ولا تمكن في مكان ، ولا كون
فيه ، ولا ماسة . (٢)

(١) العلو المذهبي ص ١٩٢ ، ومختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٣٤ ، ١٣٥ ،

واجتماع الحيوث الاسلامية ص ١٢٤ ، ١٢٥ .

(٢) العلو المذهبي ص ١٩٠ .

وقال القرطبي بعد أن ذكر في الاستواء أربعة عشر قولاً : وأظهر الأقوال :
: ما تظاهرت عليه الآي والأخبار ، والفضلاء الأخبار ، أن الله سبحانه على عرشه ، كما
أخبر في كتابه وعلى لسان نبيّه بلا كيف ، بائن من جميع خلقه ، هذا مذهب السلف الصالح
فيما نقل عنهم الثقات (١) .

وقال الذهبي تعليقاً على قول الحضرمي السابق : سلب هذه الأشياء وإثباتها
مداره على النقل ، فلو ورد شيء بذلك ناقنا به ، والأل فالسكوت عنه والكف أشبه بشاغل
السلف ، إذ التعرض لذلك نوع من الكيف ، وهو مجهول ، وكذلك نعوذ بالله أن نشأت
استواءه بمساحة أو تكن بلا توقف ولا أثر ، بل تعلم من حيث الجطة أنه فوق عرشه كما
ورد النص (٢) .

يقال شيخ الإسلام ابن تيمية : القول الشامل في جميع هذا الباب — باب
الأسماء والصفات — أن يوصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصفه به رسوله (صلعم) وبما
وصفه به السابقون ، الأولون لا يتجاوز القرآن والحديث ، كما قال الإمام أحمد رضي الله
عنه ، لا يوصف الله إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله (صلعم) لا يتجاوز القرآن
والحديث . . وهذا مذهب السلف من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل
وهو سبحانه ليس كمثله شيء لا في نفسه المقدسة المذكورة بأسمائه وصفاته ، ولا في أفعاله
فكما نتيقن أن الله سبحانه له ذات حقيقة ، وله أفعال حقيقة فكذا له صفات حقيقة ، وهو
ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، فيجب إثبات صفاته سبحانه على
الوجه الذي يستحقه ، وكما يليق بجلاله .

وقال أيضاً : والقول الفاصل : هو ما عليه الأمة الوسط من أن الله مستوعب
عرشه استواءً يليق بجلاله ، ويختص به ، فكما أنه موصوف بأنه بكل شيء عليم ، وعلى كل شيء
قدير وأنه سميع بصير ، ونحو ذلك ، ولا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الاعراض التي

(١) نقض تأسيس الجبهة ٢ ص ٣٣٣ ، أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات

ص ١٨٢ ، ١٨٣ .

(٢) العلو الذهبي ص ١٩٠ .

لعلم المخلوقين وقدرتهم ، فكذلك هو سبحانه فوق العرش ، ولا يثبت لفوقيته خصائص المخلوق على المخلوق ولوازمها ، وليس في العقل الصريح ، ولا في شيء من النقل الصحيح ما يوجب مخالفة الطريق السلفية أصلاً . . . الخ^(١) . وتكلم عن كون استوائه سبحانه على العرش حقيقة فقال : والله تعالى استواء على عرشه حقيقة ، وللمعبد استواء على الفلك حقيقة وليس استواء الخالق كاستواء المخلوقين ، فان الله لا يفتقر الى شيء ولا يحتاج الى شيء ، بل هو الغني عن كل شيء ، والله تعالى يحمل العرش وحملته بقدرته ، ويمسك السموات والأرض أن تزولا فمن ظن أن قول الأئمة : ان الله مستوعب على عرشه حقيقة يقتضي أن يكون استوائه مثل استواء العبد على الفلك والأنعام ، لزم أن يكون قولهم : ان لله علم حقيقة ، وسمع حقيقة ، وبصر حقيقة . . . يقتضي أن يكون علمه وسمعه وبصره : مثل علم المخلوقين وسمعهم وبصرهم

والحقيقة هي اللفظ المستعمل فيما وضع له ، وقد مراد بها المعنى الموضوع للفظ الذي يستعمل اللفظ فيه . . . وهذه الأسماء والصفات لم توضع لخصائص المخلوقين عند الإطلاق ، ولا عند الإضافة الى الله تعالى ، ولكن عند الإضافة اليهم ، فمن ظن أن الحقيقة انما تتناول صفة العبد المخلوقة المحدثة دون صفة الخالق ، كان في غاية الجهل فان صفة الله أكمل وأتم ، فلا نسبة بين صفة العبد وصفة الرب ، كما لا نسبة بين ذاته وذاته . . . لكن الجاهل قد يفضل بقول المتكلمين : ان العرب انما وضعوا لفظ الاستواء ، لاستواء الانسان على المنزل أو الفلك ، أو استواء السفينة على الجودي ، ونحو ذلك من استواء بعض المخلوقات ، وهؤلاء الجاهل يمثلون في ابتدائهم صفات الخالق بصفات المخلوق ، ثم ينفون ذلك ويمطاونه ، فلا يفهمون من ذلك الا ما يختص بالمخلوق ، وينفون مضمون ذلك ، ويكونون قد جحدوا ما يستحقه الرب من خصائصه وصفاته ، وألحدوا في أسماء

الاء وآياته ، وخرجوا عن القياس العقلي والنص الشرعي ، فلا يبقى بأيديهم الا معقول صريح ، ولا منقول صحيح والعرب انما وضعت للانسان ما أغاثته إليه ، وللعرب ما يضاف إليه ، لا يدخل في ذلك شيء من خصائص المخلوقين ، فمن ظن أن هذا الاستواء اذا كان حقيقة يتناول شيئا من صفات المخلوقين ، مع كون النص قد خصه بالله سبحانه كان جاهلا بدلالات اللغات ، ومعرفة الحقيقة والمجاز . . . (١)

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٩٤ - ٢٠٩ ملخصا مع بعض التصرف .

المبحث السادس :

(الأسباب التي جعلت هؤلاء السلفيين ينطقون بهذه العبارة)

أشار المحققون الى أن هناك سببان رئيسيان في نطق السلف بهذه العبارة

زائدة عما جاءت به النصوص والسببان هما :

الأول : انه لما قالت الجهمية ان الاستواء مجاز ، صرح أهل السنة بأنه مستو بذاته

على عرشه ، وأكثر من صرح بذلك أئمة المالكية^(١) لتأكيد أن الاستواء حقيقة .

الثاني : انه انما أراد من صرح بذلك الرد على الجهمية ، والتفرقة بين كونه تعالى

معنا ، وبين كونه فوق العرش ، فهو كما قال ، ومعنا بالعلم وأنه على العرش

كما أعلننا حيث يقول : (الرحمن على العرش استوى)^(٢) .

هذان هما السببان اللذان ذكرهما المحققون ، وسببهما لجأ بعض السلف

الى اطلاق مثل هذه العبارة . والذي حطهم على هذا اثبات الاستواء حقيقة . قلست :

وهذا كتصريح بعضهم بلفظ الحركة ، كالنزول والمجيء والاشيان والاستواء فان هذه أنواع

للفعل اللازم القائم به ، كما أن الخلق والرزق والامانة والاحياء . . . أنواع للفعل المتعدي

وهو سبحانه موهوب بالنعيم ، وقد جمعها في قوله : (خلق السموات والأرض في ستة أيام

ثم استوى على العرش) والحركة حنس لأنواع المجيء والاشيان والنزول . . . ونحوها .

واثبات النوع مع نفي جنسه جمع بين النقيضين ، قالوا : وليس في القول بلام النزول والمجيء

والاشيان والاستواء محذور البتة ، ولا يستلزم ذلك نقضا ولا سلب كمال . . . وقال : أصحاب

هذا القول : ان هذا هو مذهب أئمة السنة والحدِيث من المتقدمين والمتأخرين ، وذكر

حرب الكرمانى أنه قول من لقى من أئمة السنة كأحمد بن حنبل ، وإسحاق بن راهويه ،

وعبد الله بن الزبير الحيدى ، وسعيد بن منصور^(٣) . وقال عثمان بن سعيد الدارمي وغيره

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٣٤ .

(٢) العلول للذهبي ص ١٧٢ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ٧ .

ان الحركة من لوازم الحياة ، فكل حي متحرك لا محالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالة^(١)
وجعلوا نفى هذا من أثوال الجهمية نفاة الصفات ، الذين اتفق السلف والأئمة على
تفليلهم وتبديعهم .

قال ابن تيمية : وطائفة أخرى من السلفية : كنعم بن حماد الخزاعي والمخاري
صاحب الصحيح وأبي بكر بن خزيمة ، وغيرهم كأبي عمر بن عبد البر وأمثاله يثبتون المعنى
الذى يثبتونه^٢ ويسمون ذلك فعلا ونحوه ، ومن هؤلاء^٣ من يمتنع عن إطلاق لفظ الحركة
لكونه غير مأثور ، وأصحاب أحمد بن حنبل منهم من يوافق هؤلاء^٤ كأبي بكر عبد العزيز وأبي
عبد الله بن بطة وأمثالهما ، ومنهم من يوافق الأولين كأبي عبد الله بن حامد وأمثاله ،
ومنهم طائفة ثالثة : كالتميميين وابن الزرقاني وغيرهم يوافقون النفاة من أصحاب ابن كلاب
وأمثالهم^(٢) .

قلت : الأولى بالصواب هو قول من وقف مع النصوص نفيا وإثباتا ، والسكوت
عما وراء ذلك ، خاصة إذا كانت الألفاظ التي سكوت عنها النص مجملة محتمة لمعنيين صحيح
وفاسد . كلفظ الحركة والانتقال والجسم والحيز والجهة والأعراض والحوادث والعلة والتغير
والتركيب ونحو ذلك من الألفاظ التي تحتها حق وباطل . فان الله سبحانه لم يثبت لنفسه
هذه السميات ، ولم ينفيها عنه ، فمن أثبتها مطلقا فقد أخطأ ، ومن نفاها مطلقا فقد أخطأ^٥
فان معانيها منقسمة الى ما يمتنع إثباته لله ، وما يجب إثباته له .
وسوف أخبر هذا الألفاظ المجملة بمبحث خاص بمشيئة الله تعالى . .

(١) الرد على المريسي العنيد للدارمي ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٣٢٩ .

(٢) درر تعاريف المعتزل والنقل ج ٢ ص ٨ .

٢١٢/٢
شكر

(الباب الثالث)

المشتون للاستواء والعلو والفوقية

الفصل الأول :

مكتبة الدراسات العليا

١ - السلف

أثبت السلف ، ومن سار على نهجهم استواء الله على عرشه كما أخبر بمعنى طوره عليه ، على الكيفية التي يعلمها هو سبحانه ، اثبات تنزيهه ، كما يليق بجلاله تعالى فلم يشبهوه بصفات مخلوقاته ، ولم يعطلوه عما وصف به نفسه ووصفه به رسوله في هذا المقام ولهم على ذلك أدلة يمكن ايجازها واجمالها فيما يلي :

- ١ - الأدلة النقلية من الكتاب والسنة .
 - ٢ - اتفاق الديانات السامية كلها على أن الله في السماء .
 - ٣ - الاجماع :
 - أ) اجماع السلف من الصحابة والتابعين على ذلك قبل بزوغ الفتن .
 - ب) اجماع من يعتد باجماعهم من الأئمة بعد بزوغ الفتن كالأئمة الأربعة وغيرهم .
 - ٤ - الفطرة السليمة التي فطر الله عليها سائر خلقه .
 - ٥ - لغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم .
 - ٦ - دلالة العقل على أن الله سائر لمخلوقاته عال عليها .
- هذه جناس أدلة السلف في اثبات علو الله سبحانه واستوائه على عرشه وهذه هي الأدلة النقلية أولاً اجمالاً ، ثم نبسط آحادها ، فمن حيث الاجمال تنحصر في :
- أولاً : اخبار الله عن نفسه بأنه استوى على عرشه في سبعة مواضع من القرآن الكريم .

- ثانيا : التصريح بالعلو المطلق الدال على جميع مراتب العلويات وقدرها وشرفها .
- ثالثا : التصريح بالفوقية مقرونة بأداة (من) المعينة للفوقية بالذات تارة ، أو مجردة عنها تارة أخرى .
- رابعا : التصريح بالصعود ، والمروج اليه .
- خامسا : التصريح برفع بعض المخلوقات اليه .
- سادسا : (أ) التصريح بتنزيل الكتاب منه سبحانه وتعالى .
- (ب) اخباره سبحانه وتعالى بمجيئه وإثبات يوم القيامة .
- (ج) اخبار الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن الله بأنه ينزل كل ليلة الى سما الدنيا .
- سابعا : التصريح باختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده ، وأن بعضها أقرب اليه من بعض .
- ثامنا : تصريحه تعالى بأنه في السما .
- تاسعا : (أ) ان الرسول (صلى الله عليه وسلم) سأل ، وسئل عن الله بلفظ (الأين) أي من الله ؟
- (ب) شهادته (صلى الله عليه وسلم) لمن قال ان ربه في السما بالايمان .
- (ج) رفع الأيدي والرؤوس اليه سبحانه والاشارة اليه سبحانه الى العلو .
- عاشرا : اخباره سبحانه عن فرعون بأنه رام الصعود الى السما ليطلع الى اله موسى ، فيكذبه فيما أخبره به موسى من أن الله في السما .
- الحادي عشر : عروجه (صلى الله عليه وسلم) الى حيث شاء الله فوق السما السابعة حتى كان مكان يسمع منه صريف الأقلام ، واخباره (صلى الله عليه وسلم) عن تسرده بين موسى عليه السلام ، وبين الله رجاء تخفيف العلة .
- الثاني عشر : اخباره سبحانه عن نفسه ، واخبار رسوله عنه أن المؤمنين يرونه يوم القيامة

وأن الرؤية تكون من فوقهم^(١).

هذا هو مجمل الأدلة النقلية من الكتاب والسنة وقد آن لي أن أبسط آحادها

محاولا الاختصار فأقول :

المبحث الأول في الأدلة النقلية

الدليل الأول :

يشهد أهل السنة والجماعة أن الله سبحانه وتعالى فوق سمواته على عرشه

بائن من خلقه كما نطق بذلك كتابه وسنة نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد ذكرت النصوص

التي ورد فيها ذكر الاستواء على العرش من الكتاب والسنة ، وتفسير السلف لمعنى

الاستواء في بحث مستقل وذلك في ^{الباب الثاني} الفصل الأول . تحت عنوان ما جاء في القرآن والسنة

من ذكر استواء الله على العرش ، وتفسير السلف لمعناه . فأثرت عدم إعادتها هنا ، وحيث

هناك أيضا : أن السلف آمنوا بخبر الله سبحانه الذي أخبر فيه بأنه استوى على العرش فلم

يبدلوا كلام الله ، ولم يقولوا قولا غير الذي قيل لهم ، فأثبتوا ما أثبت الله لنفسه ، وآمنوا

وصدقوا الرب في خبره بأنه استوى على العرش ، وأمروا الخبر على ظاهره وقالوا : إن علم

كيفية ذلك موكل إلى الله سبحانه وتعالى^(٢) ، مع الاعتقاد بأن الله تعالى قدس اسمه : لا مثل له

ولكن الإيمان بما ثبت من نعمته ، كإيمان بذاته القدسة عن الاشياء ، من غير أن نتعقل الماهية

فكذلك القول في صفاته نؤمن بها ، ونعقل وجودها ، ونعلمها في الجملة من غير أن

نتعقلها ، أو نشبهها ، أو نكيفها ، أو نمثلها بحفات خلقه ، بل الاستواء كما قال مالك

(١) انظر في مجمل هذه الأدلة : اعلام الموقعين عن رب العالمين لابن القيم ج٢

ص ٣٠٠ - ٣٠٣

شرح القصيدة النونية للدكتور محمد خليل هراس ج ١ ص ١٧٩ - ٢٨٢ .

شرح الطحاوية ج ١ العقيدة السلفية ص ٣١٩ - ٣٢٢ .

(٢) كتاب التوحيد لابن خزيمة مراجعة وتعليق د . محمد خليل هراس نشر مكتبة

الكليات الأزهرية سنة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٨ م ص ١٠١ وعقيدة السلف للمصطفى

طبع الدار السلفية - الكويت ط الأولى ص ١٧ - ١٨ .

وجماعة معلوم والكيف مجهول^(١) . وحقيقة معنى الاستواء هي العلو والارتفاع كما فسره السلف وكما هو معناه في لغة العرب التي نزل القرآن بها ، وليس فيما وصف الله به نفسه — ولا رسوله تشبيه ، فمن أثبت لله تعالى ما وردت به الآيات الصريحة ، والأخبار الصحيحة على الوجه الذي يليق بجلال الله ، ونفى عن الله تعالى النقائص ، فقد سلك سبيل الهدى^(٢) .

والأمر كما قال الأئمة رحمهم الله تعالى : وهو إمرار النصوص كما جاءت من غير تكيف ، ولا تشبيه ولا تعطيل ، والظاهر المتبادر إلى أذهان المشبهة منفي عن الله تعالى ، فإن الله لا يشبهه شيء من خلقه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ، ومن شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن جحد ما وصف الله به نفسه كفر .

والإضافة التي يمكن أن تزداد هنا هي : أن لفظ الاستواء قد اطراد في كل تلك النصوص بدون لام أعنى — استولى — ما يدل على أنه أريد بالاستواء حقيقة معناه ، الذي هو علوه سبحانه وتعالى على عرشه الذي هو أعلى المخلوقات ، صاحبا في الغالب لأداة (ثم) الدالة على الترتيب والمهلة ، ولو أريد بالاستواء غير معناه الحقيقي كاستولى مثلا لوجب أن يذكر هذا اللفظ ولو في موضع واحد ، كي يحمل لفظ الاستواء في بقية المواضع عليه ، هذا على فرض أن استوى يصح بمعنى استولى في اللغة ، فكيف وهو لا يصح خاصة فيما يتعلق بالباري سبحانه لأنه لا مغالب له سبحانه ، لأن الكلام البليغ يقتضي أن يؤتى في أحد المواضع بلفظ يعين المراد نعا ، فإذا جاءت بعد ذلك الفاظ مجتمة حملت عليه ، ولذلك نقل أبو اسماعيل الهروي في كتاب الفاروق بسنده : إلى داود بن علي بن خلسف قال : كنا عند ابن الأعرابي ، فقال له رجل (الرحمن على العرش استوى) فقال هو على العرش كما أخبر ، قال الرجل : يا أبا عبد الله : إنما معناه : استولى ، فقال : اسكت

(١) عقيدة السلف للمصنفين ص ١٧ — ١٨ ، والعلو للعلي الغفار للذهبي بتقديم ومراجعة عبد الرحمن عثمان — نشر السلفية بالمدينة المنورة ط ٢ سنة ١٣٨٨ /

١٩٦٨ م ص ١٦ .

(٢) تفسير القرآن العظيم لابن كثير ج ٢ ص ٢٢٠ ، ٤٩٩ ، ج ٣ ص ١٤١ .

لا يقال : استولى على الشيء حتى يكون له مفاد ، وقد أراد أحمد بن أبي دؤاد من ابن الأعرابي أن يجد له في لغة العرب (الرحمن على العرش استوى) بمعنى استولى ، فقال له ابن الأعرابي : والله ما أصبت هذا (١) .

ويمكنني أن أوجز نتائج هذا الدليل فيما يلي :

أولاً : ان آيات الاستواء على العرش ، نص قاطع في علو الرب سبحانه وتعالى على عرشه ، لأنه لو أريد بها غير هذا المعنى ، لقيد ولو في آية واحدة ، ليحمل المعنى في بقية الآيات عليه .

ثانياً : ان الاستواء صفة فعل . لكن هل كان الاستواء بعد وجوده مباشرة ، كما هو منطبق بعض الآثار المرفوعة والموقوفة على بعض السلف ؟ أم أن الاستواء كان بعد أن خلق السموات والأرض ، كما هو صريح قوله تعالى (ان ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) ؟ .
الواقع أن هناك قولين :

الأول : جاء في حديث أبي رزين العقيلي عند البيهقي أنه قال : قلت يا رسول الله أين كان ربنا تبارك وتعالى ، قبل أن يخلق السموات ، والأرض ؟ قال (صلعم) : كان في ماء ما فوقه هوا ، وما تحته هوا ، ثم خلق العرش ثم استوى عليه ، تبارك وتعالى (٢) ، وفي رواية أخرى من رواية اسحاق بن راهويه عن عبد الصمد ابن عبد الوارث عن حماد ، وعنده : ثم كان العرش فارفع على عرشه (٣) .

وجاء عن ابن عباس رضي الله عنه عند ابن أبي حاتم : أنه قال : ان الله خلق العرش فاستوى عليه ثم خلق القلم فأمره لمجرى يادنه . . . فجسرى

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري لابن حجر ج ١٣ ص ٤٠٥ وما بعدها .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٧ ، والعلو للذهبي ص ١٩ ، وقال : رواه الترمذي وابن ماجه ، وأسناده حسن .

(٣) العلو للذهبي ص ١٩ .

القلم بما هو كائن الى يوم القيامة ، فأثبت الله في الكتاب المكنون عنده تحت
العرش . (١)

فهذان النعمان يفيدان بأن الاستواء كان بعد وجود العرش ^{جسدياً} وعلى
ذلك يكون الاستواء قد كان مرتين الأولى بعد خلقه تعالى للعرش مباشرة ،
والثانية : بعد خلق السموات والأرض وما فيهما وما بينهما .

ولذلك قال شيخ الاسلام ابن تيمية : ان العرش حادث بعد أن لم
يكن ، ولم يزل مستوياً عليه بعد وجوده . (٢)

القول الثاني : ان الاستواء المختص بالعرش ، صفة فعل ، كانت بعد خلق السموات
والأرض . وعلى هذا تدل النصوص المتواترة من القرآن الكريم ، على أنه يمكن
أن يقال : ان الله سبحانه وتعالى لم يذكر إلا الاستواء الذي كان بعد خلق
السموات والأرض ، ولم يتعرض لما كان من استوائه على العرش قبل ذلك ، اذ
أن عدم ذكره لا يترتب عليه ضرر أو نقص في أصول الدين ، وانما ذكر ما كان
من استوائه تعالى على العرش ، بعد ايجاده لهذا العالم المشهود ، ولذلك
قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى : اجابة على ما قيل : من أنه
اذا كان الآن مستوياً على العرش ، بعد أن خلق السموات والأرض في ستة
أيام ، فقبل ذلك لم يكن على العرش ؟ قيل : الاستواء طو خاص فكل مستو
على شيء عال ، وليس كل عال على شيء مستو عليه

والذي أخبر الله أنه كان بعد خلق السموات والأرض ، الاستواء لا مطلق
العلو . مع أنه يجوز انه اذا كان مستوياً عليه ، قبل خلق السموات والأرض ، لما
كان عرشه على الماء ، ثم لما خلق هذا العالم ، كان عالياً عليه ، ولم يكسب
مستوياً عليه ، فلما خلق هذا العالم استوى عليه ، فالأصل أن طوله على المخلوقات

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٩٥ ، ومجموعة تفسير ابن تيمية ص ١٢ .

(٢) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ١٢ .

وصف لازم له ، كما أن عظمت وكبرياؤه كذلك ، فأما الاستواء ، فهو فعل بفعله سبحانه وتعالى بمشيبته وقدرته ، ولهذا قال فيه : (ثم استوى) ولذلك ؛ كان الاستواء من الصفات السمعية المعلومة بالخبر^(١) . مع أن النفس تطمئن إلى القول الثاني لكونه الذي تؤيده الأدلة المتواترة ، البعيدة عن الشك والجدل .

وعلى كل فالاستواء صفة فعل كانت بعد خلق العرش ، سواء قيل : أنه استوى عليه بعد وجوده مباشرة ، ثم استوى عليه مرة أخرى بعد خلقي السموات والأرض ، يدل على ذلك كلمة (ثم) الدالة على المهلة والتراخي وكونه قبل ، وبعد خلق السموات والأرض ، أو بعد خلق السموات والأرض فقط لا يتنافى وعلوه سبحانه وتعالى ، فإن الاستواء أخر من العلو ، والله سبحانه وتعالى غني عن العرش ، ومن كل شيء ، بل هو سبحانه بقدرتسه يحمل العرش ، وحلة العرش .

ثالثا : أن السلف عندما يثبتون لله تعالى الاستواء على عرشه ، كما هو صريح نصوص الكتاب والسنة ، فإنما يثبتون ذلك على الوجه اللائق بجلال الله وعظمته ، دون أن يمثلوا أو يشبهوا ، أو يكيفوا ، معتقدين بأن الله ليس كمثله شيء ، فيما وصف به نفسه ، ووصفه به رسوله (صلعم) .

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٤٣ ، ١٤٤ .

الدليل الثاني من الأدلة النقلية :

التصريح بالعلو لله تعالى في عدة مواضع من كتابه الكريم . الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وسوف أعرض هذا الدليل من الناحية اللغوية أولاً .
لأبين مدلوله اللغوي ، ثم أذكر وجهة نظر السلف رضي الله عنهم في الاحتجاج به وموضع الاستشهاد ووجه الدلالة حتى تبين قوته كدليل قوى يبين علو الله المطلق من كل وجهه فأقول :

العلو في اللغة :

العلو في اللغة ضد السفل ، وهو مصدر علا معلوً علواً^(١) . وعلو كل شيء . وعلوه ، وعلوه أرفعه ، يتعدى اليه بحرف وبدون حرف ، وعلا الشيء علواً فهو علوي ، وعلوي ، وتعلّى . وفي حديث ابن عباس : " فإذا هو يتعلّى على^(٢) . أى يترفع عليّ . يقال : علا فلان الجبل إذا رقبه ، يعلّوه علواً . وعلا في المكان وعلى الدابة وكل شيء علاه علواً . قلت ومنه الحديث : " فعلا به إلى الحبار^(٣) " في قصة ترويه صلى الله عليه وسلم بين موسى وربه رجاء تخفيف الصلاة ، وقوله (صلعم) : " فلما علونا إلى السماء الدنيا^(٤) " في قصة المعراج به صلى الله عليه وسلم إلى ربه . ومثل : علاه : استعلاه واعتلاه وتعلّى . أى : علا نفسي مهلة . وقولهم : حثت من عل . أى من أعلى كذا : قال ابن السكيت^(٥) : يقال أتيت من علّ وعلوّ ، وعلّي ، وعلوّ ، وعلوّ ، وعلوّ^(٦) ، وقال الجوهري^(٧) : يقال : أتيت من علّ أى من عال .

-
- | | |
|-------|--|
| (١) | جمهرة اللغة لابن دريد ج ٣ ص ١٤ . |
| (٢) | الجامع الصحيح للإمام البخاري ج ٤ ص ١٠٠ . |
| (٣) | المصدر نفسه ج ٩ ص ١٨٤ . |
| (٤) | المصدر نفسه ج ٩ ص ١٨٣ . |
| (٥) | لسان العرب لابن منظور ج ١٥ ص ٨٤ . |
| (٦) | لسان العرب لابن منظور ج ١٥ ص ٨٤ . |
| (٧) | تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري ج ٦ ص ٢٤٣٥ . |

قال امرؤ القيس : كجلمود صخر حطه السيل من عل^(١) .

ويقال : أتمته من علا . قال ابو النجم :

باتت تنوش الحوض نوشا من علا^(٢)

ويقال : أتمته من عال ، ومن مُعال^(٣) .

وقولهم : أتمته من عل . له شواهد أوفر من غيره ذكرها اللغويون في أسها

كتبهم منها :

قول عدى بن زيد : من عل الشفتان هدا ب الفتن^(٤) .

وقول عبد الله بن رواحه :

شهدت فلم أكذب بأن محمداً رسول الذي فوق السموات من قل^(٥)

وعلا في الأصل للاستعلاء والتفرع . يقال علا الفرس يعلوها اذا ركب^(٦) . يقول

ابن فارس^(٧) : (علو) العين واللام والحرف المعتل ياء كان أو واوا أو ألفا أصل واحد .

يدل على السمو والارتفاع ، لا يشذ عنه شيء ، ومن ذلك العلاء ، والعُلُو . ويقولون :

تعالى النهار . أى ارتفع أهد .

قال الليث : عالي كل شيء أعلاه ، وكذلك عالية كل شيء أعلاه . (التهذيب

للأزهري ج ٣ ، ص ١٨٦) .

والعلي الرفيع ، والتعالي : الارتفاع^(٨) . والعُلُو : العظمة والتجبر . كما قال

(١) تاج اللغة وصحاح العربية للجوهري ج ٦ ص ٢٤٣٥ ، ولسان العرب ج ١ ص ٨٤ .

(٢) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٤٣٥ ، ولسان العرب ج ١ ص ٨٤ .

(٣) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٤٣٥ .

(٤) لسان العرب لابن منظور ج ١ ص ٨٤ .

(٥) معجم مقاييس اللغة لابن فارس ج ٤ ص ١١٦ .

(٦) المصدر نفسه ج ٤ ص ١١٤ ، ولسان العرب ج ١ ص ٨٨ .

(٧) المصدر نفسه ج ٤ ص ١١٤ .

(٨) تاج اللغة وصحاح العربية ج ٦ ص ٢٤٣٦ ، ولسان العرب ج ١ ص ٨٤ .

الحسن وسلم البطيّن في تفسير قوله تعالى (للذين لا يرددون علوا في الأرض ^(١)) العلو
التكبر في الأرض ^(٢) .

ومنه قوله تعالى حكاية عن فرعون (ان فرعون علا في الأرض) أى طغى وتكبر .
وَعَلِيَ بالكسر في المكارم والشرف والرفعة يعلو علّا ، ويقال علا بالفتح يعلو ^(٣)
قال رؤبة : لما علا كعبك لي علمت فجمع بين اللغتين ^(٤) .
ومن قهر أمرا فقد اعتلاه ، واستعلى عليه به ^(٥) . وكما يقال : العلي لعلى
الكان . يقال لعلي القدر ، وكذا المتعالي بمعنى الارتفاع . قال الليث ^(٦) : الله تبارك
وتعالى هو العلي المتعالي العالي الأعلى ذو العلا والعلا والمعالي ، وهو الأعلى
سبحانه بمعنى العالي قال ، تفسير تعالى : جل عن كل ثنا فهو أعظم وأجل .
قال الأزهري ^(٧) : وتفسير هذه الصفات يقرب بعضها من بعض . فالعالي

الشريف فعيل من علا يعلو ، وهو بمعنى العالي ، وهو الذى ليس فوقه شيء ، ويقال هو
الذى علا الخلق فقهرهم بقدرته ، وقد يكون المتعالي بمعنى العالي ، والأعلى هو الله
سبحانه الذى هو أعلى من كل عال ، واسمه الأعلى أى صفة أعلى الصفات ، والعلا الشرف
وذو العلا صاحب الصفات العلا ولم يزل الله عليها متعاليا . تعالى الله عن الحد
الطحدين وهو العلي العظيم . أه . ونحو هذا قال صاحب اللسان ، وزاد فقال : وهو
الأعلى سبحانه بمعنى العالي ^(٨) . وفسروا قوله تعالى (لفي علمين) فقال الليث : جماعة

(١) سورة القصص آية ٨٣ .

(٢) تهذيب اللغة للأزهري ج ٣ ص ١٨٢ ، لسان العرب ج ١٥ ص ٨٥ .

(٣) تاج اللغة وصحاح العربية ج ٦ ص ٢٤٣٤ ، جمهرة اللغة لابن دريد ج ٤ ،

ص ١١٣ ، لسان العرب ج ١٥ ص ٨٥ .

(٤) المصدر نفسه

(٥) جمهرة اللغة ج ٤ ص ١١٣ .

(٦) تهذيب اللغة ج ٣ ص ١٨٦ .

(٧) المصدر نفسه ج ٣ ص ١٨٦ .

(٨) لسان العرب ج ١٥ ص ٨٥ .

عُلى في السماء السابعة ، وقال ابواسحاق : أى في أعلى الأمكنة . وقال مجاهد —
 وآخرون : عليون : السماء السابعة ^(١) . هذا هو تفسير العلوي في اللغة ، وقد وصف الله
 في كتابه الكريم بالعلوي قوله تعالى (ان الله كان عليا كبيرا) ^(٢) وقوله (عالم الغيب
 والشهادة الكبير المتعال) ^(٣) ، وقوله (فالحكم لله العلي الكبير) ^(٤) ، وقوله (ولا يـُؤوده
 حفظهما وهو العلي العظيم) ^(٥) ، وقوله (سبح اسم ربك الأعلى) ^(٦) ، فكل من قولهم
 (العلي ، والأعلى) صريح في اثبات علوه تعالى ، وقد جيء بكل منهما معرفة لفسادة
 أن الثابت له سبحانه هو العلو المطلق من كل وجه علو الذات ، وطو القدر والعظمة ،
 وطو القهر والجبروت . فلا معنى لحمل العلوي هذه الآيات على بعض هذه المعاني
 دون بعض . إذ أن الألف واللام من أدوات العموم التي تستغرق الجنس . هذا من جهة
 ومن ناحية أخرى : فإن حمل العلوي هذه الآيات على معنى دون آخر تحكم ، وشهادة
 على الله بلا علم ، وفوق هذا كله فإن العلو المطلق من كل وجه أكمل من العلو الذي يكون
 مقيدا ببعض الوجوه ^(٧) . فالعلي : فاعل في معنى فاعل . والله تعالى عال على خلقه وهو
 علي عليهم بقدرته ، كما أنه متعال ومتنزه عن صفات المخلوقين تعالى ان يوصف بهما ،
 وارتفع عن مساواتهم في شيء منها . وهو كما أنه كذلك فهو العالي فوق خلقه ^(٨) . يقول
 أبو الوفاء محمد درويش رحمه الله في كتابه : الأسماء الحسنى ^(٩) : العلي ، والأعلى
 والمتعالي : اشتقاق هذه الأسماء جميعا من العلو ، ومعناه لغة الصعود والرتقي والارتفاع

-
- (١) تهذيب اللغة ج ٣ ص ١٨٧ ، ١٨٨ .
 (٢) سورة النساء آية : ٣٤ .
 (٣) سورة الرعد آية : ٩ .
 (٤) سورة غافر آية : ١٢ .
 (٥) سورة البقرة آية : ٢٥٥ .
 (٦) سورة الأعلى : آية ١ .
 (٧) شرح النونية لابن القيم د . محمد خليل هراس ج ١ ص ١٨٠ ، اعلام الموقعين
 لابن القيم ج ٢ ص ٣٠١ .
 (٨) تفسير اسماء الله الحسنى للزجاج ص ٤٨ ، تفسير الاسماء والصفات للخطابي
 فيلم مصور بمركز البحث
 (٩) الأسماء الحسنى لابي الوفاء محمد درويش ص ٣١٥ .

وقد قدس رب العزة نفسه بالعلی فی مواضع من القرآن الکریم ، وسَمَّى نفسه الأعلى ، وسَمَّى نفسه المتعال ، وَوَصَفَ الله سبحانه نفسه بالعلو المطلق يدل علی أنه ليس فوقه شيء . . . وليس المخلوق بأعلم بخالقه من نفسه فهو سبحانه أعلم بنفسه من خلقه ، وهو أرحم بعباده من أمهاتهم لم يخاطبهم بما تعيا به عقولهم ، أو تعجز عنه مداركهم ، بل خاطبهم بما يدركون ، وأمر رسله أن يخاطبهم بما يفهمون وأنزل المہم کتابا مبينا معجزا بيانه ووضوحه مبسرا للذكر لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وقد وصف رب العزة نفسه في كتابه المبين بصفات کمال ، وأسند إلى نفسه أفعالا ، فوجب علينا أن نسند إليه تعالى مآ أسنده إلى نفسه من أفعال ، وأن نؤمن بما وصف به نفسه من صفات . وأن نؤمن أنه موصوف بتلك الصفات كما أخبر ، مع اليقين بأنه سبحانه متعال عن مشابهة المخلوقين ، وأنه ليس كمثله شيء ، وهو السميع البصير . والطريقة المثلى في فهم هذه الآيات امرارها كما جاءت من غير تكليف ، ولا تشبيه ولا تأويل ولا تعطيل ، لأن الظاهر الذي يتبادر إلى أذهان المشبهة منفي عن الرب سبحانه . . . ولم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يثبتون لله صفة العلو اللاتي بعظمته وجلاله ، المنزه عن المشابهة لعلو المخلوقين . حتى نفى المعترلة ومن اقتدى بهم من متأخري الأشعرية ، وظواهر الشرع كلها عتفي اثبات العلو لله تعالى .^(١) واثبات علو الله على خلقه . . . واطرار العقول بذلك أمر فطري فطر الله عليه العباد .^(٢) كما سيهتبن لنا ان شاء الله . وينظرة فاحصة لما ذكره أئمة التفسير قد بما وحديتا عن السلف في وصف الله سبحانه بالعلو وأنه العلي الأعلى يتضح لنا أن ذلك من أصول أهل السنة والجماعة الثابتة وهو سبحانه وصف نفسه بالعلو ، وهو من صفات المدح له بذلك لأنه من صفات الكمال فلا يوصف بحد العلو وهو السفول ، لأن ثبوت صفات الكمال له ينفي اتعافه بأعدادها وهي النقائص ، وهو سبحانه ليس كمثله شيء ، فيما يوصف به من صفات الكمال فهو

(١) الأسماء الحسنى ص ٣١٦ - ٣٢٥ ملخصا لأبي الوفاء محمد درويش ص ٣١٦ ،

(٢) ٣٢٥ التنبيهات اللطيفة فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث المنيفة لعبد الرحمن ابن ناصر السعدي وعليها منتخبات من تقارير الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز

منزه عن النقص المضاد لكماله ، ومنزه عن أن يكون له مثل في شيء من صفاته ومعاني التنزيه ترجع الى هذين الأصلين العظيمين ، والأعلى يجمع معاني العلوكليها فهو عال ، بجميع معاني العلو . وقد اتفق الناس على أنه عليّ على كل شيء بمعنى أنه قاهر له قادر عليه متصرف فيه ، وعلى أنه عال عن كل عيب ونقص عال على ذلك منزه عنه . وزاد أهل السنة أنه عال على جميع مخلوقاته فوق عرشه فهذه ثلاثة أمور في اسمه العلي لكن علوه فوق عرشه يجب أن لا يكيف ولا يمثل بعلو المخلوق على المخلوق ، ولكننا ثبت من ذلك العلواللاقي بجلال الله وعظمته . . قال ابن القيم : العلو محسوس ومعقول . فالمحسوس منه صفات الأجسام ، والمعقول منه صفات ذى الجلال والاکرام ، وهذا المعنى كثير موجود في الصفات وهو من أسما الرب تعالى ، وقد تقدس عن مشابهة الأجسام ومضاهاة الأنام فالصاف اليه من هذه المعاني معقولة غير محسوسة . وهذا كما قال مالك وغيره من السلف الاستواء معقول والكيف مجهول . . الخ . . ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية : واسم " العلي " يفسر بأنه أعلى من غيره قدرا ، فهو أحق بصفات الكمال ، ويفسر بأنه العالي عليهم بالقهر والغلبة فيعود الى أنه القادر عليهم وهم المقدورون وهذا يتضمن كونه خالقا لهم ، وربما لهم وكلاهما يتضمن أنه نفسه فوق كل شيء فلا شيء فوقه كما قال النبي (صلى الله عليه وسلم) أنت الأول فليس قبلك شيء وأنت الآخر فليس بعدك شيء ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء ، وأنت الباطن فليس دونك شيء فلا يكون شيء قبله ولا بعده ولا فوقه ولا دونه . . والا فلو قدر أنه تحت بعض المخلوقات كان ذلك نقما ، وكان ذلك أعلى منه . وهذا هو لفظ العلي الأعلى مع أن لفظ " العلي " لم يستعمل في القرآن عند الإطلاق الا في هذا ، وهو مستلزم لذينك لم يستعمل في محرد القدرة ولا في محرد الفضيلة ولفظ " العلو " يتضمن الاستعلاء وغير ذلك من الأفعال اذا عدى بحرف الاستعلاء على العلو . . (٢)

(١) بدائع النوائد لابن القيم ج ١ ص ٣١ ، تفسير سورة الأعلى لابن تيمية ج ١ ص ٩٨ ، ١٠٩ من مجموع الفتاوى ، وشرح الطحاوية ص ٣١٨ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٣٥٨ — ٣٥٩ .

الدليل الثالث من الأدلة العقلية :

=====

(الفوقية وما ورد فيها من الآيات والأحاديث)

وصف الله نفسه بأنه القاهر فوق عباده ، وبأن عباده يخافونه تعالى من فوقهم ، ولم يقل من تحتهم ، أو عن أيانهم ، أو غير ذلك من الجهات فدل هذا على أنه في جهة العلو فوق عباده ، وله سبحانه الفوقية المطلقة من كل وجه ، فوقية الذات وفوقية القدر وفوقية القهر والغلبة ، وتخصيص بعض هذه المعاني بالقصد دون بعض تخصيص بلا مخصص وتحكم لا موجب له . وقد تنوع الخبر بفوقية تعالى في كتابه الكريم ، فجاء مرة مصححاً بـ (من) كما في قوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم ^(١)) قبل والضمير في قوله (يخافون) طائد على المنسوب اليهم السجود في قوله (ولله يسجد) فهو طام في جميع المذكورات ^(٢) ومن قال بذلك : أبو سليمان الدمشقي ^(٣) ، وقال أبو حيان وهو الظاهر ونعني به في النهر المـ . . . ^(٤) .

قلت وهو ظاهر قول إمام التفسيرين الطبري حيث قال : . . . يخاف هــو ولا الملائكة التي في السموات وما في الأرض من دابة ربهم من فوقهم . . . أهـ ^(٥) .

وقيل يخافون من صفة الملائكة خاصة فيعود الضمير عليهم ، ومن قال بذلك : ابن السائب ومقاتل ^(٦) . قال القاسمي : واستدل بقوله (يخافون ربهم من فوقهم) على ثبوت العلو والفوقية لله تعالى . . . والسلف كلهم متفقون على أنه طوبلا تشبيه ولا تشميل ، وانفردوا بحظر التأويل والتعطيل ^(٧) . ولا شك أن الفوق المجرور بـ (من) نعني معناه

- (١) سورة النحل آية : ٥٠ .
- (٢) البحر المحيط لأبي حيان ج ٥ ص ٤٩٩ ، وبها منه النهر الطائفة ص ٩٦ ، زاد السير لابن الحوزي ج ٤ ص ٤٥٤ — ٥٥٥ .
- (٣) العهد بين السابقين الجزء والصفة .
- (٤) هامش البحر المحيط ج ٥ ص ٤٩٦ .
- (٥) جامع البيان للطبري ج ١٤ ص ١١٧ ، ١١٨ .
- (٦) البحر المحيط ج ٥ ص ٤٩٩ ، زاد السير ج ٤ ص ٥٤٤ .
- (٧) محاسن التأويل للقاسمي ج ١٠ ص ٣٨١٤ .

لا يقبل التأويل إذ لا يقال هذا اللفظ إلا في تعيين الجهة التي يكون فيها الشيء بالنسبة لما تحته ، كما يقال السماء من فوقنا .

قال أبو حيان : عند تفسير قوله تعالى (فخر عليهم السقف من فوقهم) معنى قوله (من فوقهم) رفع الاحتمال في قوله : (فخر عليهم السقف) فانك تقول : انهم سد على فلان بناؤه وليس تحته ، كما تقول : انفس عليه ، وقوله (من فوقهم) ألزم أنهم كانوا تحته . أهـ . منقول عن ابن عطية . ثم قال : وهذا الذي قاله ابن الأعرابي : يملك انهم كانوا جالسين تحته ، والعرب تقول : خرطينا سقفة ، ووقعطينا سقفا . أو حافظ إذا كان يملكه ، وإن لم يكن وقع عليه فجاء بقوله : (من فوقهم) ليخرج هذا الذي في كلام العرب فقال : (من فوقهم) أي عليهم وكانوا تحته (١) . أهـ .

قلت والضرب أن أبا حيان يقول : عند تفسيره لقوله تعالى (والفوقية المكانية مستحيلة) بالنسبة إليه تعالى ولم يبين ما يريد بقوله هذا . وكأنه ينكر الفوقية الذاتية لله تبارك وتعالى ، لأن هذا هو نفس ما يردده أهل التعطيل أو قهيب منه . وهو كلام مجمل يحتاج الى تفصيل . فان كان يقصد بقوله (والفوقية المكانية مستحيلة بالنسبة إليه تعالى) أنها بمعنى الظرف في المظروف بمعنى أن لله مكانا يحويه ويحيط به فهذا الذي ذكره حق ، ولم يقل هذا أحد من السلف .

وان كان يقصد بها نفي الفوقية الذاتية اللائقة به سبحانه كما وصف نفسه فهذا خلاف مذهب السلف . ثم لفظ المكان من الألفاظ التي لم يرد بها نص من كتاب ولا سنة فيها يتعلق بأشياء صفة الملو والفوقية لله ولم تؤثر عن أحد من السلف فكان الأخرى به أن — يتبع ويتجنب الألفاظ المحتلة . وقد ثبت بنص لغة العرب التي خاطبنا الله بها أن الفوقية المجرورة (بمن) نص في فوقية الشيء على ما تحته ولا يترتب على ذلك محذور . اذا وصفنا الله بما وصف به نفسه مع تنزيهه عن مشابهة مخلوقاته ، وليس المخلوق بأعلم بخاله من نفسه ، وقد

اثبت لنفسه وصف الفوق واثبت أظم الخلق بهمه محمد (صلعم) . وكما جاء وصفه تعالى
لنفسه بالفوقية مجرور بـ (من) فقد جاء هذا الوصف مجردا عن الأداة (من) فقال
تعالى (وهو الظاهر فوق عباده وهو الحكيم الخبير)^(١) وقال أيضا وهو الظاهر فوق عباده
ويرسل عليكم حفظة^(٢) وهذا الفوق المجرد عن الاقتران بـ (من) قد يقبل التأويل ولكن
لا يقبله إلا بدليل . لأن الأصل هو الحقيقة وحقيقة الفوقية علو ذات الشيء على غيره وهذا
هو التبادر إلى الذهن من لفظة (فوق) ومن لوازم فوقية الذات فوقية القدر والقهر . . .
فلا يحرف اللفظ عن معناه الحقيقي إلا بقربة صارفة تنح من إرادة المعنى الأصلي^(٣) . . .

قال ابن جرير الطبري : القول في تأويل قوله (وهو الظاهر فوق عباده) يعني
بقوله (وهو) نفسه . يقول الله : والله الظاهر فوق عباده . قلت وهذا مأخوذ من قوله
صلى الله عليه وسلم (. . . . وأنت الظاهر ظهير فوقك شيء)^(٤) الحديث . وقد أشار
الإمام المحقق ابن القيم رحمه الله في قصيدته النونية ، إلى قاعدة جلية وهي : اعتبار
سياق الكلام في تحديد مدلولات الألفاظ . فإذا جاء السياق ببدى المراد للمخاطب
أصبح كالنص في إفادة القطع وعدم قبول التأويل ، فبعض الألفاظ قد يكون محتلا لأكثر من
معنى ولكن سياق الكلام هو الذى يمين المراد باللفظ من هذه المعاني . فسياق الألفاظ
مثل شواهد الأحوال كل منها قرينة تميز المراد ، إلا أن هذه قرينة مرئية بالمعاني وهذه
قرينة سموعة بالأذان ، فإذا دل السياق وفحواه على المعنى المراد من اللفظ فإن التأويل
يكون قبيحا مستهجنا كفتح الكتمان لما دلت عليه شواهد الأحوال ، فالواجب هو تأويل
الألفاظ والنظر فيما سميت له حتى يعرف المراد بهاء ولا شك أن لفظ الفوق في جميع
سياقاته في القرآن الكريم يفيد أن الثابت لله عز وجل هو الفوقية المطلقة بجميع معانيها فإن

-
- (١) سورة الأنعام آية ١٨ .
(٢) سورة الأنعام آية ٦١ .
(٣) شرح النونية ج ١ ص ١٨١ للدكتور محمد خليل هراس ج ١ ص ١٨١ .
(٤) جامع البيان ج ١١ ص ٢٨٨ .

الفوق وصف ثابت لله فيجب أن يكون الثابت له هو كمال الفوق لا بعض الفوق . لكن نفاة فوقيته تعالى جحدوا كمال هذا الوصف كما جحدوا كمال طوله من قبل . وفسروا الفوق بأحد المعاني التي يحتلها وهو فوقية القدر وهذا المعنى الذي ذكره صحيح لكن ليس هو كل المراد من لفظ الفوق ، فان للفوقية معان ثلاثة هي : فوقية الذات ، وفوقية القدر والمظنة وفوقية القهر ، وكلها ثابتة لله جل شأنه حسبما يقتضيه إطلاق اللفظ ^(١) . والسياق يجب أن يكون عاما في كل دليل ، لا أن تخضع الدليل لمعنى وقر في أنفسنا نتيجة للتذهب والتقليد الأعمى ، الذي ربما كان سببا في الخروج بالدليل عن معناه كلية ، أو قصره على بعض معانيه ، دون أن تدل قرينة على ذلك فيكون ذلك هو التحكم بمعينه والشهادة على التحكم بأنه أراد من كلامه معنى معينا ، وهو ربما لم يرده ، أو هو بعض ما يريد .

وهناك من فسر الفوقية في قوله تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) أى عذاب ربهم وعذابه ، وظل لذلك بأن العذاب المهلك إنما ينزل من السماء ^(٢) . قلت وهذا يستلزم أن يكون منزل العذاب - في الجهة التي تنزل منها العذاب - وهي جهة الفوق ، لكن هؤلاء جعلوا خوف الرب كناية عن خوف عذابه ، أو الكلام على تقدير حذف مضاف هو العذاب أو متعلق بمحذوف وقع حالا من ربهم : أى كائنا من فوقهم ، وفسروا الفوقية ببعض معانيها وهي فوقية القهر والغلبة ^(٣) . وقد تقدم قريبا أن قصر الفوقية على بعض معانيها تحكم لا موجب له سوى التعصب المذهبي ثم كيف يحق لسان أيما كان أن يتكلم بخلاف قول الرسول (صلعم) وصحابته الكرام فقد كانوا يفهمون ويفسرون فوقيته تعالى بأن من معانيها الفوقية الذاتية . كما سيأتي عند ذكر دليل الإشارة الحسية إليه تعالى من فعله صلى الله عليه وسلم في أكبر مشهد ، ومن دليل الفطرة ، واليك بعض الأحاديث التي نتبين منها أن الرسول (صلعم) كان هو وصحابته يقولون بفوقية لله الذاتية ولا يفهمون

-
- (١) شرح التوبة لابن القيم ج ١ ص ١٨٥ .
 (٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ١٠ ص ١١٣ .
 (٣) روح المعاني للألبوسي ج ١٤ ص ١٥٨ .

من لفظ الفوق غير ما هو معروف في لغة العرب، من ذلك حديث أنس بن مالك رضي الله عنه قال : جاء زيد بن حارثة يشكو زهنب ، فجعل رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول : 'أتى الله وأمسك عليك زوجك'. قال أنس : فلو كان رسول الله كاتبا شيئا لكم هذه فلقد كانت تفخر على أزواج النبي صلى الله عليه وسلم تقول : زوجكن أهاليكن وزوجني الله من فوق سبع سموات^(١). وفي لفظ أنها قالت : للنبي (صلى الله عليه وسلم) (زوجنيك الرحمن من فوق عرشه) وفي لفظ كانت تقول : (ان الله أنكحنى في السماء) قال الذهبي بعد سرد هذه الروايات : هذا حديث صحيح أخرجه البخاري . قلت : وقد أخرجه الترمذي^(٢) أيضا عن أنس بلفظ قال : لما نزلت هذه الآية (فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها)^(٣) قال : فكانت تفخر على نساء النبي (صلى الله عليه وسلم) تقول : زوجكن أهلوكن وزوجني الله من فوق سبع سموات . قال : وهذا حديث حسن صحيح .

ومن الأخرج عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : لما قضى الله تعالى الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش : ان رحمتي غلبت غضبي^(٤). قال في الفتح : قيل معناه : دون العرش وهو كقوله تعالى : (يعوضه ما فوقها)^(٥) والحامل على هذا التأويل استحسان أن يكون شيء من المخلوقات فوق العرش . ولا محذور في إجراء ذلك على ظاهره لأن العرش خلق من خلق الله . . . ونقل عن الكرماني : ما حكاه أن بعضهم زعم أن لفظ فوق رائدة كقوله : (فان كن نساء فوق اثنتين)^(٦) والمراد ثنتان فصاعدا ولم يتعقبه وهو متعقب . لأن محل دعوى الزيادة ما إذا بقي الكلام مستقيما مع حذفها كما

-
- | | |
|-------|---|
| (١) | فتح الباري على صحيح البخاري ج ١٣ ص ٤٠٣ . كتاب التوحيد |
| (٢) | كتاب العلو للعللي الغفار للذهبي ص ٢٠ |
| (٣) | |
| (٤) | سورة الأحزاب آية ٣٧ . |
| (٥) | فتح الباري ج ١٣ ص ٤٠٤ ، والأساس والصفات ص ١٦٦ . |
| (٦) | فتح الباري ج ١٣ ص ٤١٣ . |
| (٧) | سورة النساء آية ١١ . |

في الآية . وإنما في الحديث فانه يهتق مع الحذف (فهو عنده العرش) وذلك غير مستقيم
أ. هـ . قلت وكلا القولين (القول بأن معناه دون العرش ، والقول بأن لفظ فوق راشد)
لا وجه له . ويؤيد بطلانها مجيء هذا اللفظ في آيات وأخبار أخر على ظاهر معناه
فالصحيح عدم التأويل له ، أو التحذلق في اخراج اللفظ من معناه . وإيقاظه على ظاهر
مغزاه وواضح منه (حيث لا يعقل) أن يكون الكتاب عنده فوق العرش إلا اذا كان هو
فوق العرش كما يليق به . أما أبو سليمان الخطابي فقد قال في معنى هذا الحديث :
القول فيه والله أعلم : أنه أراد بالكتاب أحد شيئين : إما القضاة الذي قضاه الله وأوجبه
كقوله : (كتب الله لأولين أنا ورسلي) أي قضى الله وأوجب ويكون معنى قوله (فهو
عنده فوق العرش) أي فعلم ذلك عند الله تعالى فوق العرش لا ينسأ ولا ينسخ ولا يبدل
وأما أن يكون أراد بالكتاب اللوح المحفوظ الذي فيه ذكر أصناف الخلق والخلقة
معنى قوله : فهو عنده فوق العرش : أي فذكره عنده فوق العرش ويضرب فيه الذكر أو العلم ،
وكل ذلك جائز في كلام العرب سهل في التخريج على أن العرش خلق من مخلوقات الله
لا يستحيل أن يسه كتاب مخلوق ، فان الملائكة الذين هم حملة العرش قد روي أن العرش
على كواهلهم ، وليس يستحيل أن يماسوا العرش اذا حطوه ، وان كان حامل العرش وحامل
حملة في الحقيقة هو الله تعالى ، وليس معنى قول المسلمين ان الله استوى على العرش
هو أنه ماس له أو تمكن فيه ، أو تحيز في جهة من جهاته ، لكنه بائن من جميع خلقه وانا
هو خير جاء به التوقيف فقلنا به ونفينا عنه التكيف انه ليس كمثله شيء وهو السميع البصير .
(١)
أ. هـ . فهو يهتق الفوقية على كل تأويل . لكن فوقية لا ثقة بذات الباري جل شأنه . ويترجح
من لفظ الحديث ان الكتاب المذكور كتاب محسوس . لكن هل هو اللوح المحفوظ أو غيره الله
أعلم بذلك . ومن الأحاديث الدالة على علو الله وفوقته : حديث الرؤية عن جابر قال : قال
رسول الله (صلعم) بينا أهل الجنة في نعيمهم ان سطع نور فرمعو رؤوسهم فاذا الرب

جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم^(١) . . . الحديث . ومن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه : أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال لسعد بن معاذ لما حكم في بني قريظة لقد حكمت فيهم بحكم الملك من فوق سبع سموات^(٢) ، وفي الحديث أيضا : أن رجلا من كان قبلكم لبس بردين فتبخرت فيهما فنظر الله الله من فوق عرشه فمقته فأمر الأرض فأخذته فهو يتجلجل فيها فاحذروا وقائع الله عز وجل^(٣) .

وفي حديث الأوصال : عن العباس بن عبد المطلب . . . أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال : هل تدرون ما بين السماء والأرض . قالوا : لا . قال : إن بعد ما بينهما إما إحدى وسبعين ، أو اثنتين وسبعين ، أو ثلاثا وسبعين سنة . ثم السماء فوق ذلك حتى عد سبع سموات . ثم فوق السماء السابعة بحر بين أسفله وأعلى ما بين سما إلى سما . ثم فوق ذلك ثانية أوصال بين أظلافهم وركبهم مثل ما بين سما إلى سما ثم الله عز وجل فوق ذلك^(٤) .

وفي رواية : هل تدرون كم بين السماء والأرض ؟ قلنا الله ورسوله أعلم قال : بينهما مسيرة خمسمائة سنة ومن كل سما إلى سما مسيرة خمسمائة عام وكشف كل سما مسيرة خمسمائة عام وفوق السماء السابعة بحر بين أسفله وأعلى ما بين السماء والأرض . ثم فوق ذلك ثانية أوصال بين ركبهن وأظلافهن كما بين السماء والأرض . ثم فوق ذلك العرش بين أسفله وأعلى ما بين السماء والأرض ، والله تعالى فوق ذلك وليس يخفى عليه شيء يومئذ أعمال بني آدم^(٥) .

-
- (١) السنن لابن ماجه ج ١ ص ٦٦ ، العلل للذهبي ص ٢٣ .
 (٢) الاسماء والصفات ص ٤٢٠ ، وقال عنه الذهبي في كتاب العلل ص ٣٢ — هذا حديث صحيح أخرجه النسائي من طريق أبي عامر عبد الملك بن عمر العقدي عن محمد بن صالح الثمار وهو صدق .
 (٣) العلل للذهبي ص ٣٦ ، وقال للحديث طرق وأخرجه أبو داود وصححه الترمذي .
 (٤) السنن لابن ماجه ج ١ ص ٦٩ ، والاسماء والصفات ص ٣٩٩ والعلل للذهبي ص ٤٩ ، وقال عنه الذهبي : وقد حسنه الترمذي وأخرجه الحافظ الضياء في المختارة . قلت وقد أخرجه ابن خزيمة في كتاب التوحيد ص ١٠١-١٠٢ وأبو داود في سننه ج ٤ ص ٢٣١ .
 (٥) مسند الإمام أحمد ج ١ ص ٢٠٦-٢٠٧ .

قال البيهقي : والرواية في سيرة خمسمائة عام اشتهرت فيها بين الناس . ثم

قال : محاولا الجمع بين الأحاديث وروينا عن ابن سمعون من قوله مثلها ، ويحتل أن -
يختلف ذلك باختلاف قوة السير وضعفه وخفته ونقله فيكون بسير القوى أقل وسير الضعيف
أكثر والله أعلم . أهـ .^(١)

أما ابن خزيمة فقد ساق خبر العباس بن عبد المطلب رضي الله عنه بالرواية
الأولى ، ثم ساق بعدها خبر ابن سمعون رضي الله عنه الذي أشار إليه البيهقي ، وهو
قوله : ما بين كل سماء إلى الأخرى سيرة خمسمائة عام ، وما بين السماء والأرض سيرة
خمسمائة عام ، وما بين السماء السابعة والكرسي سيرة خمسمائة عام ، وما بين الكرسي والسي
الما سيرة خمسمائة عام والعرش على الماء والله على العرش يعلم أمالككم^(٢) ، ثم قال : أي
ابن خزيمة - ولعله يخطر ببال بعض مقتضي العلم أن خبر العباس بن عبد المطلب من
النبي (صلعم) في بعد ما بين السماء إلى التي عليها خلاف خبر ابن سمعون وليس كذلك
هو عندنا إذ العلم محيط أن السير يختلف أيضا فجائز أن يكون النبي (صلعم) أراد بقوله
بعد ما بينهما اثنتان أو ثلاث وسبعون سنة أي بسير جواد الركاب من الخيل ، وابن سمعون
أراد سيرة الرجال من بني آدم ، أو سيرة البغال والحمير أو الهجن من البراذين أو غير
الجواد من الخيل ، فلا يكون أحد الخبرين مخالفا للخبر الآخر وهذا بناء في جميع
العلوم أن كل خبرين يجوز أن يؤلف بينهما في المعنى لم يجز أن يقال هما متضادان . .
متبايران على ما قد بيناه في كتبنا^(٣) ، أهـ .

قلت ولم يشر إلى الرواية الأخرى من خبر العباس بن عبد المطلب فلعلها لم

(١) الأسما والصفات للبيهقي ص ٤٠٠ .

(٢) هذا حديث موقوف على ابن سمعون رضي الله عنه لم أجده من صرح برفعه ،

لكنه أثر صحيح عن ابن سمعون وهو يوافق حديث العباس بن عبد المطلب

الذي في مسند الإمام أحمد المار ذكره في التعليقة السابقة وقد أخرج هذا

الأثر عن ابن سمعون . ابن خزيمة في كتاب التوحيد ص ١٠٥ - ١٠٦ .

والبيهقي في الأسما والصفات ص ٤٠١ ، والذهبي في كتاب الخلو ص ٢٩ ، ٣٠

(٣) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٠٨ .

الأمر بخير علم .

قال تعالى (ولا تقف ما ليس لك به علم ان السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئلاً)^(١) وخبر ابن مسعود هذا يتفق في النص والمضمون مع الرواية الأخرى من خبر العباس بن عبد المطلب الذي رواه جماعة من أهل العلم بأسانيد جيدة . وفي حديث الأُطيط الذي رواه أبو داود بسنده إلى رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه قال : " انه لفط على سمواته على عرشه وانه عليه لهكذا وأشار بيده مثل القبة " وفي رواية : أن عرشه على سمواته لهكذا^(٢) ، قال الذهبي^(٣) : وساقه الذين جمعوا أحاديث الصفات كابن خزيمة والطبراني وابن منده والدارقطني . وقال أي - الذهبي - هذا حديث غريب جدا فرد ، وابن اسحاق حجة في المغازي اذا أسند . . . والأطيط الواقع بذات العرش من جنس الأطيط الحاصل في الرجل فذاك صفة للرجل وللعرش ، ومعان الله أن تعد هذه صفة لله عز وجل . . . ولفظ الأطيط لم يأت به نص ثابت . . . وهذا الحديث انما سقناه لما فيه ما تواتر من علو الله تعالى فوق عرشه ما يوافق آيات الكتاب . أهـ .

قلت ومثل قول الذهبي بأنه لم يأت بلفظ الأطيط نص ثابت . قال ابن كثير رحمه الله في تفسيره : أما البيهقي فقد ساق عددا من روايات هذا الحديث الروايتين السابقتين والثالث : قوله (صلى الله عليه وسلم) ان الله عز وجل فوق عرشه وعرشه فوق سمواته . ونقل قول أبي داود : والحديث بأسناد حديث احمد بن سعيد الرباطي هو الصحيح ، قال : ووافقه عليه جماعة . ثم قال أي - البيهقي - قلت ان كان لفظ الحديث على ما رواه أحمد ابن سعيد الرباطي وتابعه عليه يحيى بن معين وجماعة فالتشبيه بالقبة انما وقع للعرش ، وروايته في رواية يحيى بن معين : آتدرى ما الله ؟ ان عرشه على سمواته وأرضه لهكذا

(١) سورة الاسراء آية ٣٦ .

(٢) السنن لأبي داود ج ٤ ص ٢٣٢ ، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٧ - ٤١٨

(٣) المصدر نفسه ص ٤١٨ . ورواه المنذري في مختصره لسنه أي داود بن بابويه في

(٤) كتاب العلل للذهبي ص ٣٧ - ٣٩ .

بأصابعه مثل القبة - عليها - ثم ذكره بعض ما قيل في محمد بن اسحاق راوى الحديث - وكأنه يميل الى تضعيف الحديث^(١). وقد استغل الامام المحقق ابن القيم رحمه الله بتصحيح الحديث ، وجعله ثابتاً^(٢) وكذلك أبو سليمان الخطابي جعله ثابتاً لكن اشتغل بتأويله . وقال : بأنه اذا أجرى على ظاهره كان فيه نوع من الكيفية ، والكيفية عن الله تعالى ومن صفاته منفية ، فعقل أن ليس المراد منه تحقيق هذه العفة ولا تحديده على هذه الهيئة وانما هو كلام تقريب أريد به تقرير عظمة الله وجلاله جل جلاله سبحانه ، وانما قصد بها افهام السائل من حيث يدركه فهمه اذ كان أعراها جلفاً لا علم له لمعاني ما دق من الكلام وما لطف منه من ادراك الافهام وفي الكلام حذف واضمار فمعنى قوله : (أتدرى ما لله) ؟ أتدرى ما عظمت وجلاله ، وقوله : (انه ليثبط به) معناه : انه لمعجز عن جلاله وعظمت حتى يثبط به . ان كان معلوماً أن أطيح الرجل بالراكب انما يكون لقوة ما فوقه ولمعجزه عن احتماله ، فقرر بهذا النوع من التمثيل عنده معنى عظمة الله وجلاله وارتفاع عرشه ليعلم أن الموصوف يحسبوا الشأن وجلالة القدر وفخامة الذكر لا يجعل شفيها الى من هو دونه في القدر واسفل منه في الدرجة وتعالى الله أن يكون مشبها بشي^٥ أو مكيفا بصورة خلق أو مدركا بحس (ليس كمثل شي^٥ وهو السميع البصير)^(٣) . اهـ .

لكن تأويل أبي سليمان وإن كان له وجه فاني لا أرضى به لعدة أسباب :

- ١ - انه يخرج اللفظ عن ظاهره بلا موجب يدعو اليه ، وانما الحامل على ذلك دفع ظن التشبيه عنه سبحانه وهو مدفوع من قبل ذلك بالآية المذكورة وغيرها . ولا يؤخذ من الحديث ما يفيد أى نوع من الكيفية .

- ٢ - ان الحديث ثابت قد أقر به الخطابي واعترف به غيره وكيف لا والتأويل فرع الشبهة .

(١) الأسماء والصفات ص ٤١٨ - ٤١٩ .

(٢) التهذيب لابن القيم على معالم السنن للخطابي ج ٧ ص ٩٢ - ١١٢ .

(٣) الأسماء والصفات ص ٤١٩ . معالم السنن (لأبي سليمان) الخ . في ج ٩ ص ٩٧ ، وتل الى الخ .

وذاكر الله : عز وجل : في التاريخ ولم يدخل في الجامع المصحيح . قلت : وقد افرم النبي ري كذا ، في كتاب علمه فعاد العباد ص ١٤٤ من مجموعة عفا عن السلف

٣ — ان الحديث مهما قيل فيه فقد وافق غيره ما تواتر من علو الله تعالى فوق عرشه من آيات الكتاب والسنة الصحيحة وعقيدة السلف .

٤ — انه لو لم يكن مراد رسول الله (صلعم) ظاهر الحديث من علو الله سبحانه فوق عرشه لبين ذلك لأنه في مقام البيان وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا يجوز كما يقرر ذلك علماء الأصول . كيف لا وقد كان جوابه صلى الله عليه وسلم لذلك الأعرابي بحضور جمع من الصحابة كما هو ظاهر الحديث .

٥ — ان الخطابي نفسه قال في كتاب : الغنية عن الكلام وأهله : فأما ما سألت عنه من الكلام في الصفات وما جاء منها في الكتاب والسنة الصحيحة فان مذهب السلف اثباتها وأجرواها على ظاهرها ونفي الكيفية والتشبيه عنها (١) .

هذا عن الصفات عامة ، وقد نقل عنه غير واحد الاثبات لصفة الاستواء والعلو والفوقية بخصوصها فلا داعي لأن يعدل عن ذلك هنا ، وكان من الواجب عليه الاثبات — اللائق ونفي الكيفية والتشبيه كما هو مذهب السلف الذي يشير اليه . (كما هو ظاهر النصوص الصحيحة متنا وسندا) .

وقد أثبت الامام المحقق ابن القيم رحمه الله تعالى الفوقية من عدة أوجه أذكر

هنا بعضها :

الوجه الأول :

ان حقيقة الفوقية علو ذات الشيء على غيره .

الوجه الثاني :

ان الأصل في الخطاب الحقيقة ، والمجاز على خلاف الأصل فدعوى المدعي

أنها محاز في فوقية الرتبة والقهر ، فهذا وان كان ثابت في حق الرب تعالى

لكن انكار حقيقة فوقية سبحانه وحملها على المجاز تحكم لا موجب له ولا محذور

في اثباته ، بل في اثبات فوقيته من كل وجه الكمال المطلق الذي لا كمال فوقه .

الوجه الثالث :

ان الظاهر خلاف دعوى المجاز .

الوجه الرابع :

ان هذا الاستعمال المجازي لا بد فيه من قرينة تخرجه عن حقيقته فأبشـر
القرينة في فوقية الرب تعالى .

الوجه الخامس :

ان العهد والفطر والعقول والشرائع وجميع كتب الله المنزلة على خلاف ذلك
وانه سبحانه فوق العالم من كل وجه ذاتا وقدرًا وشرفاً ، فالخطاب بفوقيته
ينصرف الى ما استقر في الفطر والعقول والكتب السماوية .

الوجه السادس :

ان مدعي المجاز قال : ان ذلك في فوقية الرتبة والقهر كما يقال : الذهب
فوق الفضة والأمير فوق نائبه ، لكن هذا المجاز لو صرح به في حق الله كان
قبيحا . فان ذلك إنما يقال في المتقاربين في المنزلة وأحد هما أفضل من
الآخر ، وأما اذا لم يتقاربا بوجه فانه لا يصح فيها ذلك ، واذا كان يقبح
كل القبح أن نقول : الجوهر فوق قشر البهل للتفاوت الموجود بينهما فالتفاوت
الذي بين الخالق والمخلوق أعظم وأعظم . .

الوجه السابع :

ان الرب سبحانه لم يتدح في كتابه ولا على لسان رسوله بأنه أفضل من العرش
وأن رتبته فوق رتبة العرش ، وأنه خير من السموات والعرش والكرسي وجميع هذه
ذلك في الكتاب فانما هو في سياق الرد على من عبد معه غيره وأشرك في الهيته

الوجه العاشر :

ان لفظ النصوص صريح في فوقية الذات أما نما واما ظاهرا فلا يسوغ العدول بها عن ظاهرها وحقيقتها لمجرد وهم وخيال فاسدين .

الوجه الحادي عشر :

ان اثبات علو الرب وفوقيته هو اتفاق من أهل الاسلام حكاه غير واحد من الأئمة منهم : عشان بن سعيد الدارمي في نقضه على العريسي حيث قال : قال أهل السنة : ان الله بكماله فوق عرشه يعلم ويسمع من فوق العرش لا يخفى عليه خافية من خلقه . (١)

وقال : سعيد بن عامر الضبي . . وقد ذكر عنده الجهمية فقال : هم شمر قولا من اليهود والنصارى قد اجتمع أهل الأديان من المسلمين وغيرهم على أن الله فوق السموات على العرش ، وقالوا هم : ليس على العرش شيء (٢) وقال ابن بطه في كتاب الابانة له : باب الايمان : بأن الله على عرشه بائن من خلقه وعلوه محيط بخلقهم : أجمع المسلمون من الصحابة والتابعين على ان الله على عرشه فوق سمواته بائن من خلقه إلى غير هؤلاء من نقل الاجل ؟

الوجه الثاني عشر :

انه سبحانه لو لم يتصف بفوقية الذات مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للمعالم لكان متصفا بخدوها ، لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من خداه ، ضد الفوقية السفول ، وهو مذموم على الاطلاق وهو مستقر اهلبيس وجنوده ، فان قيل : لا نسلم أنه قابل للفوقية حتى يلزم من نفيها ثبوت خدوها ، قيل لو لم يكن قابلا للفوقية والمعلوم يكن له حقيقة قائمة بنفسها ، ومتى قيل : بأنه ذات قائم بنفسه

(١) كتاب النقض على بشر العريسي ، العنيد للدراي ص ٤٢٨ وما بعدها ضمن

مجموعة عقائد السلف .

٥- كتاب آياته أفعال الأفعال للإمام البخاري ضمن مجموع عقائد السلف ص ١٢٤

غير مغالط للعالم وأنه موجود في الخارج ليس وجوده ذهنيًا فقط ، بل وجوده خارج الأذهان ، فقد علم العقلاء بالضرورة أن ما كان وجوده خارج الأذهان فهو إما في هذا العالم ، وإما خارج عنه وإنكار ذلك إنكار لما هو من أجلى البديهيات ، فلا يستدل على ذلك بدليل إلا كان العلم بالمبينة أوضح منه ، وإذا كان العلو والفوقية صفة كمال لا نقص فيه ولا يستلزم نقصاً ولا يوجب محذوراً ولا يخالف كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ، فنفي حقيقتها عين الباطل ، فكيف إذا كان لا يمكن الاقرار بوجود الصانع وتعمد بقوله رسوله والابمان بكتابه وما جاء به من رسوله (صلعم) إلا بذلك ، فكيف إذا شهدت بذلك العقول السليمة ، والفطر المستقيمة ، وحكمت به القضايا البديهيات والمقدمات اليقينية ، فلولم يقبل العلو والفوقية لكان كل عال على غيره أكمل منه ، فإن ما يقبل العلو أكمل ممن لا يقبله .

الوجه الثالث عشر :

انه لو كانت فوقية سبحانه مجازاً لا حقيقة لها لم يتصرف في أنواعها وأقسامها ولوازمها ، ولم يتوسع فيها غاية التوسع ، فإن فوقية الرتبة والفضيلة لا يتصرف في تنوعها إلا بما شاكل معناها ، نحو قولنا : هذا خير من هذا ، وأفضل وأجل ، وأعلى قيمة ونحو ذلك ، وأما فوقية الذات فانها تتنوع بحسب معناها ، فيقال فيها : استوى وهلا ، وارتفع وصعد ، وبرز اليه كذا ، وصعد اليه ، ونزل من عنده ، وهو عال على كذا ، ورفيع الدرجات ، وترفع الأيدي اليه المسمى . . . وأن عباداً يخافون الله من فوقهم . . . فهذه لوازم الأنواع كلها ، أنواع فوقية الذات ولوازمها ، لا أنواع فوقية الفضيلة والمرتبة . . .

الوجه الرابع عشر :

انه لو كانت فوقية الرب ^X تبارك وتعالى مجازاً لا حقيقة لها ، لكان صدق

نفيها أصح من إطلاقها ، ألا ترى أن صحة نفي اسم الأسد عن الرجل الشجاع
واسم البحر عن الجواد ، واسم الجبل عن الرجل الثابت ونحو ذلك أظهر
وأصدق من إطلاق تلك الأسماء ، فلو كانت فوقيته واستواؤه وكلامه وسمعه ...
مجازا لكان إطلاق القول بأنه ليس فوق العرش ، ولا استوى عليه ، ولا هو العلي
ولا الرفيع ، ولا هو في السماء ، ولا ينزل من عنده شيء ، ولا يصعد إليه
شيء ... أصح من إطلاق ذلك ، وأدنى الأحوال أن يصح النفي كما يصح
الإطلاق ، وسعلوم قطعا أن إطلاق هذا النفي تكذيب صريح لله ورسوله ، ولو
كانت هذه إنما هي على سبيل المجاز لم يكن في نفيها محذور ولا سيما ونفيها
عين التنزيه والتعظيم ، وسوغ إطلاق المجاز للوهم الباطل بل الكفر والتشبيه
والتجسيم ، فهل في الظن السيء بكتاب الله ، وسنة رسوله (صلعم) وكلام
الصحابة ، والأئمة فوق هذا ، فإن قيل : نحن لا نطلق هذا أديبا مع الله
تعالى ، ورسوله (صلعم) قيل الأديب لا يمنع صحة الإطلاق ، وإن ترك
أديبا ، كما إذا قيل : أنا لا نطلق على هذا القاضي المعروف بأنه معزول أديبا
معه ... فهذا الأديب إنما ^{هو} من أساك التكلم بهذا اللفظ ، لا من صحة
إطلاقه فنسألکم هل يصح إطلاق هذا النفي عندكم لغة ، أو طلا ، أم لا ؟
فإن قلتم إطلاقه يوهم نفي المعنى المجازي ، فيكون مستمعا ، قيل : فلا يمنع
حينئذ أن نقول : ليس يستوعب عرشه حقيقة ولا هو فوق العالم حقيقة ...
كما يصح أن يقال : ليس هذا الرجل بأسد حقيقة ... (١) وقد جعل ابن القيم
رحمه الله : الفوقية تفسيرا للاستواء المذكور في القرآن والسنة . (٢)

(١) انظر هذه الأوجه في مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٠٥ - ٢١٢ . وقد اختصر

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٤١ .

الدليل الرابع من الأدلة النقلية :

(التصريح بالصعود والعروج اليه تعالى)

ورد ذكر الصعود والعروج اليه تعالى في آي الذكر الحكيم في عدة مواضع
فقد قال تعالى : (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه)^(١) وقال أيضا :
(من الله ذي المعارج تخرج الملائكة والروح اليه)^(٢) ، وقال : (يدبر الأمر من السماء
الى الأرض ثم يصرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون)^(٣) ، ووصف سبحانه نفسه
بأنه رفيع الدرجات فقال : (رفيع الدرجات ذو العرش)^(٤) . ولا يصح أن يكون رفيع هنا
بمعنى رافع ، فان السياق يأباه ، فقد وصف نفسه قبل هذا بأنه العلي ، الكبير ، ثم
وصف نفسه بعد ذلك بأنه رفيع الدرجات ، ذو العرش فالأوصاف كلها راجعة الى رفعت هو
وارتفاعه على خلقه ، لا الى رفعة بعض خلقه على بعض درجات كما فهم بعض من لا يحسن
تذوق كلام الله ، ولكن فعل هنا بمعنى مفعول . والمراد أن درجات مرفوعة لكمال علوه
على خلقه ، فهو كقوله في سورة المعارج (من الله ذي المعارج) يعني المعاهد التي
تصعد فيها الملائكة اليه حل سلطانه فهي درجات بعضها فوق بعض ، وانتهاؤها اليه
سبحانه وهذا هو التفسير الذي يجب المصير اليه ، فان الله قد انزل القرآن يصدق بعضه
بعضا ، وغير ما ينسره القرآن هو القرآن^(٥) فهو يخبر تعالى عن عظمت وكبرياه وارتقائه
على عرشه العظيم العالي على جميع المخلوقات كالسقف^(٦) .

وقد جاءت السنة مؤيدة للقرآن فيما جاء به ، فمن أبي هريرة رضي الله عنه عن

-
- | | |
|-------|---|
| (١) | سورة فاطر آية : ١٠ . |
| (٢) | سورة المعارج آية : ٣ ، ٤ . |
| (٣) | سورة السجدة آية : ٥ . |
| (٤) | سورة غافر آية : ١٦ . |
| (٥) | شرح النونية ج ١ ص ١٩٢ ، وتفسير ابن كثير ج ٤ ص ٤٤٤ . |
| (٦) | تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٨٠ . |

النبي (صلعم) قال : (الملائكة يتعاقبون فيكم ، ملائكة بالليل ، وملائكة بالنهار ، ويجتمعون في صلاة الفجر ، وصلاة العصر ، ثم يعرج اليه الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم : كيف تركتم عبادي ، فيقولون : أتيناهم وهم يعملون ، وتركناهم وهم يعملون ^(١)) .
وهو أيضا عن النبي (صلعم) قال : (ان الميت تحضره الملائكة ، فاذا كان الرجل الصالح قالوا : أخرجي أنفسها الطيبة كانت في الجسد الطيب ، أبشروا بروح وريحان ورب غير غضبان ، فلا يزال يقال لها ذلك حتى تخرج ، ثم يعرج بها الى السماء . . . حتى يُنتهي بها الى السماء التي فيها الله تعالى ، وذكر الحديث ^(٢)) .
وعن أبي هريرة أيضا عن النبي (صلعم) قال : كان ملك الموت يأتي الناس عيانا فاتى موسى عليه السلام ، فلطمه فذهب بعينه ، فعرج الى ربه عز وجل ^(٣) . الحديث .
وحديث انهر^٤ بن عازب قال خرجنا مع رسول الله (صلعم) في جنازة فذكر حديث روح الميت بطوله ، وأنه يصعد بها الى السماء حتى ينتهي بها الى السماء السابعة فيقول الله تعالى : واكتبوا كتاب عبي في عليين ، وأميدوه الى الأرض ^(٤) . الحديث .
وحديث عبد الله بن عمرو بن العاص قال : اذا مكثت النطفة في الرحم اربعين ليلة جاء ملك فاختلجها ثم عرج بها الى الرحمن تبارك وتعالى ، فيقول : اخلق يا أحسن الخالقين فيقضي الله فيها ما يشاء ويهبط بها الملك ^(٥) .

-
- (١) متفق عليه . وانظر الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٥ .
(٢) سند الامام احمد ج ٢ ص ٣٦٤ ، وتفسير ابن كثير ج ٤ ص ٤٤٤ ، والعلو للذهبي ص ٣٣ وقال رواه أئمة ثقات عن ابن أبي ذئب ، وقال ابن كثير اسناده على شرط الجماعة ج ٤ ص ٤٤٤ .
(٣) متفق عليه . وانظر العلو للذهبي ص ٢٢ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٦٣ .
(٤) سند الامام احمد ج ٤ ص ٣٨٢ ، قال الذهبي اسناده صالح العلو ص ٢ .
وقال ابن القيم صحيح صحيحه جماعة من الحفاظ . اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٦٢ ، وتفسير ابن كثير ج ٤ ص ٤٤٤ ، قال مشهور وله شواهد .
(٥) العلو للعلي الغفار للذهبي ص ٤٨ ، وفي اسناده ابن لهيعة متكلم فيه .

ومن ابن مسعود قال : من قال سبحان الله والحمد لله ، والله أكبر تلقاهن ملك فخرج بهن الى الله عز وجل ، فلا يمر بملأ من الملائكة الا استغفروا لقاتلتهن . . .^(١)

ومن ابي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) (ان لله ملائكة سيارة يتبعون مجالس الذكر ، فاذا وجدوا مجلس ذكر جلسوا معهم ، فاذا تفرقوا صعدوا الى ربهم)^(٢) . ومن ابي هريرة أيضا قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : (من تصدق بعدل ثمرة من كسب طيب ، ولا يصعد الى الله الا الطيب فان الله يتقبلها بيمينه ثم يرميها لمأحبها)^(٣) . الحديث .

ومن حديث ابي سعيد الخدري قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) (يقبل الله صدقة العبد من كسب طيب ، ولا يقبل الله الا طيبا ، ولا يصعد اليه الا الطيب فيأخذه الثمرة فيرميها حتى يجعلها مثل الجبل)^(٤) .

ومن ابن عمر قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : (اتقوا دعوة المظلوم فانها لا تصعد الى الله كأنها شراة)^(٥) .

ومن ابن عباس يرفعه " عجبت من ملكين نزلا يلتسان عبداً في مصلاه ، كان يعلي فيه ، فلم يجدا ، فخرجا الى الله . . . الحديث .^(٦)

-
- (١) العلول للذهبي ص ٦٤ ، وقال الذهبي أخرجه أبو أحمد العسال باسناد صحيح .
 (٢) اجتماع الجيوش الاسلامية وأصل الحديث في صحيح مسلم ، ولفظه : فاذا تفرقوا صعدوا الى السما فيسألهم الله . صحيح مسلم ج ٤ كتاب الذكر ، باب فضل مجالس الذكر ، وقال الذهبي الحديث متفق عليه . العلول ص ٣٥ .
 (٣) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٥٦ ، وهو في الصحيحين ، انظر فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ١٣ ص ١٥٥ كتاب التوحيد (باب تخرج الملائكة والروح اليه) وصحيح مسلم كتاب الزكاة باب يقبل الصدقة من الكسب الطيب وترتيبها ج ٣ ص ٨٥ ، والأساس والصفات للبيهقي ص ٢٥٥ وسند الامام أحمد ج ٢ ص ٣٣١ ٣٨١ ، ٤١٨ ، ٤١٩ . وسنن الترمذي والنسائي ، وابن ماجه كتاب الزكاة العلول للذهبي ص ٣١ ، قال وهو صحيح .
 (٤) المصدر نفسه ص ٢٧ ، وقال عنه الذهبي غريب واسناده جيد .
 (٥) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٦٤ ، وقال ابن القيم رواه ابن أبي الدنيا وله شاهد في صحيح البخاري .

ومن أبي هريرة قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ما قال عبد لا اله الا الله مخلص الا صعدت لا يرد لها حجاب ، فاذا وصلت الى الله نظر الى قائلها ، وحق على الله أن لا ينظر الى موحد الا رحمة ^(١) ، ومن أبي هريرة ايضا قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) من الله تعالى : " أنا أغنى الشركاء عن الشرك لا يبعد الى من الربا شي ^(٢) " . ومن أبي ذر قال النبي (صلى الله عليه وسلم) أتدري أين تغرب هذه الشمس ، قلت الله ورسوله أعلم ، فقال : فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش عند رها وتستان ، وذكر الحديث ^(٣) .

ومن ابن عمر قال سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول " كفى بالمرء اثماً أن يضيع من يقوت " ثم أنشأ عبد الله يحدث عن الشمس قال : انها اذا غربت صعدت الى السماء فسلمت وسجدت واستأذنت فيؤذن لها ، واثت تجرى ، فهي كذلك حتى يأتي عليها ليلة فتسلم فلا يقبل منها ، وتسلم فلا يرد عليها وتستان فلا يؤذن لها ^(٤) .

هذه هي بعض النصوص الصريحة من القرآن والسنة التي تبين أن الملائكة ، وأرواح الادميين ، وأعمالهم يخرج بها الى الله سبحانه وتعالى وهوني عليك بائن سن خلقه فوق عرشه ، وهناك نصوص غيرها أكثر من أن نحصرها ، كتصا مروج (صلى الله عليه وسلم) كما سيأتي في الدليل الحادي عشر ، وكما كان (صلى الله عليه وسلم) يحافظ على أداء بعض النوازل من الركعات اذا زلت الشمس . وعندما سئل عن ذلك قال : ان أبواب السماء وأبواب الجنان تفتح في تلك الساعة ، فلا ترتج حتى تُعَلَّى هذه الملاة ، فأحب أن يصعد مني الى ربي

-
- (١) العلول للذهبي ص ٣٦ قال وهذا حديث غريب رواه الترمذي بنحوه من طريق الوليد بن القاسم وحسنه .
- (٢) العلول للذهبي ص ٢٥ وقال الذهبي فيه قيس بن الربيع وهو ردي الحفظ .
- (٣) العلول للذهبي ص ٤٤ وأخرجه البخاري ومسلم من طرق مختلفة ، انظر فتوح الباري ج ٨ ص ٥٤١ عند الكلام على تفسير سورة يس .
- (٤) العلول للذهبي ص ٧٩ وقال ابن منداه اسناده صحيح .

(١) تلك الساعة خير .

وكما جاء في الحديث مرفوعا ان التسبيحة والتحميدة ، والتهليلة : عند مسا
تقال : لا يكون لها نهاية دون العرش ، ينقطعن حول العرش لمن دوى كدوى النحل ،
بذكرن بماحبهن . (٢) وقد فسر السلف قوله تعالى (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح
يرفعه) بقولهم : الى الله يصعد ذكر العبد اياه وتثاؤه عليه ، والعمل الصالح
يرفعه يقول : ويرفع ذكر العبد ربه اليه عتله الصالح وهو العمل بطاعة الله وأداء فرائضه
والانتها الى ما أمر به قال عبد الله بن مسعود : اذا حد ثناكم بحديث أتيناكم بتصد بقره
من كتاب الله . ان العبد اذا قال سبحان الله وحده ، الحمد لله ، لا اله الا الله ،
والله أكبر . . . أخذ من ملك فجعلهن تحت جناحه ثم صعد بهن الى السماء . . . حتى
يحيي بهن وجه الرحمن ثم قرأ عبد الله (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) (٣)
وقال كعب الأحمار : ان لسبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله والله أكبر
لديها حول العرش كدوى النحل يذكرن بماحبهن ، والعمل الصالح في الخزائن . (٤) ومن
ابن عباس قال : الكلام الطيب ذكر الله ، والعمل الصالح أداء الفرائض فمن ذكر الله وأداء
فرائضه حبل عليه ذكر الله فصعد به الى الله ، ومن ذكر الله ولم يؤد فرائضه رد كلامه على
عنه فكان أولى به . (٥)

(٦) ومن شهر بن حوشب الأشعري : قال : العمل الصالح يرفع الكلم الطيب .

-
- (١) العلول للذهبي ص ٤٩ وسند الامام احمد ج ٥ ص ٤١٨ ، ٤٢٠ ، وسنن الترمذي باب الوتر .
- (٢) العلول للذهبي ص ٥١ عن معاذ بن جبل ص ٥٥ عن النعمان بن بشير .
- (٣) تفسير الطبري ج ٢٣ ص ١٢٠ ، وتفسير ابن كثير ج ٣ ص ٥٧٣ .
- (٤) تفسير الطبري ج ٣ ص ١٢٠ ، وابن كثير ج ٣ ص ٥٧٣ ، وقال اسناده السي
كعب الأحمار صحيح ، وقد روى مرفوعا رواه احمد في سننه عن النعمان بن
بشير وهكذا رواه ابن ماجه .
- (٥) تفسير الطبري ج ٢١ ص ١٢١ ، وابن كثير ج ٣ ص ٥٧٣ .
- (٦) تفسير الطبري ج ٢٣ ص ١٢٠ .

وقال بهذا غير من ذكر مجاهد ، وأبو العالية ، وعكرمة ، وإبراهيم النخعي ،
والضحاك ، والسدي والربيع بن أنس ، وغير واحد من السلف رحمهم الله .^(١)
كما فسر السلف قوله (من الله ذى المعارج تعرج الملائكة والروح اليه في يوم
كان مقداره خمسين ألف سنة) وقوله (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه نبي
يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ما تعدون) . فقالوا : في قوله (ذى المعارج) يعني
ذا العلو والدرجات والفواضل والنعيم . فعن ابن عباس قال : ذى المعارج : ذى ...
الدرجات ، وذي العلو^(٢) ، وعن مجاهد قال : معارج السماء^(٣) وعن ابن زيد قال : الله
ذو المعارج^(٤) . أما قوله (تعرج الملائكة والروح اليه . .) وقوله (ثم يعرج اليه)
ففي الآية الأولى يخبر سبحانه بأن الملائكة تصعد الى الله عز وجل ، والبهائم في قوله
(اليه) عائد على اسم الله تعالى^(٥) . يقول : كان مقدار صعودهم ذلك في يوم لغيرهم
من الخلق خمسين ألف سنة ، وذلك أنها تصعد من منتهى أمره من أسفل الأرض السابعة
الى منتهى أمره فوق السموات السبع ، فالمراد بذلك مسافة ما بين العرش العظيم الى أسفل
المسافلين وهو قرار الأرض السابعة ، وذلك مسيرة خمسين ألف سنة . وهذا ارتفاع العرش
عن المركز الذي في وسط الأرض السابعة وهذا مروى عن ابن عباس ومجاهد .^(٦) وشاهده
حديث الأوهال . وقيل تعرج الملائكة والروح اليه في يوم يفرغ فيه من القضاء بين خلقه
قدر ذلك اليوم خمسين ألف سنة وهو يوم القيامة ، وهذا مروى عن عكرمة وقتادة وابن زيد
وروى ذلك عن ابن عباس بإسناد صحيح ، ولهذا القول شواهد منها حديث صاحب الكنز
وفيه حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة ما تعدون .^(٧) وقيل

-
- (١) تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٥٢٣ .
(٢) تفسير الطبري ج ٢٩ ص ٧٠ ، وابن كثير ج ٤ ص ٤٤٤ .
(٣) الممدان السابقان الجزء والعفحة .
(٤) تفسير الطبري ج ٢٩ ص ٧٠ .
(٥) تفسير الطبري ج ٢٩ ص ٧٠ .
(٦) تفسير الطبري ج ٢٩ ص ٧٠ ، وتفسير ابن كثير ج ٤ ص ٤٤٤ .
(٧) تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٤٤٥ ، وقال رواه الامام احمد وأبو داود والنسائي
ومسلم في صحيحه منفردا به دون غير البخاري .

غير ذلك لكن كل الأقوال لا تختلف في أن الملائكة والأعمال ، وأرواح الآدميين اذا قبضت يصعد بها الى السماء . وقد رجح ابن كثير القول بأن المراد بذلك مسافة ما بين العرش الى أسفل السافلين وهو قرار الأرض السابعة ^(١) .

وفي الآية الثانية يبين الله أنه هو الذي يدير الأمر من أمر خلقه من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه ، فالأمر ينزل من السماء الى الأرض ، ويصعد من الأرض الى السماء في يوم قدره ألف سنة من أيام الدنيا ، لأن ما بين السماء الى الأرض خمسمائة عام وما بين الأرض الى السماء مثل ذلك ، فذلك ألف سنة ، وهذا قول ابن عباس ومجاهد ، وقتاد ، والضحاك ومكرمة ^(٢) . ورجح الطبري هذا القول مما عداه . قال : لأنه أظهر معانيه واشبهها بظاهر التنزيل ^(٣) .

ومن اختلاف المدة في اليومين فقد ذهب جل المفسرين الى أنها يومين متغايرين وليس المراد بهما يوما واحدا ، فاليوم المذكور بهذا المعارج هو يوم المعاد كما يفيد السياق في قوله تعالى (انهم يرونه بعيدا ونراه قريبا يوم تكون السماء كالمهل ^(٤)) الآيات .

وأما اليوم المذكور في (الم تنزيل السجدة) فهو في الدنيا . لكن ابن القيم رحمه الله اختار ان المراد بهما يوم واحد ، وان العروج فيه الى الله عز وجل ، وانما اختلفت المدة في الآيتين فكانت في احدهما ألفا ، وفي الأخرى خمسين ألفا لا اختلاف المسافة المقطوعة في كل منهما ، فالألف جعلت مدة لنزول الملائكة وصعودهم الى السماء الدنيا ، فان المسافة بين الأرض والسماء الدنيا قدرت في الأحاديث بخمسمائة عام ، فاذا قدر نزولهم وصعودهم كان المجموع ألف سنة ، وأما الخمسون ألفا فهي المدة التي ينزلون

-
- (١) تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٨٠ .
 (٢) تفسير الطبري ج ٢١ ص ٩١ .
 (٣) المصدر نفسه ج ٢١ ص ٩٣ .
 (٤) سورة المعارج آيات ٩ - ١٨ .

فيها من فوق السبع الطباق ، من عند العرش الى المركز الأسفل الذي هو الحضيض . قال ابن القيم : وهذا القول قد اختاره المغوى في تفسيره ، قال وهو مروي أيضا عن مجاهد أما ابن اسحاق صاحب السيرة فقال : ان الاختلاف يرجع الى كيفية السير فالمسافة التي بيننا وبين العرش تقطع بسير الانسان في هذا القدار وهو خمسون ألف سنة ^(١) . قلت لكن التفريق بين اليومين هو الأرجح ويؤيده حديث صاحب الكنز الذي رواه أحمد وسلم وهو ما من صاحب كنز لا يؤدي زكاته إلا أحصى عليه في نار جهنم ، فيجعل صفائح فتكوى بهما جنباه وجبهته حتى يحكم الله بين عباده في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة . . الحديث ^(٢) . والضمير الواقع مفعولا في كل من (يرويه) و (نراه) يرجع الى اليوم ، وتفسيره به أولى من رجوعه الى عذاب واقع ، وذلك لأن اليوم أقرب مذكور ، ويكون حينئذ ما في آية السجدة بياناً لعروجهم في هذه الدنيا ، وما في آية المعارج بياناً لعروجهم يوم القيامة ^(٣) . . .

واذا نظرنا الى معنى الصعود والعروج في اللغة ، وجدنا أن المعنى اللغوي لا يختلف عن معناه في القرآن ، وعند علماء السلف رحمهم الله . يقول صاحب اللسان : صَعِدَ فِي السَّلَمِ ، وَالْمَكَانِ وَفِي مَعْمُودٍ ، وَأَصْعَدَ ، وَصَعَدَ ارْتَقَى مَشْرَافًا وَجِبَلٌ مَّصْعَدٌ : مَرْتَفِعٌ عَالٍ ، وَالصُّعُودُ الطَّرِيقُ صَاعِدًا . . وَالصُّعُودُ وَالصُّعُودُ الْعُقْبَةُ الشَّاقَّةُ ، وَالصُّعُودُ الْمَشَقَّةُ عَلَى الْمَثَلِ (سَأَرْهَقُهُ صُعُودًا) ^(٤) أى على مشقة من العذاب قال الليث وغيره : الصُّعُودُ : ضد الهبوط ، ويقال : لأرَهَقَنَّكَ صُعُودًا ، أى لأجسِّنَكَ مشقة من الأمر ، وانما اشتقوا ذلك لأن الارتفاع في صعود أشق من الانحدار في هبوط . ومنه تَصْعَدُ فِي ذَلِكَ الْأَمْرِ أى شق عليّ ، وَصَعَدَ فِي الْجِبَلِ عَلَيْهِ وَطَى الدَّرَجَةَ : رَقِيَ ، وَلِسَمِ

(١) نونية ابن القيم بشرح الدكتور محمد خليل هراس ج ١ ص ١٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ١٨٦ ، وانظر صحيح مسلم ج ٣ ص ٧٠ وسند الامام

أحمد ج ٢ ص ٢٦٢ ، ٢٨٣ .

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ١٨٧ .

(٤) سورة المدثر آية : ١٧ .

يعرفوا فيه : صَعِدَ ، وَأَصْعَدَ فِي الْأَرْضِ أَوِ الْوَادِي .

وقال أبو اسحاق : الصَّعِيد وجه الأرض لأنه نهاية ما يصعد إليه من باطن الأرض لا أعلم بين أهل اللغة خلافا في أن الصَّعِيد وجه الأرض (١) .

وفي عَرَج : قال صاحب القاموس : عَرَجٌ عُرُوجًا ، وَمَعْرَجًا ارْتَعَى (٢) . وقال صاحب اللسان : عَرَجٌ فِي الدَّرَجَةِ ، وَالسَّلَمِ ، يَعْرُجُ عُرُوجًا : أَيِ ارْتَعَى . وَعَرَجٌ فِي الشَّيْءِ عَلَيْهِ يَعْرُجُ يَصْعَرُ عُرُوجًا أَيًّا : رَقِيَ ، وَعَرَجٌ الشَّيْءُ فَهُوَ يَرْتَعِجُ ارْتِفَاعًا وَالْمَعْرَاجُ : الْمَعَادُ ، وَقِيلَ : مَعَارِجُ الْمَلَائِكَةِ وَهِيَ مَعَادُهَا ، الَّتِي تَصْعَدُ فِيهَا ، وَتَعْرُجُ فِيهَا (٣) . وقال الفراء : ذِي الْمَعَارِجِ : مِنْ نَعْتِ اللَّهِ لِأَنَّ الْمَلَائِكَةَ تَعْرُجُ إِلَى اللَّهِ ، فَوُصِفَ نَفْسُهُ بِذَلِكَ (٤) . وَالْمَعْرَجُ : الْمَصْعَدُ ، وَالْمَعْرَجُ : الطَّرِيقُ الَّذِي تَصْعَدُ فِيهِ الْمَلَائِكَةُ وَالْمَعْرَاجُ : شِبْهُ سَلَمٍ أَوْ دَرَجَةٍ تَعْرُجُ عَلَيْهِ الْأَرْوَاحُ إِذَا قُبِضَتْ . وَعُرِجَ بِالرُّوحِ وَالْعَمَلُ صُعِيدَ بِهِمَا (٥) . وقال أبو علي الفارسي في كتابه البارع : الْمَعَارِجُ جَمْعُ مَعْرَجٍ بِفَتْحَتَيْنِ كَالْمَعَارِدِ جَمْعُ مَصْعَدٍ ، وَالْمَعْرُوجُ الِارْتِفَاعُ . يَقَالُ : عَرَجَ يَفْتَحُ الرَّأْيَ ، يَعْرُجُ بِخُصْبِهَا عُرُوجًا وَمَعْرَجًا وَالْمَعْرَجُ الْمَصْعَدُ ، وَالطَّرِيقُ الَّتِي تَعْرُجُ فِيهَا الْمَلَائِكَةُ إِلَى السَّمَاءِ أَوِ الْمَعْرَاجُ شِبْهُ السَّلَمِ أَوْ دَرَجٍ تَعْرُجُ فِيهِ الْأَرْوَاحُ إِذَا قُبِضَتْ ، وَحَيْثُ تَصْعَدُ أَعْمَالُ بَنِي آدَمَ (٦) ، وَقَالَ ابْنُ دُرَيْدٍ : هُوَ الَّذِي يَخَافُهُ الْمَرِيضُ عِنْدَ الْمَوْتِ فَيَشْخَصُ وَيَقَالُ أَنَّهُ بِالْخِ الْحَسَنِ . بِحَيْثُ أَنَّ النَّفْسَ إِذَا رَأَتْ لَا تَتِمَّاكَ أَنْ تَخْرُجَ (٧) .

وهذا نحل إلى حقيقة واضحة هي أن القرآن ، وأقوال أئمة السلف وطما -

اللغة كلهم متفقون على معنى الصعود ، والمعراج ، وإذا وضع المعنى في ذلك -

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | لسان العرب لابن منظور ج ٤ ص ٢٣٨ - ٢٤٢ ، القاموس المحيط ج ١ ص ٣١٨ |
| (٢) | القاموس المحيط ج ١ ص ٢٠٦ . |
| (٣) | لسان العرب ج ٣ ص ١٤٦ . |
| (٤) | معاني القرآن للفراء ج ٣ ص ١٨٤ . |
| (٥) | لسان العرب ج ٣ ص ١٤٦ . |
| (٦) | فتح الباري على صحيح البخاري لابن حجر ج ١٣ ص ٤١٦ . |
| (٧) | المصدر نفسه ج ١٣ ص ٤١٦ . |

لنا أن الله سبحانه عال فوق خلقه هائن منهم ، وعندئذ فلا يجوز لأحد أن يدعي خلاف ذلك ، وقد قامت الحجة ، ووضح الصواب ولله الحمد والمنة والله أعلم . .

الدليل الخامس من الأدلة النقلية :

(التصريح برفع بعض المخلوقات إليه)

تقدم معنا أن الملائكة ، وأرواح الآدميين ، من المؤمنين ، وكذا أرواح الشهداء تصعد إليه سبحانه في طلبه ، كما وأن الأعمال العالحة ، والذكر الحسن لله تصعد إليه أيضا ، وكل تلك النصوص صريحة في إثبات علو الله سبحانه واستوائه على عرشه بائن من خلقه ، إذ لو لم يكن كذلك ، وكانت كل المخلوقات في القرب إليه سواه ، لما كان ثمة حاجة إلى أن ترفع تلك المخلوقات ، وإن إلى من ترفع إذا لم يكن عالما على خلقه كما وصف نفسه ، كيف وقد عينت النصوص بأن الرفع يكون إليه ، (تخرج الملائكة والروح إليه)^(١) فالضمير في إليه عائد إلى الله سبحانه ، نسأل الله الثبات على دينه .

وفي هذا الدليل سوف نذكر قوله تعالى (وإذا قال الله يا عيسى اني متوفيك ورافعك اليّ ، ومطهرك من الذين كفروا . . .) الآية .^(٢)

وقوله تعالى (وما قتلوه وما صلبوه ، ولكن شبه لهم ، وإن الذين اختلفوا في^{فيه} شك منه ما لهم به من علم ، الا اتباع الظن ، وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله إليه)^(٣)

والرفع في اللغة ضد الخفض والوضع ، رفعت فارتفع فهو نقيض الخفض في كل شيء ، رفعه برفعه رفعا ، وارتفع ، والرفع ما رفع به ، ويقال : ارتفع الشيء ارتقاها بنفسه إذا علا .^(٤)

وحقيقة الرفع : النقل من أسفل إلى أعلى .^(٥)

- | | |
|-------|--------------------------|
| (١) | سورة المعارج آية ٤ . |
| (٢) | سورة آل عمران آية ٥٥ . |
| (٣) | سورة النساء آية ١٥٨ . |
| (٤) | لسان العرب ج ٩ ص ٤٨٨ . |
| (٥) | البحر المحيط ج ٢ ص ٤٧٣ . |

وقد اخبر سبحانه في هاتين الآيتين أنه رفع اليه عبده ورسوله عيسى عليه السلام بجسده وروحه ، إذ أن اغاغة الرفع الى ضمير عيسى في الآيتين يدل على أن الرفع لمجموع الجسد والروح ، ويرد على من زعم أن الرفع إنما هو لروحه وحدها ، وأن جسده قد مات ودفن ، وهو زعم باطل ، فإنه لا يظهر حينئذ لتخصيص عيسى عليه السلام بذلك الرفع معنى ، إذ كل ميت من المؤمنين هو كذلك ترفع روحه الى السماء . فقد ورد الحديث بأن أرواح المؤمنين تخرج بها ملائكة الرحمة حتى تمثل بين يدي الله عز وجل ، فيبشرها بما أعد لها من نعم ، ثم ترجع آمنة مطمئنة وتعود الى البدن لسؤال القبر .^(١)

وقد رد الله كيد اليهود ومكرهم بمحاولة قتل عيسى برفع عيسى عليه السلام الى السماء فشبه لهم أنهم قتلوه وصلبوه ، وهم وأهملون كاذبون ، فقد نجاه الله ورفع اليه على خلاف في صفة التشبيه الذي شبه لليهود في أمر عيسى عليه السلام لكن الذي لا شك فيه أن الله نجاه برفعه اليه بروحه وجسده .

قال مجاهد : صلبوا رجلاً شبهوه بعيسى ، يحسبونه إياه ، ورفع الله عيسى عليه السلام حيًّا ،^(٢) فقول الله (بل رفعه الله اليه) يعني : بل رفع الله المسيح اليه وقوله (ومطهرك من الذين كفروا) أي برفعي إياك الى السماء .^(٣)

× وقد اختلف أهل العلم في معنى الوفاة التي ذكرها الله في قوله تعالى (اني متوفيك ورافعك الي) فقال بعضهم :

١ - هي وفاة نوم ، ومعنى الكلام على هذا القول : اني خيمتك ، ورافعك في نومك من قوله (وهو الذي يتوفاكم بالليل)^(٤) وقوله (الله الذي يتوفى الأنفس حين

(١) سبق تخريجه ص ٤٠

(٢) تفسير الطبري ج ٦ ص ١٥ .

(٣) تفسير الطبري ج ٦ ص ١٧ ، تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٨١ .

(٤) سورة الانعام آية ٦٠ .

موتها والتي لم تمت في منامها^(١) .

قال الزمخشري يريد ويتوفى الأنفس التي لم تمت في منامها ، أى يتوفاها حين تمام تشبيهها للنائمين بالموتى ، حيث لا يميزون ولا يتصرفون كما أن الموتى كذلك^(٢) . وكان رسول الله (صلعم) يقول : الحمد لله الذى أحيانا بعد ما أماتنا^(٣) .

قال ابن كثير : وهى هذا القول الاكثرون . ورجحه^(٤) وهو قول الربيع ابن أنس ، والحسن قال الحسن : (اني متوفيك) يعنى وفاة المنام ، رفعه الله في منامه ، وعنه أيضا قال قال رسول الله (صلعم) لليهود : ان عيسى لم يمت وانه راجع اليكم قبل يوم القيامة^(٥) ، وجاء في الحديث : كيف أنتم اذا نزل ابن مريم من السماء فيكم ، وأمامكم منكم^(٦) والعراد به نزوله من السماء بعد رفعه الى الله .

وقيل المعنى في (اني متوفيك) أى مستوفى مدة اقامتك بين قومك ، والتوفى كما يطلق على الاماتة ، كذلك يطلق على استيفاء الشيء ، كما في كتب اللغة ولو ادعى أن التوفى حقيقة في الأول^(٧) والأصل في الاطلاق الحقيقة . قيل : لا مانع من تشبيه سلب تصرفه عليه السلام باتباعه ، وانتهاه مدته القدرة بينهم بسلب الحياة ، قالوا وهذا الوجه ظاهر وله نظائر في الكتاب العزيز ، وساقوا نفس أدلة القول الأول فالوفاة هنا بمعنى القبض ومعنى ذلك : اني قابضك من الأرض ، فرافعتك الي . كما يقال : توفيت من فلان مالى عليه ، بمعنى

٢ -

-
- | | |
|-------|---|
| (١) | سورة الزمر آية : ٤٢ . |
| (٢) | محاسن التأويل ج ٤ ص ٨٥١ . |
| (٣) | تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٨١ . |
| (٤) | نفس المصدر والمكان . |
| (٥) | نفس المصدر والمكان وتفسير الطبرى ج ٣ ص ٢٨٩ ، البحر المحيط ج ٢ ص ٤٧٣ |
| (٦) | متفق عليه . |
| (٧) | محاسن التأويل ج ٤ ص ٨٥١ . |

قبضته واستوفيته ، قالوا : فمعنى قوله : (اني متوفيك ورافعك) أى قابضك من الأرض حيا الى جوارى ، وأخذك الى ما عندى بغير موت ، ورافعك من بين المشركين ، وأهل الكفر بك^(١) . قال مطر الوراق في قوله : (اني متوفيك) قال : متوفيك من الدنيا ، وليس بوفاة موت^(٢) . وهذا قول ابن جريج أيضا وكعب الأخبار ، وجعفر بن الزبير ، وابن زيد . قال : ومتوفيك ورافعك واحد أى بمعنى قابضك ، قال : ولم يمت بعد حتى يقتل الدجال ، وسيموت وقرا قوله (ويكلم الناس في المهد وكهلا^(٣)) ، قال رفعه الله اليه قبل أن يكون كهلا ، قال وينزل كهلا^(٤) ، وهذا القول رواية عن الحسن أيضا إذ قال توفاه الله من الأرض ورفعاه اليه فهو عنده في السماء^(٥) ، قال ابن جرير الطبري وأولى الأقوال بالصحة عندنا قول من قال : معنى ذلك : اني قابضك من الأرض ورافعك الي لتواتر الأخبار عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أنه قال ينزل عيسى بن مريم فيقتل الدجال ثم يمكث مدة ذكرها ، اختلفت الرواية في مبلغها ثم يموت فَيَهْلِي عليه المسلمون ويدنونونه^(٦) . ومعنى أنه يمكن الجمع بين هذين القولين بأن الله أخبر عبده ورسوله عيسى عليه السلام بأنه متوفيه ورافعه اليه بمعنى قابضه في حالة يكون فيها نائما ، ويستيقظ وهو في السماء آمن تقرب والله اعلم .

- ٣ -

وقيل : وفاة موت ولكن المعنى متوفيك في آخر أمرك عند نزولك وقتلك الدجال ففي الكلام تقديم وتأخير تقديره : اني رافعك الي ومطهرك من الذين كفروا .

-
- (١) تفسير ابن جرير الطبري ج ٣ ص ٢٨٩ - ٢٩٠ ، وابن كثير ج ١ ص ٣٨١ ، معاني القرآن للفراء ج ١ ص ٢١٩ ، البحر المحيط ج ٢ ص ٤٧٣ .
 (٢) تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٨١ ، وتفسير ابن جرير الطبري ج ٣ ص ٢٩٠ .
 (٣) سورة آل عمران آية : ٤٦ .
 (٤) تفسير ابن جرير الطبري ج ٣ ص ٢٩٠ ، البحر المحيط ج ٢ ص ٤٧٣ .
 (٥) نضر المصدر والمكان .
 (٦) تفسير الطبري ج ٣ ص ٣٩١ .

ومتوفيك بعد انزالي اياك في الدنيا ، فهذا من المقدم الذي معناه التأخير
والمؤخر الذي معناه التقديم (١) . وهذا القول يوافق القولين السابقين فسي أن
عمسى لم يموت وأنه رفع الى السماء حيا ، وأن الموت المذكور في الآية يكون بعد
نزول عمسى من السماء الى الأرض وأدائه ما أمره الله به من قتل الدجال وكسر
الصليب ، . . . الخ .

٤ - وقيل : الوفاة وفاة موت ، روى عن ابن عباس في قوله (اني متوفيك) أى ميتك
ثم قيل : كان الموت لمدة ثلاث ساعات من النهار حتى رفعه الله اليه ثم أحياه (٢)
الله بعد ذلك في السماء وهذا مروى عن وهب بن منبه باسناد قوى ، وقال
ابن اسحاق والنعماني يزعمون أن الله توفاه سبع ساعات ثم أحياه . وعن وهب
ايضا : أماته الله ثلاثة أيام ثم بعثه ثم رفعه (٣) .

٥ - وقيل : اجعلك كالمتوفى ، لأنه بالرفع يشبهه في سلب التصرف عندئذ (٤) .
٦ - وقيل آخذك وانيا بروحك صدغك (٥) . ولا شك أنه قد رفع بروحه وبدنه ولعل هذا
القول يرجع للقول الثاني بأن الوفاة بمعنى القبض . قال ابن زيد اني متوفيك
ورافعك واحد ، بمعنى قابضك (٦) .

أما من قول من قال بأن المراد بالوفاة الموت الحقيقي : فقد رد عليه بأنه لو
كان الله قد أماته ، لم يكن بالذى يميت ميتة أخرى ، فيجمع عليه ميتتين ، لأن الله عز وجل
انما أخبر عباده أنه يخلقهم ثم يميتهم ، ثم يحييهم كما قال تعالى (الله الذى خلقكم ثم

(١) معاني القرآن ج ١ ص ٢١٩ ، تفسير الطبرى ج ٣ ص ٢٩١ ، تفسير ابن كثير

ج ١ ص ٣٨١ ، البحر المحيط ج ٢ ص ٤٧٣ .

(٢) تفسير الطبرى ج ٣ ص ٢٩١ ، تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٨١ ، البحر المحيط ج ٢
ص ٤٧٣ .

(٣) تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٨١ .

(٤) البحر المحيط ج ٢ ص ٤٧٣ .

(٥) نفس المصدر الجزء والصفحة .

(٦) تفسير الطبرى ج ٣ ص ٢٩٠ .

رزقكم ثم يمتكم ثم يحييكم ، هل من شركائكم من يفعل من ذلكم من شيء (١) .

وقال (وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا (٢)) .

قال ابن عطية : واجمعت الأمة على ما تضمنه الحديث المتواتر من أن عيسى في السماء حي ، وأنه ينزل في آخر الزمان ، فيقتل الخنزير ويكسر الصليب ويقتل الدجال (٣) . وكان أبو هريرة أحد رواة الأحاديث الواردة في نزول عيسى بن مريم إلى الأرض من السماء في آخر الزمان ، قبل يوم القيامة ، ويدعو إلى عبادة الله وحده ، يقول : بعد روايته لتلك الأحاديث اقروا أن شئتم : (وإن من أهل الكتاب إلا ليؤمنن به قبل موته ، ويوم القيامة يكون عليهم شهيدا (٤)) .

قلت وعلى ذلك فيكون الضميران في (به) و (موته) عائداً إلى عيسى وهو سياق الكلام ، والمعنى من أهل الكتاب الذين يكونون في زمن نزوله .

وقيل : الضمير في (به) لعيسى ، وفي (موته) الكتابي ، وقالوا كل صاحب كتاب ليؤمنن به بعيسى قبل موته ، وموت صاحب الكتاب ، ولكن عند المعاينة للموت فهو إيمان لا ينفعه (٥) الأول أرجح ، والله أعلم بالصواب .

وخلاصة القول : أن عيسى رفعه الله إلى السماء بروحه وجسده ، وهو حي في السماء الثانية على ما صح عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في حديث المعراج وهو هناك مقسم

-
- (١) سورة الروم آية : ٤٠ .
 (٢) سورة النساء آية : ١٥٩ .
 (٣) البحر المحيط ج ٣ ص ٣٩٢ .
 (٤) تفسير ابن كثير ج ١ ص ٦١٥ وقد استقصى ابن كثير الأحاديث الواردة في نزول المسيح عيسى بن مريم في آخر الزمان انظر تفسير ابن كثير ج ١ ص ٦١٥ - ٦٢٢ ، محاسن التأويل ج ٥ ص ١٧١١ وما بعدها .
 (٥) تفسير الطبري ج ٦ ص ١٩ - ٢١ ، تفسير ابن كثير ج ١ ص ٦١٤ ، البحر المحيط ج ٣ ص ٣٩٢ - ٣٩٤ ، محاسن التأويل ج ٥ ص ١٧١٤ .

حتى ينزله الله الى الأرض ، لأدنا ما هو مكلف به من الله . وما عدا ذلك من كيفية رفعه
وكيفية القتل والملب للشبيه ، ومن ذلك الشبه؟ هل هو الذي دلهم عليه ، أو الغاب الذي
انتدب نفسه لأن يكون قدا^١ لعيسى وجزاؤه الجنة . أو أن الشبه ألقى على كل من كان معه
في البيت فقتل أحدهم ، أو خلاف ذلك فهذا ما لم يثبت عن الرسول (صلعم) فيه شيء
غير ما دل عليه القرآن ، ومنتهى ما آل اليه أمر عيسى عليه السلام .

قلت ولمس عيسى عليه السلام مختصا بالرفع الى السماء ، فقد ذكر الله في كتابه
عن ادريس عليه السلام قوله (واذكر في الكتاب ادريس ، انه كان صديقا نبيا ، ورفعناه
مكانا عليا^(١)) . قال ابن جرير في تفسيره : ذكر الله انه رفعه وهو حي الى السماء الرابعة
فذلك معنى قوله (ورفعناه مكانا عليا) يعني به الى مكان ذي علو وارتفاع . ورفع الله
السماء الرابعة وهو حي مروي عن ابن عباس وكعب الأحبار ومجاهد بن جبر ، وأبي سعيد
الخدري ، رفعه خليل له من الملائكة^(٢) .

وعن مجاهد في قوله : (ورفعناه مكانا عليا) قال : ادريس رفع فلم يست كما رفع
عيسى^(٣) . وحكاية رفعه الى السماء الرابعة توافق ما صح من حديث الاسراء والمعراج أن
النبي (صلعم) صعد به الى السماء الرابعة . . . فاستفتح . . . فلما دخل رأى ادريس
في السماء الرابعة ، ووجد فيه^(٤) . وقيل رفع الى السماء الثانية : وهذا مروي عن ابن
عباس أيضا^(٥) . وقد روى البخاري في صحيحه من حديث الاسراء وفيه : ومنهم ادريس في
السماء الثانية . وهو غلط من رواية شريك بن عبد الله بن أبي نمر ، والصحيح أنه في السماء^(٦)

(١) سورة مريم آية ٥٦ - ٥٧ .

(٢) تفسير ابن جرير الطبري ج ١٦ ص ٩٦ ، ٩٧ ، تفسير ابن كثير ج ٢ ص ١٣٤

- ١٣٥ ، تفسير البحر المحيط ج ٦ ص ٢٠٠ ، فتح القدير ج ٢ ص ١٣٨ -
١٤٠ .

(٣) تفسير ابن جرير الطبري ج ١٦ ص ٩٦ ، وابن كثير ج ٢ ص ١٣٥ .

(٤) نفس المصدر ج ١٦ ص ٩٧ ، وابن كثير ج ٢ ص ٣٤ .

(٥) فتح القدير ج ٢ ص ١٣٨ ، فتح البيان ج ٦ ص ٣٤ .

(٦) نفس المصدرين السابقين الحز^١ والعفحة .

الرابعة كما روى في الصحيحين من حديث أنس بن مالك . عن النبي (صلى الله عليه وسلم) .^(١)

وقيل رفع الى السماء السادسة وأدركه الموت فيها ، وهذا مروى عن ابن عباس
والضحاك بن مزاحم^(٢) وهو احدى روايات حديث الاسراء من طريق شريك ، لكن الصحيح أنه
في السماء الرابعة كما تقدم .

وقيل : رفع الى الجنة ، قاله الحسن وغيره^(٣) . قال قتادة : يعبد الله مع
الملائكة في السماء السابعة وتارة يرفع في الجنة حيث يشاء .

وقد روى عن بعض السلف في قوله تعالى (وقرئنا نجيًّا)^(٤) ان الله أدنسى
موسى عليه السلام حتى سمع صريف القلم ، به قال أبو العالية ، وروى نحوه من جماعة من
التابعين .

وقال ابن عباس (أدنى حتى سمع صريف القلم يكتب في اللوح المحفوظ) وأخرجه
الدبلي عنه مرفوعاً^(٥) وروى مثل ذلك عن مسرة وعن مجاهد قال : بين السماء الرابعة ، أو
قال السابعة وبين العرش سبعون ألف حجاب ، حجاب نور ، وحجاب ظلمة . . . فما زال
يقرب موسى حتى كان بينه وبينه حجاب وسمع صريف القلم^(٦) وقال شعبة : أدناه جبرئيل
عليه السلام^(٧) .

(١) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب مناقب الأنصار ، باب المعراج ، وأخرج به

مسلم في كتاب الايمان من صحيحه .

(٢) تفسير ابن جرير الطبري ج ١٦ ص ٩٦ ، ٩٧ ، وتفسير ابن كثير ج ٣ ص ١٣٥

(٣) تفسير ابن كثير ج ٣ ص ١٣٥ ، والبحر المحيط ج ٦ ص ٢٠٠ ، فتح القدير

ج ٣ ص ١٣٩ ، مداني القرآن ج ٢ ص ١٢٠ .

(٤) البحر المحيط ج ٦ ص ٢٠٠ .

(٥) سورة مريم آية : ٥٧ .

(٦) تفسير ابن كثير ج ٣ ص ١٣٣ ، تفسير ابن جرير ج ١٦ ص ٩٤ ، فتح البیان

ج ٦ ص ٣٢ .

(٧) فتح البیان ج ٦ ص ٣٢ .

(٨) تفسير ابن جرير ج ١٦ ص ٩٥ .

وقال السدى : ادخل في الساء فلكم ، وهي مجاهد نحوه . قال ابن كثير بصرف القلم : بكتابة التوراة^(١) . ومن وجهة نظري : فان مثل هذا لا يقال بمجرد الرأي فلا بد أن يكون عند من قال به اثارة من علم عن الرسول (صلعم) خاصة اذا علمنا أن السلف كانوا يتحرون الصدق ولا يقولون في كتاب الله بمجرد الرأي . ثم هذا ليس مستحيلا فقد عرج بنينا محمد (صلعم) الى سدرة المنتهى ثم الى البيت المعمور ، وفرضت عليه العلوات الخمس . . كذلك أرواح المؤمنين من عباده والأعمال العالحة ، وذكر الله تعالى يصعد بها الى الساء . . . وقدرة الله أوسع فسبحانه من اله حكيم .

وقد جاء في الحديث : ان الله يرفع دعوة المظلوم فوق الغمام ، ويقول عزتي وجلالي لأجيبنك ولو بعد حين^(٢) . وروى الامام احمد في مسنده من حديث أسامة بن زيد قال قلت ما أراك تصوم من شهر من الشهور ما تصوم من شعبان ، قال ذلك شهر يغفل الناس عنه بين رجب ورمضان ، وهو شهر ترفع فيه الأعمال الى رب العالمين عز وجل ، فأحب أن يرفع علي وأنا صائم^(٣) . وفي الصحيحين من حديث ابي موسى الأشعري قال : قال رسول الله (صلعم) ان الله لا ينام ولا ينبغي أن ينام يخفض القسط ويرفعه ، يرفع اليه عمل الليل قبل النهار وعمل النهار قبل الليل . . . الحديث^(٤) . فهذه الأحاديث والآيات كلها معرحة برفع بعض المخلوقات اليه سبحانه ، وكذلك الأعمال ترفع الى الله سبحانه ، فاذا لم يكن الله في حبة العلو فوق عرشه بائن من مخلوقاته وهو يصرح بأن الرفع كان اليه ، كان ذلك منه اخبار بخلاف الحقيقة والظاهر تعالى الله عن ذلك .

(١) تفسير ابن كثير ج ٣ ص ١٣٣ .

(٢) النونية لابن القيم شرح الدكتور محمد خليل هراس ج ١ ص ١٩٠ وابن ماجه

كتاب الصيام باب في الصائم لا ترد دعوته ج ١ ص ١٥٢ لكن هذه دون الغمام يوم القيامة .

(٣) مسند الامام احمد ج ٥ ص ٢٠١ من مسند أسامة بن زيد .

(٤) متفق عليه .

الدليل السادس من الأدلة النقلية من الكتاب والسنة :

ويقتل على عدة طلبات :

الأول : التصريح بتنزيل الكتاب منه سبحانه .

الثاني : اخباره سبحانه وتعالى بحقيقته يوم القيامة .

الثالث : اخبار الرسول (صلى الله عليه وسلم) عن ربه بأنه ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا

فأما المطلوب الأول :

فقد اخبر سبحانه في كتابه العزيز في أكثر من سبعين موضعا بأن هذا القرآن منزل من عنده سبحانه ومعنى أدنى منه عز وجل ، وسأقتصر على ذكر بعض تلك النصوص فان نحا واحدا منها يكفي في الدلالة على المراد عند من وهبه الله حسن الفهم ، والايمان بالله وكتابه وان ما ذكر فيه هو الحق .

قال تعالى (قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ عَلَى طَائِفَةٍ مِنْ رُسُلِهِ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ)^(١) .

وقال (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ ، وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ)^(٢) الآية .

وقال : (المر تلك آيات الكتاب ، والذي أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ)^(٣) الآية .

وقال : (وَإِنَّهُ لَنَنْزِيلُ رَبِّ الْعَالَمِينَ ، نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنْذِرِينَ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ)^(٤) .

وقال : (أَلَمْ تَنْزِلُ الْكِتَابَ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ)^(٥) .

(١) سورة النحل آية : ١٠٢ .

(٢) سورة المائدة آية : ٦٧ .

(٣) سورة الرعد آية : ١ .

(٤) سورة الشعراء آية ١٩٢ - ١٩٥ .

(٥) سورة السجدة آية : ١ - ٢ .

وقال تعالى (تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ ، إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَاصْبِرْ لَلَّهِ مُخْلِماً لَهُ الدِّينَ ، أَلَا لِلَّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ .) (١) الآيات .

وقال تعالى : (حم ، تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ) (٢) .

وقال تعالى : (حم ، تَنْزِيلٌ مِنَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، كِتَابٌ فُيِّلَتْ آيَاتُهُ قُرْآنًا مَرِئًا .) (٣) .

وقال تعالى : (وَإِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ ، وَإِنَّهُ لَكِتَابٌ عَزِيزٌ ، لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ) (٤) .

وقال تعالى : (حم ، تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ) (٥) .

وقال تعالى : (فَلَا أُقْسِمُ بِمَوَاقِعِ النُّجُومِ ، وَإِنَّهُ لَقَسَمٌ لَوْ تَعْلَمُونَ عَظِيمٌ ، إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ، فِي كِتَابٍ مَكْنُونٍ ، لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ ، تَنْزِيلٌ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ) (٦) .

وقال تعالى : (طه : مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ لِتَشْقَى ، إِلَّا تَذِكْرًا لِمَنْ يَخْشَى تَنْزِيلًا يَشْنُ الْأَرْضَ وَالسَّمَوَاتِ الْعُلَى) (٧) .

وقال تعالى : (وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ ، وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا) (٨) .

وقال تعالى : (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنْزِيلًا) (٩) .

وقال تعالى : (أَفَمَنْ يَخْلَعُ بَيْنَ يَدَيْهِ أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمْ هُوَ أَعْيى) (١٠) .

وقال تعالى : (وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ .) (١١) الآية .

-
- | | |
|------|---|
| (١) | سورة الزمر آية ١ - ٣ . |
| (٢) | سورة غافر آية ٢ . |
| (٣) | سورة فصلت آية ١ - ٣ . |
| (٤) | سورة فصلت آية ٤١ - ٤٢ . |
| (٥) | سورة الجاثية : ١ - ٢ ، سورة الاحقاف آية ٢ . |
| (٦) | سورة الواقعة آية ٧٥ - ٨٠ ، سورة الحاقة : آية ٤٣ . |
| (٧) | سورة طه آية ١ - ٤ . |
| (٨) | سورة الاسراء آية ١٠٦ . (٩) سورة الانسان آية ٢٣ . |
| (١٠) | سورة الرعد آية ١٩ . (١١) سورة الزمر آية ٥٥ . |

وقال تعالى : (نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ . . .) الآية (١).

هذه هي بعض النصوص ، وهي غير من قبض ، لكنها كافية في بيان أن الله سبحانه فوق خلقه بائن منهم ، بل أن واحدا منها يكفي في التدليل على ذلك ، خاصة وقد اطردت كلها في أن الكتاب منزل من عند الله سبحانه ، وهذا التنزيل يقتضي علو من أنزله ، وكونه فوق عرشه مباينا لخلقه ، فإن التنزيل مصدر نزل بمعنى ألقى الشيء من أعلى إلى أسفل ، فيكون الملقى عاليا على من أنزله اليهم ، والآ لم يصح تسميته تنزيلا ، إذا كان المتكلم به ليس فوق عباده ، ولا مباينا لهم ، بل يمسى بغير ذلك ما لا يقتضي العلو كالتهليغ والتوصيل . فتعين إذاً كونه سبحانه في جهة العلو فوق جميع الأمكنة ، إذ لو لم يكن سبحانه عاليا فوق خلقه لم يصح الأخبار بكون الكتاب منزلا من عنده سبحانه وتعالى .

قال ابن القيم : والتنزيل يستلزم علو المنزل من عنده لا تعقل العرب من لغاتها ، بل ولا غيرها من الأمم إلا ذلك . وما يؤيد ذلك (من) التي هي نرفسي إرادة ذلك وقد أخبر أن فنزل الكتاب منه ، فهذا يدل على شيئين : أحدهما : علوه تبارك وتعالى على خلقه .

والثاني : أنه هو المتكلم بالكتاب المنزل لا غيره ، فانه أخبر أنه منه ، وهذا يقتضي أن يكون منه قولا ، كما أنه منه تنزيلا . . . فاستمسك بحرف (من) في هذه المواضع فانه يقطع شغب المعتزلة والجهمية ، وتأمل كيف قال : تنزيل منه ، ولم يقل : تنزيله ، فتضمنت الآية إثبات علوه ، وكلامه ، وثبوت الرسالة . (٢)

وقد سبق أن بينت أن الفوق المجرور بمن نرفي معناه لا يقبل التأويل ، إذ لا يقال هذا اللفظ إلا في تعيين الجهة التي يكون فيها الشيء بالنسبة لما تحته كقولنا : كلا السما من فوقنا . وهنا بينت أن : التنزيل يقتضي علو من أنزله وكون ذلك التنزيل من عند الله فهذا نرف واضح في علو الله سبحانه فوق خلقه أي ذلك حرف الجر (من) .

(١) سورة آل عمران الآية ٣
(٢) شرح التنوية لأحمد بن عيسى ج ١ ص ٤١٣ ، بدائع الفوائد ج ١ ص ٢١٧ .

المطلب الثاني :

اخباره سبحانه بجميعه وإعنياته يوم القيامة ، وقد نطق بذلك الكتاب العزيز
قال تعالى (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة وقضي الأمر)^(١)
وقال تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا)^(٢) وقال تعالى (هل ينظرون إلا أن تأتيهم
الملائكة أو يأتي ربك ، أو يأتي بعض آيات ربك)^(٣) فعطف الملائكة في الآية الأولى على الله
ينفي تأويل المعطلة بأن الاتيان للملك فهو كقوله : (وجاء ربك والملك صفا صفا) فان
قال : المعطل ان اتيان الرب عز وجل هو اتيان أمره كما هو في قوله تعالى (هـل
ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك)^(٤) رد عليه بقوله تعالى (هل ينظرون إلا
أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك ، أو يأتي بعض آيات ربك) فهذه الآية تأخذ بخناقها ، ولا
يجد لتأويلها سافا ، ذلك أن الترديد هنا بين اتيان الرب ، والملائكة والآيات . أوضح
دليل على أن المراد مجيء ذاته لا أمره ، فانه مذكور بين الأمرين الآخرين وهما مجيء
الملك والآيات ، فكيف يجوز تأويله بأحد هـما^(٥) .

ثم ان السلف قد فسروا آية النحل (هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي
أمر ربك) بأن المراد مجيء الملائكة لقبض أرواحهم ، أو يأتي أمر ربك بحشرهم لموقف يوم
القيامة .^(٦) أما المذكور في الآيات التي سقناها ، فان المراد : اتيان الباري سبحانه
لفصل القضاء كما يبين ذلك حديث المور عن أبي هريرة عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وهو
حديث مشهور ساقه غير واحد من أصحاب السانيد وغيرهم وفيه : أن الناس اذا اهتموا
لموقفهم في المعصيات تشققوا الى ربهم بالأنبياء واحدا واحدا من آدم فمن بعده ، فكلهم

-
- | | |
|-------|--|
| (١) | سورة البقرة آية ٢١٠ . |
| (٢) | سورة الفجر آية ٢٢ . |
| (٣) | سورة الأنعام آية ١٥٨ . |
| (٤) | سورة النحل آية ٣٣ . |
| (٥) | شرح النونية للدكتور الهراس ج ١ ص ٢٤٦ - ٢٤٧ . |
| (٦) | تفسير ابن جرير الطبري ج ١٤ ص ١٠٢ . |

يحيد عنها حتى ينتهوا الى محمد (صلعم) فاذا جاءوا اليه قال : أنا لها أنا لها ،
فيذهب فيسجد لله تحت العرش ، ويشفع عند الله في أن يأتي لفصل القضاء بين العباد ،
فيشفعه الله ، ويأتي في ظلل من الغمام بعد ما تتشق السما الدنيا ، وينزل من فيها من
الملائكة ، ثم الثانية ثم الثالثة الى السابعة ، وينزل حلة العرش والكرومون ، ثم ينزل
الجبار عز وجل في ظلل من الغمام والملائكة ، ولهم زجل من تسبيحهم يقولون : سبحان
ذی الملك والملكوت سبحان ذی العزة والجبروت ، سبحان الحي الذي لا يموت ، سبحان
الذي يميت الخلائق ولا يموت ، سبح قدوس رب الملائكة والروح ، سبح قدوس سبحان
ربنا الأعلى ، سبحان ذی السلطان والعظمة سبحانه أبدا أبدا . (١)

واذا ثبت علو الله سبحانه وعلو معنى النزول في اللغة التي غوطبنا بها
تعيّن حينئذ أن يكون مجي* الله سبحانه من العلو المطلق الذي هو فوق الأمكنة جميعا .
ثم نحن لا نصف الله بأكثر ما وصف به نفسه عز وجل من المجي* والأتیان والنزول ، ونسوق
ذلك فلا نكيف ولا نشبه بل نقول لا صفة لذلك غير الذي وصف الله به نفسه، لكننا أيضا لا نعطل
الله عما وصف به نفسه ، ولا نسلب كلام الله ما دل عليه من المعاني اللامعة بالله سبحانه .
والسلف رحمهم الله حين اثبتوا لله ما اثبتت لنفسه فأنما اثبتوا مع التنزيه فكانوا
وسطا بين المشبهة والمجسمة الذين مثلوا صفات الله بصفات خلقه ، وبين المعطلة النفاسة
الذين نفوا عن الله ما أثبتت لنفسه وأثبتت له رسوله (صلعم) ولذلك فقد كان السلف حين
يَسْأَلُونَ من الأحاديث التي يوهم ظاهر التشبيه يقولون : أمروها كما جاءت بلا كيفية (٢)
والأتیان والمجي* والنزول من صفات الفعل المتعلقة بقدرة الله وشيئته بجي* وينزل كيف
يشاء ، لا نكيف ذلك ولا نمثله ولا نشبهه، وفي نفس الوقت لا نعطل وتنفي ما أخبر الله به
عن نفسه ، وأخبر عنه رسوله الكريم (صلعم) وعند ما ثبتت له ذلك ، فأنما نشئت اثبات وجود
لا اثبات تكليف وتشبيه ، فنحن نعلم معنى النزول ولا نعلم كيفيته، كما لا نعلم كيفية ذاته .

(١) تفسير الطبري ج ٢ ص ٣٣٠ ، تفسير ابن كثير ج ١ ص ٢٥٧ .

(٢) الاسماء والمعاني للمبهيقي ص ٤٥٣ .

المطلب الثالث :

=====

اخباره (صلعم) عن ربه بأنه ينزل كل ليلة الى سما الدنيا . . . الخ
وأحاديث نزول الباري سبحانه وتعالى متواترة ، أفردت بمؤلفات خاصة ، سقت فيها طرق
تلك الأحاديث ، وتكلم عليها ، وقد أخبر رسول الله (صلعم) بأن الله عز وجل ينزل الى
سما الدنيا عشية عرفة في عدة أحاديث . منها : ما في صحيح مسلم من عائشة رضي الله
عنها عن النبي (صلعم) أنه قال : " ما من يوم أكثر من أن يعتق الله فيه عبدا من النار
من يوم عرفة ، وإنه ليدنو ثم يباهي بهم الملائكة فيقول : ما أراد هؤلاء ؟ " (١) . ومن أم
سلة قالت : قال رسول الله (صلعم) : " ان الله ينزل الى السما الدنيا يباهي بأهل
عرفة الملائكة ويقول : انظروا الى عبادي أتوني شعثا غبرا " (٢) . فأخبر بأنه يدنو عشية
عرفة الى السما الدنيا ويباهي الملائكة بالحجيج .

كذلك أخبر الرسول (صلعم) باتيان الرب سبحانه وتعالى يوم القيامة لفصل
القضاء بين عباد ، وهذه الأحاديث كثيرة متواترة . (٣) منها : ما في صحيح مسلم عن أبي
هريرة رضي الله عنه عن النبي (صلعم) قال : اذا كان يوم القيامة نزل الرب الى العباد (٤)
وكذلك اتيانه لأهل الجنة يوم الجمعة ، وهذا ما احتج به السلف على من ينكر
حديث النزول ، ويبنوا له أن القرآن يصدق معنى الحديث كقوله تعالى (وجاء ربك والملك
صفا صفا) (٥) أما نزوله تبارك وتعالى كل ليلة الى السما الدنيا فقد ورد من طرق متعددة
فيها اختلاف في بعض الألفاظ ، ففي بعضها أنه ينزل حين يبقى ثلث الليل الآخر وفي
بعضها أنه ينزل حين يمضي ثلث الليل الأول ، أو نصفه ، ولكنها كلها متفقة على اثبات

(١) صحيح مسلم ج ٤ ص ١٠٧ ، شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٣٨

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٣٨ - ٣٩ ، وأخرج نحوه من حديث جابر
ابن عبد الله عن النبي (ص) .

(٣) العلول للعللي الغفار للذهبي ص ٧٣ ، شرح حديث النزول ص ٣٩ .

(٤) سنن الترمذي كتاب الزهد ص ٤٨ ، والعلول للعللي الغفار للذهبي ص ٧٣ ،

وقال رواه مسلم .

(٥) سورة الفجر آية ٢٢ .

النزول وأنه إلى السماء الدنيا وأنه يدوم حتى طلوع الفجر والاقرار بما أخبر به الرسول (ص) من نزول الله إلى السماء الدنيا كل ليلة قد استفاضت به السنة عن النبي (صلى الله عليه وسلم) واتفق سلف الأمة وأئمتها وأهل العلم بالسنة والحديث على تصديق ذلك وتلقبه بالقبول والأخبار بالنزول قاله الرسول (صلى الله عليه وسلم) علانية ، وبلغه الأمة تليها عاما لم يخص به أحدا دون أحد ولا كتبه عن أحد ، وكان الصحابة والتابعون تذكره وتأثروا وتبلغه ، وترويه في المجالس الخاصة والعامة ، واشتعلت عليه كتب الإسلام كصحيح البخاري ومسلم ، وموطأ الإمام مالك ومسنده الإمام أحمد ، وسنن أبي داود والنسائي والترمذي ، وأمثال ذلك من كتب المسلمين ^(١) . ففي صحيح البخاري ومسلم ، وموطأ الإمام مالك : عن أبي هريرة رضي الله عنه : أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال : " ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ ، من يسألني فأعطيه ، من يستغفرني فأغفر له ؟ " ^(٢)

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٥ . وسنن أبي داود كتاب السنة ج ٤ ص ٢٣٤ وانظر صحيح البخاري كتاب التهجد باب الدعاء ج ٢ ص ٤٧ ، ومسنده أحمد ج ٢ ص ٢٦٤ ، ٢٦٧ ج ٣ ص ٣٤ .

وقد ساق ابن خزيمة أحاديث النزول في كتاب التوحيد له ص ١٢٥ - ١٣٦ ، وكذلك الذهبي في كتابه العلو للعلي الغفاري أماكن متفرقة منه ، وجميع الدار قطني أحاديث النزول وأفرادها بمؤلف خاص لا يزال مخطوطا ، وابن القيم في كتابه العظيم المواقيت المرسلة على الجهمية والمعتلة وانظر مختصر المواقيت ج ٢ ص ٢٣١ .

(٢) صحيح البخاري كتاب التهجد باب الدعاء والصلاة من آخر الليل ج ٣ ص ٢٩ ، صحيح مسلم : كتاب صلاة المسافرين ، باب الترغيب في الدعاء والذكر في آخر الليل والاجابة فيه ج ٢ ص ١٧٥ ، سنن أبي داود كتاب السنة باب في الرد على الجهمية ج ٤ ص ٢٣٤ ، وسنن ابن ماجه ، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها باب : ما جاء في أي ساعات الليل أفضل ج ١ ص ٤٣٥ حديث رقم ١٣٦٦ ، موطأ الإمام مالك باب ما جاء في الدعاء ج ١ ص ١٦٧ ، ومسنده الإمام أحمد ج ٢ ص ٢٦٤ ، ٢٦٧ ، ٢٨٢ ، ٤١٩ - وقد روى في معنى هذا الحديث عن جماعة من الصحابة منهم : أبو بكر الصديق وعلي بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعثمان بن أبي العاص وهادة بن الصامت ومعاذ بن جبل وأبو أمامة وعبدة بن عامر ورفاعة بن عرابة الجعفي وعمر بن عتبة وأبو موسى الأشعري وجابر بن عبد الله وأبو الدرداء وأنس بن مالك وعائشة أم المؤمنين وأم سلمة أم المؤمنين وغيرهم رضي الله عنهم أجمعين .

قال ابن عبد البر : في كتاب التمهيد عند شرحه لحديث النزول : هذا الحديث ثابت من جهة النقل ، صحيح الاسناد ، لا يختلف أهل الحديث في صحته ، وفيه دليل على أن الله سبحانه في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة ، ^{من} وهو أحجبتهم على الجهمية والمعتزلة في قولهم : ان الله في كل مكان ، وليس على العرش ، والدليل على صحة ما قاله أهل الحق في ذلك قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى ^(١)) الى آخر الآيات الدالة على العلو، وهذا اشتهر عند العامة والخاصة ، وأعرف من أن يحتاج الى أكثر من حكايته ، لأنه اضطرار لم يوقفهم عليه أحد ، ولا أنكره عليهم مسلم ^(٢) .

وقال ابن قتيبة : كيف يسوغ لأحد أن يقول : انه بكل مكان على الحلول مع قوله : (الرحمن على العرش استوى) ومع قوله (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ^(٣)) وكيف يصعد اليه شيء هو معه ؟ أو يرفع اليه عمل ، وهو عنده ؟ ، وكيف تخرج الملائكة والروح اليه ؟ وتخرج بمعنى تصعد ، يقال خرج الى السماء اذا صعد ، والله عز وجل ذو المعارج والمعارج الدرج . فما هذه الدرج ؟ والى من تؤدي الأعمال الملائكة ، اذا كان بالمحل الأعلى مثله بالمحل الأدنى ؟ ^(٤) .

قلت : ولا شك أن معنى النزول معروف ولا يمكن جرده ، ولا الساراة فيه لكنه بالنسبة لنزول الرب سبحانه على الوجه اللائق به سبحانه وتعالى منزها عن الكيفية والتشبيه قال الحافظ بن حجر : وقد اختلف في معنى النزول على أقوال فمنهم : من حمله على ظاهره وحقيقته وهم المشبهة تعالى الله عن قولهم ، ومنهم : من أنكر صحة الأحاديث وهم الخوارج ، ومنهم من أجراه على ما ورد مؤسسا به على طريق الاجمال منزها الله تعالى عن الكيفية والتشبيه وهم جمهور السلف ^(٥) ، ونقله البيهقي وغيره من الأئمة الأربعة والسفيانيين

(١) سورة طه آية ٥ .

(٢) العلو للعملي الغفار للذهبي ص ١٨١ - ١٨٢ ، اجتماع الجيوش الاسلامية ص

٨٢ - ٨٣ ، معالم السنن للخطابي وصهاشه تهذيب الامام ابن القيم ج ٧ ص ١٠٣

(٣) سورة فاطر آية ١٠ .

(٤) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٧١ .

(٥) فتح الباري ج ٣ ص ٣٠ .

والحمادين والأوزاعي واللهيث وغيرهم ^(١) . . . أ هـ .

وما كان السلف يتأولون الصفات التي من جنس المجي* والاثان ، والنزول ، كما لا يتأولون غيرها من الصفات ، فكانوا يفهمون معاني ما أخبر الله به عن نفسه وأخبر به رسوله الكريم (صلعم) لكنهم لا يكيفون ، إذ علم الكيفية ما استأثر الله به ولذلك فقد سئل أبو جعفر الترمذى وهو من كبار فقهاء الشافعية : عن حديث النزول . . . فقال : النزول معقول ، والكيف مجهول والايان به واجب والسؤال عنه بدعة ^(٢) . فقال في النزول ، كما قال مالك في الاستواء ، وهكذا القول في سائر الصفات . وسئل اسحاق بن راهويه عن كيفية النزول ، فقال للسائل : اثبتته فوق حتى أصف لك النزول ^(٣) . إذ العلم بكيفية الصفة يتبع العلم بكيفية الموصوف ، فإذا اتصف من ليس كمثله شيء بالنزول فالصفة تابعة للموصوف ، وكيفية ذلك مجهولة عند البشر .

وكلام السلف في هذا الباب يدل على اثبات المعنى المتنازع فيه مع النفساء والمعطلة فقد سئل الأوزاعي عن النزول فقال : يفعل الله ما يشاء ^(٤) . وقال حماد بن زيد : حين سئل عن حديث النزول ، وهل يتحول الله من مكان الى مكان ؟ قال : يقرب من خلقه كيف يشاء ^(٥) . وهو فوق عرشه . فأثبت قربه الى خلقه مع كونه فوق عرشه ، وقال الفضيل ابن عياض : اذا قال الجهمي : أنا اكفر برب يزول من مكانه ، فقل أنا أو من برب يفصل ما يشاء ^(٦) . أراد الفضيل والأوزاعي في قولهما يفعل ما يشاء : مخالفة الجهمية الذين

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤٥٣ . |
| (٢) | العلو للعلي الغفار ص ١٥٦ ، وأقاييل الثقات في تأويل الاسماء والصفات ص ٢٩٥ |
| (٣) | شرح حديث النزول ص ٤٠ . |
| (٤) | مشكل الحديث لابن فورك ص ٢٢٠ ، شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٤١ ، ٤٢ |
| (٥) | مختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ٢٥١ ، شرح حديث النزول ص ٤٠ ، ورواه |
| | الخلال في كتاب السنة ، وابن بطه في الابانة . |
| (٦) | شرح حديث النزول ص ٤١ والترم في كتاب السنة |

يقولون : انه لا تقوم بلا أفعال الاختيارية ، فلا يتصور منه اتيان ، ولا مجي* ، ولا استواء* ، ولا غير ذلك من الأفعال الاختيارية القائمة به ، وقد ذهب البعض الى أن مراد السلف من قولهم : " يفعل ما يشاء " أنه يحدث شيئاً منفصلاً عنه من دون أن يقوم به فعل أصلاً^(١) . قال ابن تيمية وهذا أوجه أصلاً :

الأول : ان الفعل عندهم هو المفعول ، والخلق هو المخلق ، فهم يفسرون أفعاله المتعدية مثل قوله : (خلق السموات والأرض^(٢)) ان ذلك وجد بقدرته من غير أن يكون منه فعل قام بذاته ، بل حاله قبل أن يخلق وحده ما خلق سواه* ، لم يتجدد عندهم إلا إضافة ونسبة ، وهي أمر عديم لا وجودي كما يقولون مشل ذلك في كونه يسمع أصوات العباد ، ويرى أعمالهم . . . فانه لم يتجدد عندهم إلا مجرد نسبة وإضافة بين الخالق والمخلق ، وهكذا يقولون في استوائه على العرش اذا قالوا : انه فوق العرش ، ويسمى بعضهم هذه النسبة الأحوال ، ولعله يشبهها بالأحوال التي يشتها بعض المعتزلة ويقولون : هي لا موجودة ولا معدومة ، كما يقول ذلك أبو هاشم والقاضيان أبو بكر الباقلاني وأبو علي والجويني في أول قوليه . وأكثر الناس خالفوهم في هذا الأصل ، وأثبتوا له أفعالا قائمة بذاته وخلقاً غير المخلق ، ويسمى التكوين عند المعتزلة وجمهور الحنفية والحنبلية وأئمة المالكية والشافعية ، وهو الذي ذكره البخوي في شرح السنة عن أهل السنة ، وذكره البخاري اجماع العلماء .

والأصل الثاني : نفهم أن تقوم به أمور تتعلق بقدرته وشيئته ويسمون ذلك حلول الحوادث فلما كانوا نفاة لهذا ، امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختياري يحصل بقدرته

(١) شرح حديث النزول ص ٤٢ .

(٢) سورة ابراهيم آية ١٩ .

ومشيمته ، لا لازم ولا متعدد ، لا نزول ، ولا مجي* ، ولا اتيان ، ولا خلشق
ولا احيا* ، ولا اماتة ، فلهذا فسروا قول السلف بالنزول : بأنه يفعل ما
يشاء* على أن مرادهم حصول مخلوق منفصل . لكن كلام السلف صريح في أنهم
لم يريدوا ذلك ، وانما أرادوا الفعل الاختياري الذي يقوم به (١) .
ذلك أن النزول والمجي* والاتيان والاستواء . . . كلها أنواع أفعاله وهو
الفعال لما يريد ، وأفعاله كصفاته قائمة به ، ولولا ذلك لم يكن فعالا ، ولا موصوفا بصفات
كماله ، وهذه الأفعال لو كانت مجازا لكانت أفعاله كلها مجاز ، ولا فعل له في الحقيقة
بل هو بمنزلة الجبارات ، وهذا حقيقة قول من عطل أفعاله ، وان كان فاعلا حقيقة فأنعاله
نوعان لازمة ومتعدية كما دلت النصوص التي هي أكثر من أن تحصر على النوعين ، وهاتيت
أفعاله وقياسها به نزول جميع الاشكالات ، وتصدق النصوص بعضها بعضا . .
لكن الأوهام الباطلة والعقول الفاسدة لما فهت من نزول الرب ومجيئه واتيانـه
ما يفهم من مجي* المخلوق واتيانـه ، وهو أن يفرغ مكانا ويشغل مكانا نفت حقيقة ذلك فوقعت
في محذورين ، محذور التشبيه أولا ، ومحذور التعطيل ثانيا ، ولو أدركت تلك العقول
الضعيفة أن نزوله سبحانه ومجيئه واتيانـه لا يشبه نزول المخلوق واتيانـه ومجيئه كما أن سمعه
وهصره وطعمه كذلك لأن الصفة تتبع الموصوف فاذا كان الله ليس كمثله شي* في ذاته ، فكذلك
ليس كمثله شي* في صفاته وأفعاله .

والألفاظ التي وردت بها روايات حديث النزول وهي ، ينزل ، وهبط ، تنفي
المجاز بنسبة النزول اليه سبحانه ، ونسبة القول اليه وقوله (صلعم) فيما يرويه عن الله عز
وجل في حديث أبي هريرة الذي في مسند الامام أحمد (٢) (أنا الطك) وقوله (يستغفرني)
وقوله (فأغفر له) تدل على أن الخبر وقع عن نفس ذات الله تعالى لا عن غيره . فانه قال
(ان الله ينزل الى سما* الدنيا) فهذا خبر عن معنى لا عن لفظ ، والمخبر عنه هو سمي

(١) شرح حديث النزول ص ٤٢ - ٤٣ .

(٢) مسند الامام احمد ج ٢ ص ٢٨٢ .

هذا الاسم العظيم . فقله : (من يسألني فأعطيه ، من يستغفرنني فأغفر له)^(١) إذا ضمته الى قوله : (ينزل ربنا الى السماء الدنيا)^(٢) والى قوله (وعزتي وجلالي لا أسأل عمن عبادي غيري)^(٣) علمت أن هذا مقتضى الحقيقة لا المجاز وأن هذا السياق نعني معناه لا يحتمل غيره .

وقد أثبت ابن القيم ان النزول حقيقة لا مجازا من عدة أوجه ليرد على النفاة والمعطلة ، اجتزى منها ما يأتي :

١ - ان لفظ النزول والتنزيل والانزال حقيقة مجي' الشيء أو الاتيان به من علو الى أسفل ، هذا هو المفهوم منه لغة وشرعا ، كقوله (وأنزلنا من السماء ماء طهورا)^(٤) وقوله (تنزل الملائكة والروح فيها)^(٥) وقوله (تنزيل من حكمهم حميد)^(٦) وقد تواترت الرواية عن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن الرب تبارك وتعالى ينزل كل ليلة الى سماء الدنيا .

ورد دعوى المعطل بأن ذلك مجاز ، وأن المراد بالتنزيل مجرّد ايهال الكتاب كهبالنزول الاحسان والرحمة ، وأيد دعواه بقوله تعالى (وأنزلنا الحديد)^(٧) ، وقوله (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج)^(٨) قال : معلوم أن الحديد والأنعام لم تنزل من السماء الى الأرض ، فلو قد أجاب ابن القيم على هذه التهمة من وجوه :

أحدها : ان ما ذكره من مجاز النزول ، وأنه مطلق الوصول لا يعرف نفسي

-
- (٢٤١) سند الامام احمد ج ٢ ص ٢٦٤ ، صحيح البخاري ج ٢ ص ٤٧ .
- (٣) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٣٣ ، وسنن ابن ماجه ، كتاب الاقامة ، باب أي ساعات الليل أفضل ج ١ ص ٤٣٥ ، لكن بلفظ (لا يسألن عبادي غيري) .
- (٤) سورة لقمان آية ٤٨ .
- (٥) سورة القدر آية ٤ .
- (٦) سورة فصلت آية ٤٣ .
- (٧) سورة الحديد آية ٢٥ .
- (٨) سورة الزمر آية ٦ .

كتاب ولا سنة ولا لغة ولا شرع ولا عرف ، ولا استعمال ، فلا يقال لمن صعد اليك في سلم انه نزل اليك ، ولا لمن جاءك من مكان مستونزول ، ولا يقال : نزل الليل والنهار اذا جاء ذلك وضع جديد ، ولغة غير معروفة .

الثاني : انه لو عرف استعمال ذلك بقرينة لم يكن موحيا لاخراج اللفظ عن حقيقة حيث لا قرينة .

الثالث : هذا يرفع الأمان والثقة باللغات ، ويهطل فائدة التخاطب ان لا يشاء السامع أن يخرج اللفظ عن حقيقة الآ وجد الى ذلك سهيلا .

الرابع : ان قوله معلوم أن الحديد لم ينزل جره من السماء الى الأرض ، وكذلك الأنعام ، يقال له : هذا معلوم لك بالضرورة أم بالاستدلال ، ولا ضرورة يعلم بها ذلك ، وأين الدليل .

الخامس : انه قد عهد نزول أصل الانسان وهو آدم من علو الى أسفل كما قال تعالى (قال اهبطا منها جميعا ^(١)) فما الطانع أن ينزل أصل الأنعام مع أصل الانام وقد روى في نزول الكهش الذي فدى الله به اسما عيل ما هو معروف ، وقد روى في نزول الحديد ما ذكره كثير من أرباب النقل كـ نزول السندان ، والطريقة ، ونحن لم نجزم بذلك ، فالمدعي أن الحديد لم ينزل من السماء ليس معه ما يبرهن ذلك .

السادس : ان الله سبحانه لم يقل أنزلنا الحديد من السماء ، ولا قال : وأنزل لكم الأنعام من السماء فاقوله معلوم أن الحديد والأنعام لم ينزل من السماء الى الأرض لا يخرج لفظة النزول عن حقيقتها ان عدم النزول من مكان معين لا يستلزم عدمه مطلقا .

السابع : ان الحديد انما يكون في المعادن التي في الجبال وهي عالية على الأرض وقد

قبل ان كل ما كان معدته أعلى كان حديدہ أجود ، وأما قوله : (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) فان الأنعام تخلق بالتوالد المستلزم انزال الذكور المأ من أملايها الى أرحام الاناث ولهذا يقال : أنزل ، ولم ينزل ، ثم بان الأجنة تنزل من بطون الأمهات الى وجه الأرض ، ومن المعلوم أن الأنعام تغلو فحولها ، إناثها عند الوطى ، وينزل ما الفحل من علو الى رحم الأنثى وتلقى ولدها عند الولادة من علو الى أسفل ، وعلى هذا فيحتل قوله (وأنزل لكم من الأنعام) وجهين :

احدهما : أن يكون المراد الجنس كما هو الظاهر ، ويكون كقوله (وأنزلنا الحديد) فتكون (من) لبيان الجنس .

الثاني : أن تكون (من) لابتداء الغاية كقوله (وخلق منها زوجها)^(١) فيكون قد ذكر المحل الذي أنزلت منه ، وهو أصلاب الفحول وهذان الوجهان يحتلان في قوله (جعل لكم من أنفسكم أزواجا ومن الأنعام أزواجا)^(٢) هل المراد جعل لكم من جنسكم أزواجا ، أم المراد جعل أزواحكم من أنفسكم ، وذواتكم كما جعلت حوا من نفس آدم ، وكذلك تكون أزواج الأنعام مخلوقة من ذوات الذكور ، والأول أظهر ، لأنه لم يوجد الزوج من نفس الذكر إلا من آدم وحده وأما سائر النوع فالزوج مأخوذ من الذكر والأنثى .

الوجه الثامن : ان الله سبحانه ذكر الانزال على ثلاث درجات :

احدها : انزال مطلق كقوله (وأنزلنا الحديد) فأطلق الانزال ولم يذكر مبدأه كقوله (وأنزل لكم من الأنعام ثمانية أزواج) .

(١) سورة النساء آية ١ .
(٢) سورة الشورى آية ١١ .

الثانية : الانزال من السماء كقوله (وأنزلنا من السماء ماء طهورا) .

الثالثة : انزال منه كقوله (تنزيل الكتاب من الله العزيز الحكيم) (١) .

فأخبر أن القرآن منزل منه ، والمطر منزل من السماء ، والحديد والأنعام منزلان نزولا مطلقا وذلك يظهر تلخيص المعطلة والجهمية والمعتزلة ، حيث قالوا : أن كون القرآن منزلا ، لا يمنع كونه مخلوقا كالما ، والحديد والأنعام ، حتى غلب بعضهم فاحتج على كونه مخلوقا بكونه منزلا والانزال بمعنى الخلق ، وجوابه : أن الله سبحانه فرق بين النزول منه ، والنزول من السماء . فجعل القرآن منزلا منه ، والمطر منزلا من السماء ، وحكم المجرورين في هذا الباب حكم المضاف والمضاف إليه سبحانه نون :

أحدهما : اضافة أعيان قائمة بنفسها كبيت الله ، وناقية الله ، وروح الله وبدءه ، فهذا اضافة مخلوق الى خالقه ، وهي اضافة اختصاص وتشريف .

الثاني : اضافة صفة الى موصوفها كسمعه وحياته . . . فهذا يمتنع أن يكون المضاف فيه مخلوقا منفصلا ، بل هو صفة قائمة به سبحانه . اذا عرف هذا فهكذا حكم المجرورين . فقوله (فنزله من حكيم حميد) يقتضي أن يكون هو المتكلم به وأنه بدأ باليه يعود ، ولتست المعترلة ولم يهتدوا الى هذا الفرقان ، وجعلوا الجميع بابا واحدا ، وقابلهم طائفة الاتحادية ، وجعلوا الجميع منه بمعنى التبعيض والجزئية ، ولم تهتد الطائفتان للفرق .

الوجه الحادي عشر : قد علمنا ما تقدم : أن خبر النزول ما تواترت به الروايات ، وقال به الثقات وأن الخبر فيها عن نفس ذات الله لا عن غيره ، وكذلك جميع ما أخبر

الله به عن نفسه، إنما هو خبر عن ذاته، لا يجوز أن يخص من ذلك أخبار واحد البتة، فالسامع قد أحاط علما بأن الخبر إنما هو عن ذات المخبر عنه، . . فان الخبر عن مسمى اسمه وذاته هذا حقيقة الكلام ولا ينصرف الى غير ذلك الا بقريئة ظاهرة تزيل اللبس، وتعين المراد، فلا حاجة بنا الى أن نقول: استوى على عرشه بذاته، وينزل الى السفل بذاته، كما لا يحتاج أن نقول: خلق بذاته، وقدر بذاته، وسمع وتكلم بذاته، ومن قال من أئمة السنة بذلك فإنما قاله: ابطالا لقول المعطلة.

الوجه الثالث عشر: ان أعلم الخلق بالله وأنصحهم للأمة وأقدرهم على العبارة التي لا توقع لبسا قد صرح بالنزول مضافا الى الرب في جميع الأحاديث، ولم يذكرني موضع واحد ما ينفي الحقيقة، بل يؤكدها، فلو كانت ارادة الحقيقة باطلة، وهي منتفية لزم القدح في علمه ونصحه، أو بعبارة، كيف لا وقد رواه عنه نحو ثمانية وعشرين نفسا من الصحابة، وهذا يدل على أنه كان يبلغه في كل موطن، وسمع، فكيف تكون حقيقته محالا باطلا، وهو (صلعم) يتكلم بها دائما ويعيدها ويبدلها مرة بعد مرة، ولا يقرن باللفظ ما يدل على مجازة بوجه ما، بل يأتي بما يدل على ارادة الحقيقة. الا أنا لا نعلم كيفية نزوله سبحانه فهو الذي يعلم كيفية ذلك وحده (١).

ولكن نعلم المعنى الذي دل عليه الخطاب، فنعلم معنى الاستواء ولا نعلم كيفية، وكذلك نعلم معنى النزول، ولا نعلم كيفية، وقد سُئِلَ بعض أئمة نفاة العلو عن النزول فقال: ينزل أمره، فقال له السائل: ^{فهمين} ينزل؟ ما عندك فوق العالم شي؟ فمن ينزل الأمر؟ من عدم المعنى (٢)!

(١) مختصر العوايق المرسلة ج ٢ ص ٢١٧ - ٢٢٢ ع بمصلا لا غمضار والنصرف.

(٢) شرح حديث النزول ص ٣٥.

فهت . وقد يكون المعترض من المثبتة للعلو ، ويقول ان الله فوق العرش لكن لا يقر بنزوله بل يقول ينزل ملك ، أو يقول ينزل أمره ، الذي هو مأثور به ، وهو مخلوق من مخلوقات ، فيجعل النزول مفعولا محدثا يحدثه الله في السما كما يقال مثل ذلك في استواءه على العرش . فيقال له : هذا التقسيم يلزمك بأنك ان قلت : اذا نزل يخلو منه العرش ، لزم السحذ والاول ، وان قلت لا يخلو منه العرش : اثبت نزولا مع عدم خلو العرش منه ، وهذا لا يعقل على أصلك ، وان قال : انما أثبت ذلك في بعض مخلوقات ، قيل له : أي شيء أثبت مع عدم فعل اختياري يقوم به بنفسه كان غير معقول من هذا الخطاب لا يمكن أن يراد به أصلا ، مع تحريف الكلم عن مواضعه فجمعت بين شيتين : بين أن ما أثبت لا يمكن أن يعقل من خطاب الرسول (صلعم) وبين أنك حرقت كلام الرسول (صلعم) فان قال ان الذي ينزل ملك . قيل : هذا باطل من وجهي منها : ان الملائكة لا تزال تنزل بالليل والنهار الى الأرض ، كما قال تعالى (ينزل الملائكة بالروح من أمره على من يشاء من عباده)^(١) وقال تعالى (وما ننزل إلا بأمر ربك)^(٢) وفي الصحيحين عن أبي هريرة قال : يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ، ويجتمعون في صلاة الفجر ، وصلاة العصر ، ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم ربهم وهو أعلم بهم كيف تركتكم عباده ؟ فيقولون : أتيناهم وهم يخلون ، وتركناهم وهم يخلون^(٣) وفي الصحيح أيضا عن أبي هريرة : عن النبي (صلعم) أنه قال : " ان لله ملائكة سياحين فضلا يتتبعون محالهم الذكر... الحديث .^(٤)

(١) سورة النحل آية ٢ .

(٢) سورة مريم آية ٦٤ .

(٣) متفق عليه أخرجه البخاري في المواقيت والتوحيد ، ومسلم في الساجد والنسائي في الصلاة ، والموطأ في السفر .

(٤) متفق عليه أخرجه البخاري في الدعوات ، ومسلم في القدر ، والترمذي في الدعوات وأحمد في المسند ج ٢ ص ٢٥٢ .

الوجه الثاني : أنه قال فيه : من يسألني فأعطيه ، من يدعوني فأستجيب له ؟ من يستغفري فأغفر له ؟ وهذه العبارة لا يجوز أن يقولها ملك عن الله ، بل الذى يقول الملك ، ما ثبت في الصحيح عن النبي (صلعم) أنه قال : " إذا أحب الله العبد نادى جبريل اني أحب فلانا فأحبه ، فيحبه جبريل ، ثم ينادى في السما : ان الله يحب فلانا فأحبوه ، فيحبه أهل السما ثم يوضع له القبول في الأرض ^(١) ، وذكر في البعض مثل ذلك . فالتك اذا نادى عن الله لا يتكلم بصيغة المخاطب بل يقول : ان الله أمر بكذا ، أو قال كذا ، وهكذا اذا أمر السلطان مناديا ينادى فانه يقول : يا معشر الناس ، أمر السلطان بكذا ، ونهى عن كذا ، لا يقول : أمرت بكذا ، وقال ابن تيمية : وهذا تأويل من التأويلات القديمة للجهمية ، فالملائكة رسل الله الى الأنبياء ، تقول كما كان جبريل يقول لمحمد (صلعم) وما ننزل إلا بأمر ربك . ويقول : ان الله يأمر بكذا ، ويقول كذا ، لا يمكن أن يقول ملك : من يدعوني فأستجيب له ؟ من يسألني فأعطيه ؟ من يستغفري فأغفر له ؟ ولا يقول : لا يسأل عن عبادي غيري ، كما رواه النسائي وابن ماجه وغيرهما وسندهما صحيح . ^(٢)

قال : وهذا ما يبطل حجة بعض الناس ، فانه احتج بما رواه النسائي في بعض طرق الحديث (انه يأمر مناديا فينادى) فان هذا ان كان ثابتا عن النبي (صلعم) فان الرب يقول ذلك ، ويأمر مناديا بذلك ، لا أن المنادى يقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ . الخ . ومن روى عن النبي (صلعم) أن المنادى يقول ذلك ، فقد علمنا أنه يكذب على رسول الله (صلعم) فانه مع أنه خلاف اللفظ المستفيض المتواتر الذى نقلته الأمة خلفا عن سلف فاسد في المعقول يعلم أنه من كذب بعض المتدعين ، كما روى بعضهم (ينزل) بالضم

(١) متفق عليه أخرجه البخارى في بدء الخلق والتوحيد ، وسلم في البر ، واحد في

المسند ٣ ص ٢٤١ ، ٢٦٧ .

(٢) شرح حديث النزول ص ٣٧ .

وكما قرأ بعضهم : (وكلم الله موسى تكليماً)^(١) ونحو ذلك من تحريفهم اللفظ والمعنى .

وان تأول ذلك بنزول رحمته ، أو غير ذلك ، قيل : الرحمة التي تشبها بما أن تكون عينا قائمة بنفسها ، وبما أن تكون صفة قائمة في غيرها . فان كانت عينا وقد نزلت الى السماء الدنيا لم يمكن أن تقول : من يدعوني فأستجيبه له ؟ كما لا يمكن الملك أن يقول ذلك .

وان كانت صفة من الصفات ، فهي لا تقوم بنفسها ، بل لا بد لها من محل ، ثم لا يمكن الصفة أن تقول : هذا الكلام ولا محلها ، ثم اذا نزلت الرحمة الى السماء الدنيا ، ولم تنزل اليها نأى منفعة في ذلك . ؟ وان قال بل الرحمة ما ينزل على قلوب قوام الليل في تلك الساعة من حلاوة المناجاة والعبادة وطيب الدعاء والمعرفة ، وما يحصل في القلوب من مزيد المعرفة بالله والايمان ، وتجليه لقلوب أوليائه ، فان هذا أمر معروف يعرفه قوام الليل ، قيل له : حصول هذا في القلوب حق ، لكن هذا ينزل الى قلوب عباده لا ينزل الى السماء الدنيا ، ولا يصعد بعد نزوله وهذا الذي يوجد في القلوب يبقى بعد طلوع الفجر ، لكن هذا النور والبركة والرحمة التي في القلوب هي من آثار ما وصف به نفسه من نزوله بذات سبحانه وتعالى . . . لكن ليس هذا الذي في قلوبهم هو الذي يدنو الى السماء الدنيا ، ووصف نفسه بالنزول كوصفه في القرآن بأنه (خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش)^(٢) وأنه استوى الى السماء وهي دخان وأنه نادى موسى نسي البقعة المباركة من الشجرة ، يا لمحي والأتيان ، والأحاديث المتواترة في اتیان الرب يوم القيامة كثيرة ، وكذلك اتیان لأهل الجنة يوم الجمعة ، وهذا ما احتج به السلف على من ينكر الحديث فينبوا له أن القرآن يصدق معنى الحديث .^(٣)

(١) سورة النساء آية ١٦٣ .

(٢) سورة يونس آية ٣ .

(٣) شرح حديث النزول ص ٣٨ — ٣٩ .

قال ابن تيمية في جواب معطل سأل : هل يخلو منه العرش أم لا يخلو منه ؟
فإن كان المعترض من لا يقربعلو الله على عرشه ، ويجحد نزوله ، قيل له : ان
الخالق سبحانه وتعالى موحود بالضرورة والشرع والعقل والاتفاق ، فهو إما أن يكون مبايناً
للعالم فوقه ، وإما أن يكون مداخلًا للعالم محاطًا له ، وإما أن لا يكون لا هذا ولا هذا
فان قال : انه محاط للعالم بطل قوله ، لأنه اذا جوز نزوله وهو هذا في كل مكان ، لم
يمتنع عنده خلوه فوق العرش منه ، بل هو دائما خال منه ، لأنه هناك ليس عنده شيء ، ثم
يقال له : وهل يعقل مع هذا أن يكون في كل مكان ، وأنه مع هذا ينزل الى السماء الدنيا ؟
فان قال نعم ، قيل له : فاذا نزل هل يخلو منه بعض الأمكنة أولا يخلو ؟ فان قال يخلو منه
بعض الأمكنة كان هذا نظير خلوه العرش منه ، فان قال : لا يخلو منه مكان : كان هذا نظير
كون العرش لا يخلو منه فان جوز هذا كان لخصه أن يحوز هذا ، فقد لزمه على قوله ما لزم
منارته ، بل قوله أبعد عن المعقول ، لأن نزول من هو فوق العالم أقرب الى المعقول من نزول
من هو حال في جميع العالم ، فان نزول هذا لا يعقل بحال ، وما قرنته من الحلول وقع في
نظيره ، ويقال له : هل يعقل موجودان قائمان بأنفسهما أحدهما محاط للآخر فان قال :
لا . بطل قوله ، وان قال : نعم . قيل له : فليعقل أنه فوق العرش ، وأنه ينزل الى السماء
الدنيا ، ولا يخلو منه العرش ، فان هذا أقرب الى العقل ما اذا قلت : انه حال في
العالم ، وان قال : انه لا مباين للعالم ولا مداخل له ، قيل له : فهل يعقل موجودان
قائمان بأنفسهما ليس أحدهما مباين للآخر ولا محاط له ؟ فان جمهور العقلاء يقولون :
ان فساد هذا معلوم بالضرورة . فان قال : يعقل ذلك ، قيل له : ان جاز وجود موجود
قائم بنفسه ليس هو مباين للعالم ولا محاط له ، فوجود مباين للعالم ينزل الى العالم ، ولا
يخلو منه ما فوق العالم أقرب الى المعقول ، وكونه لا فوق العالم ولا داخل العالم . فان
حكم بالقياس ، فالقياس عليه لا له ، وان لم يحكم به لم يصح أن يستدل على منارته به . وان
بطل هذان القولان ، تعين الثالث وهو أنه سبحانه وتعالى فوق سماء على عرشه باثن

من خلقه ، وإذا كان كذلك بطل قول المعترض ^(١) ويرد على هؤلاء وأولئك تفصيلا من وجوه :
 أولا : ان الأمر والرحمة إما أن يراد بهما أعيان قائمة بنفسها كالملائكة ، وإما أن يراد
 بهما صفات وأعراض ، فإن أريد الأول فالملائكة تنزل الى الأرض في كل وقت ،
 وهذا خص النزول بحوف الليل ، وجعل منتها سما الدنيا ، والملائكة لا
 يختص نزولهم لا بهذا الزمان ولا بهذا المكان ، وإن أريد صفات وأعراض مثل
 ما يحصل في قلوب العابدين في وقت السحر من الرقة والتضرع وحلاوة العبادة
 فهذا حاصل في الأرض ليس منتها السما الدنيا .

ثانيا : ان في الحديث الصحيح : انه ينزل الى السما الدنيا ثم يقول : " لا يسأل
 عن عبادي غيري " ، ومعلوم أن هذا كلام الله الذي لا يقوله غيره .

ثالثا : انه قال : " ينزل الى السما الدنيا " فيقول : من ذا الذي يدعوني فأستجيب
 له ؟ من ذا الذي يسألني فأعطيه . . . حتى يطلع الفجر ، ومعلوم أنه لا
 يجيب الدعاء ويغفر الذنوب ، ويعطي كل سائل سؤاله إلا الله ، وأمره ورحمته
 لا تفعل شيئا من ذلك .

رابعا : نزول أمره ورحمته لا تكون إلا منه ، وحينئذ فهذا يقتضي أن يكون هو فوق
 العالم ، فنفس تأويله يبطل مذهبه ، ولهذا قال بعض النفاة لبعض المثبتين
 : ينزل أمره ورحمته ، فقال له المثبت : فمن ينزل ؟ ما عندك فوق شيء ،
 فلا ينزل منه لا أمر ولا رحمة ولا غير ذلك فبهت الثاني .

خامسا : انه قد روي في عدة أحاديث " ثم يعرج " ، وفي لفظ " ثم يصعد " .

سادسا : انه اذا قدر أن النازل بعض الملائكة ، وأنه ينادي عن الله ، كما حرف بعضهم
 لفظ الحديث فرواه " ينزل " من الفعل الرباعي المتعدي ، أنه يأمر ناد يسأله
 ينادي لكان الواجب أن يقول : من يدعو الله فيستجيب له ؟ من يسأله فيعطيه

... كما ثبت في الصحيحين ، وموطأ مالك ، وسند أحمد بن حنبل وغير ذلك عن أبي هريرة أن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال : إذا أحب الله العبد نادى في السما " يا جبريل اني أحب فلانا فأحبه ، فيحبه ، ثم ينادى جبريل : ان الله يحب فلانا فأحبه فيحبه أهل السما " ...

فقد بين النبي (صلى الله عليه وسلم) الفرق بين ندا " الله ، وندا " جبريل فقال في ندا " الله : " يا جبريل ... الخ . وقال في ندا " جبريل : ان الله يحب فلانا ... وهذا موجب الدقة التي بها خطبنا ، بل وموجب جميع اللغات فان ضمير المتكلم لا يقوله (إلا المتكلم ، أما من أخبر عن غيره فأنسأ يأتي باسمه الطاهر ، بضائر الغيبة وهم يمثلون ندا " الله بندا " السلطان . . ويقولون : قد يقال : نادى السلطان ، اذا أمر غيره بالندا " ، وهذا كما قالت الجسمية المحضة في تكليم الله لموسى ، انه أمر غيره فكله ، لم يكن هو المتكلم ، فيقال لهم : ان السلطان اذا أمر غيره أن ينادى أو يكلم غيره أو يخاطبه ، فان المنادى ينادى : معاشر الناس : أمر السلطان بكذا ، ولا يقول : اني أمرتكم بذلك ، ولو تكلم بذلك لأهان الناس ، ولقالوا : من أنت حتى تأمرنا ؟ والمنادى كل ليلة يقول : من يدعوني فأستجيب له ؟ ... الخ . كما في ندائه لموسى عليه السلام (انني أنا الله لا اله الا أنا فاعبدني وأقم الصلاة لذكري ^(١)) ومعلوم أن الله لو أمر ملكا أن ينادى كل ليلة ، أو ينادى موسى ثم يزل الملك : " من يدعوني فأستجيب له ؟ ... الخ . ولا يقول لا يزال عن عبادي غيبى ^(٢) وما احتج به المعترض بأن تأويل النزول : ينزل أمره ورحمته سبحانه وتعالى ، أو نزول ملك من الملائكة فقد روى عن الامام احمد

(١) سورة طه آية ١٤ .

(٢) شرح حديث النزول ص ٦٦ - ٦٨ .

ابن حنبل^(١) ، معتمدا في ذلك رواية لعنبل : ان الامام احمد لما احتسج المعتزلة عليه في المحنة بعد بث يحيى البقرة وآل عمران كأنها غمامتان وقالوا : لا يوصف بالمحيى واللاتيان الا مخلوق فعارضهم احمد بالنصوص التي فيها اثبات المحيى لله ، وأنه كما أن المراد في هذه النصوص أمره وأمره ، فالمراد بمحيى البقرة وآل عمران محيى ثوابها . فيجاب عنه :

١ — ان الأكثرين من أصحاب احمد لم يشتوا عنه نزاعا في التأويل لا نفي هذه الصفة ولا في غيرها .

٢ — ان هذه الرواية قد انفرد بها حنبل ، ولم ينقل هذا غيره من نقل مناظر في المحنة كعبد الله بن احمد ، ومالك بن أحمد والمرزى وغيره ، ولذلك فقد اختلف موقف الحنابلة من هذه الرواية فمنهم من ردّها ، وظل حنبلا ، وقالوا : لم يقل أحمد هذا ، وقالوا : حنبل له غلطات معروفة وهذا منها .

ومنهم من قال : ان الامام احمد انما قال ذلك على سبيل الالتزام للمعتزلة ، اذا كان قد أخبر عن نفسه بالمحيى واللاتيان ، ولم يكن ذلك دليلا على أنه مخلوق ، بل تأولتم ذلك على أنه جاء أمره ، فكذلك قولوا : جاء ثواب القرآن ، لا أنه نفسه هو الجائي ، فان التأويل هنا ألزم ، فان المراد هنا الاخبار بثواب قارى القرآن ، وثوابه عمل له لم يقصد به الاخبار عن نفس القرآن ، فاذا كان الرب قد أخبر بمحيى نفسه ، ثم تأولتم ذلك بأمره ، فاذا أخبر بمحيى قراءة القرآن : فلأن تأولوا ذلك بمحيى ثوابه بطريق الأولى والأحرى ، واذا

(١) من نسب التأويل لأحمد بن حنبل ابن الجوزى في تفسيره ج ١ ص ٢٢٥ عن أبي يعلى ، وذكره الزمخشري في تفسيره ج ١ ص ٣٥٣ ، وابن حزم في الفصل في الملل والنحل ج ٢ ص ١٧٣ ، وجعل بعض الحنابلة لأحمد في هذا الباب من حيث التأويل روايتين (اعني الصفات الخبرية) وجعلها ابن عقيل في هذه العدة وغيرها . ذكر ذلك ابن تيمية في شرح حديث النزول ص ٥٥ .

قاله لهم على سبيل الالتزام ، لم يلزم أن يكون موافقا لهم عليه ، وهو لا يحتاج أن يلتزم هذا .

— ٣ —

ان المنقول المتواتر عن أحمد يناقض هذه الرواية ، وبين أنه لا يقول : ان الرب يحيى وبأني بمعنى ينزل أمره ، بل هو يتكر على من يقول ذلك ^(١) ، حتى ان حنبلا نفسه من نقل عنه ترك التأويل صريحا فانه لما سأله عن تفسير النزول هل هو أمره أم ماذا انتهاء عنه ، فهذه رواية اما شاذة ، أو انه رجع عنها كما هو صريح عنه في أكثر الروايات ، وأما انها الزام منه ، ومعارضة لا مذهب ^(٢) . وكذلك فان ما حكاه ابو حامد الغزالي عن بعض الحنبلية : ان أحمد لم يتأول الا ثلاثة أشياء " الاحمر الأسود يمين الله في الأرض " ، " وقلوب العباد بين اصبعين من أصابع الرحمن " ، " وأني أجد نفس الرحمن من قبل اليمن " .

قد رد بأن هذه الحكاية كذب على أحمد ، لم ينقلها احد عنه باسناد ، ولا يعرف أحد من أصحابه نقل ذلك عنه ، وهذا الحنبلي السدي ذكر عنه أبو حامد مجهول لا يعرف ، لا علم به قال ، ولا صدقه فيما قال ^(٣) . ريب أن المنقول المتواتر عن أحمد يناقض ما حكي عنه من التأويل .

وكذلك نسب بعضهم التأويل للإمام مالك بن أنس كما في شرح النووي على مسلم ^(٤) وكما ذكر ذلك عنه ابن فورك في شكل الحديث ، حيث نقل بأنه قد روى عن مالك في خبر النزول بأن معناه ينزل أمره في كل شيء ، وأما هو جل ذكره فسودائم لا يزول ^(٥) . وقد رد هذا بأنه لا يصح من الإمام مالك

(١) شرح حديث النزول ص ٥٥ — ٥٧ .

(٢) المصدر نفسه ومختصر العوايق المرسلة ج ٢ ص ٢٦١ .

(٣) شرح حديث النزول ص ٥٥ .

(٤) النووي، على مسلم ج ٦ ص ٣٧ .

(٥) شكل الحديث لابن فورك ص ٢٢٠ .

بأنه قال ذلك ، فان هذه الرواية قد رويت من طريق كاتبه حبيب بن أبي حبيب
قال ابن تيمية : وهو كذاب باتفاق أهل العلم والنقل ، لا يقبل أحد منه نقله
عن مالك ، ورويت من طريق أخرى ذكرها ابن عبد البر وفي اسنادها من لا
نعرفه ، وقال ابن القيم عن حبيب هذا : انه كذاب وضاع باتفاق أهل الجرح
والتعديل ، ولم يعتمد أحد من العلماء على نقله . وقال عن الرواية الأخرى
ان في سندها مجهول لا يعرف حاله .^(١)

مسألة : قلت : وربما ادعى المعارض للاشبات : انه لو نزل الى سماء الدنيا
للزم الحركة والانتقال وهما من خصائص الأجسام ، أو قال : للزم أن يخلو منه
العرض ، وذلك محال ، فإن للناس في هذا ثلاثة أقوال :
أحدها : قول من يقول : ينزل وليس بجسم .
الثاني : قول من يقول : ينزل وهو جسم .
الثالث : قول من لا ينفي الجسم ولا يثبت ، اما اسأكا عنها لكون ذلك
بدعة وتلبسا .

واما مع تفصيل المراد ، وقرار الحق وعلان الباطل صيان الصواب
من الممانعي العقلية التي اشتبهت في هذا ، مثل أن يقال : النزول والصعود
والمجيء والالتيان ، ونحو ذلك ما هو أنواع خمس الحركة لا نسلم أنه مخصص
بالجسم الصناعي الذي يتكلم المتكلمون في اثباته ونفيه بل يوصف به ما هو أعم
من ذلك . ثم هنا طريقتان :

أحدهما : ان هذه الأمور توصف بها الأجسام والأعراض فيقال جاء البرد وجاء
الحر ، وجاءت الحصى ونحو ذلك من الأعراض وإذا كانت الأعراض توصف
بالمجيء والالتيان ، علم أن ذلك ليس من خصائص الأجسام ، فيجوز
أن يوصف بهذه الأفعال حقيقة مع أنه ليس بجسم وهذه طريقة

الأشعري ومن تبعه من نظار أهل الحديث واتباع الأئمة الأربعة وغيرهم (١).

الطريق الثاني : أن يقال المجيء والالتيان والصعود والنزول ، توصف به روح الانسان التي تفارقه بالموت ، وتسمى النفس ، وتوصف به الملائكة ، وليس نزول السروح وصعودها من جنس نزول البدن وصعوده ، فان روح المؤمن تصعد الى فوق السموات ، ثم تهبط الى الأرض فيها بين قبضها ووضع الميت في قبره ، وهذا زمن يمير لا يصعد البدن الى ما فوق السماوات ثم ينزل الى الأرض في مثل هذا الزمان ، وكذلك صعدوا ثم عودها الى البدن في النوم والمقظة ولهذا يشبه بعض الناس نزولها الى القبر بالشعاع ، لكن ليس هذا شألا مطابقا ، فان نفس الشمس لا تنزل ، والشعاع الذي يظهر على الأرض هو عرض من الأعراض يحدث بسبب الشمس ليس هو الشمس ولا صفة قائمة بها ، والروح نفسها تصعد وتنزل ، كما جاءت بذلك الأحاديث عن رسول الله (صلعم) الدالة على أنها تصعد حين تقبل الى ربها ، ثم تعود الى البدن .

وأرواح المؤمنين في الجنة ، وإن كانت مع ذلك قد تعاد الى البدن كما أنها تكون في البدن ويخرج بها الى السماء كما في حال النوم ، اما كونها في الجنة فذو أحاديث عامة ، وقد نزع على ذلك أحد وغيره من العلماء ، واحتجوا بالأحاديث المأثورة العامة ، وأحاديث خاصة في النوم وغيره وتلك الأحاديث في صعود الروح الى السماء ، وعودها الى البدن فيها ، ما يبين أن صعودها نزع آخر ليس مثل صعود البدن ونزوله ، قال عكرمة ومجاهد : اذا نام الانسان فإن له سببا تجري فيه الروح وأصله في الجسد ، فتبلغ حيث شاء الله ، فلما دام ذاهبا فإن الانسان نائم ، فاذا رجع الى البدن انتبه الانسان فاذا كانت الروح تخرج الى السماء مع أنها في البدن علم أنه ليس عروجها من

جنس عروج البدن الذي يمتنع هذا فيه ، وخرج الملائكة من جنس عروج الروح ونزولها ، لا من جنس عروج البدن ونزوله . وصعود الرب عز وجل فوق هذا كله وأجل من هذا كله فانه تعالى أبعد عن سائلة كل مخلوق ومن سائلة مخلوق المخلوق^(١) .

لكن هذا الباب ونحوه ما اشتبه على المعطلة والنفاة ، لأنهم صاروا يظنون أن ما وصف الله عز وجل به من جنس ما توصف به أجسامهم ، فيرون ذلك يستلزم الجمع بين الضدين ، فان كونه فوق العرش ، مع نزوله يمتنع في مثل أجسامهم ، ولو تفكروا في أرواحهم وصفاتها وأفعالها ، فان ذلك ما يسهل عليهم معرفة امكان ذلك ، فان الروح قد تعرج من النائم الى الساهر وهي لم تفارق البدن كما قال تعالى (الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها فيمسك التي قضى عليها الموت ويرسل الأخرى الى أجل مسمى)^(٢) وكذلك قال النبي (صائم) " أقرب ما يكون العبد من ربه وهو ساجد " . ولهذا يقول بعض السلف : القلوب جواله . قلب يجول حول العرش ، وقلب يجول حول الحسن^(٣) . فاذا عرف أن ما وصف به الملائكة وأرواح الآدميين من جنس الحركة والصعود والنزول وغير ذلك لا يماثل حركة أجسام الآدميين وغيرها ما يشهده بالأنصار في الدنيا ، وانه يمكن فيها ما لا يمكن في أجسام الآدميين ، كان ما يوصف به الرب من ذلك أولى بالامكان ، وأبعد عن سائلة نزول الأجسام ، بل نزوله لا يماثل نزول الملائكة وأرواح بني آدم^(٤) .

ثم ان قيل : الصعود والنزول والمجيء والالتان أنواع جنس الحركة ، قيل : والحركة أيضا أصناف مختلفة ، فليست حركة الروح كحركة البدن كما تقدم بهانه ، ولا حركة الملائكة كحركة البدن والحركة يراد بها : انتقال البدن والجسم من حيز ، ويراد بها أمور أخرى كما يقوله كثير من الطبائعية والفلاسفة . منها : الحركة في الكم كحركة النمو ، والحركة

-
- (١) شرح حديث النزول ص ٨١ - ٩٨ .
 (٢) سورة الزمر آية : ٤٢ .
 (٣) صحيح مسلم ج ٢ ص ٤٩ ، كتاب الصلاة باب ما يقال في الركوع والسجود ، وسند احمد ج ٢ ص ٤٢١ .
 (٤) شرح حديث النزول ص ١٢٨ - ١٢٩ .
 (٥) نفس المصدر ص ١٥١ .

في الكيف كحركة الانسان من جهل الى علم ، . . . والحركة في الايمن كالحركة تكسبون
بالأجسام النامية من النبات والحيوان في النمو والزيادة ، أو في الذبول والنقصان ، وليس
هناك انتقال جسم من حيز الى حيز . وكذلك الأجسام تنتقل الوانها وطعومها وروائحها
فيمرُّ الجسم بعد ابيضاضه ، والحلو بعد مرارته ، بعد أن لم يكن كذلك ، وهذا
حركات واستحالات وانتقالات ، وان لم يكن في ذلك انتقال جسم من حيز الى حيز ، وكذلك
الجسم الدائر في موضع واحد كالدولاب والفلك هو بجملة لا يخرج من حيزه ، وان لم ينزل
متحركا ، وهذه الحركات كلها في الأجسام ، وأما في الأرواح فالنفس تنتقل من بغض الى
حب ، ومن سخط الى رضا ، ومن جهل الى علم ، ويجد الانسان من حركات نفســـــــــــــــه
وانتقالاتها وصعودها ونزولها ما يجد ، وذلك من جنس آخر غير جنس حركات بدنه ، وإذا
عرف هذا ، فان للملائكة من ذلك ما يليق بهم ، وان ما يوصف به الرب تبارك وتعالى هو
أكمل وأعلى وأتم من هذا كله ، وحينئذ اذا قال السلف والأئمة كهاد بن زهد واسحاق
ابن راهبويه وغيرهما من أئمة السنة : انه ينزل ولا يخلو منه العرش^(١) ، لم يجز أن ذلك
مستنع ، بل اذا كان المخلوق يوصف من ذلك بما يستحيل من مخلوق آخر ، فالروح توصف
من ذلك بما يستحيل اتصاف المدين به ، كان جواز ذلك في حق الرب تبارك وتعالى أولى
من جوازه من المخلوق كأرواح الآدميين والملائكة ، ومن ظن أن ما يوصف به الرب عز وجل
لا يكون إلا مثل ما توصف به أبدان بني آدم ، فغلطه أعظم من غلط من ظن أن ما توصف به
الروح مثل ما توصف به الأبدان ، وأصل هذا أن قرره سبحانه من بعض مخلوقات لا يستلزم
أن تخلو ذاته من فوق العرش ، بل هو فوق العرش ويقرب من خلقه كيف يشاء كما قال ذلك
من قاله من السلف وقصدى من توجيه الأدلة هنا بيان أن من المخلوقات ما تخالف نفسي
نزولها وصعودها المعهود من ذلك في الأجسام المعهودة ، بل ما قد تحارفه العقول
وتعميا بتصوره ، فاذا كان ذلك كذلك فكيف بالخالق العظيم ، الذي لا نعرف من كنه ذاته
^(١) سنتكم قريبا عن اقوال السلف هل يخلو منه العرش أم لا يخلو ، وهل النزول به
بحركة وانتقال وتبين وجه الصواب ان شاء الله . انظر ص ٩٩

(٢) شرح حديث النزول ص ٩٩ .

وصفات شيئا ، فهو القادر على أن يفعل ما يشاء ، لا يسأل عما يفعل وهم يسألون . جل
ربنا عن مشابهة شيء من مخلوقاته ذاتا وصفاتا وأفعالا .

سألت :
=====

ومن اختلاف روايات أحاديث النزول فبعضها يذكر أن النزول يكون إذا بقي
ثلث الليل الآخر ، وبعضها يذكر أن النزول يكون إذا مضى ثلث الليل وبعضها يذكر أن
النزول يكون إذا مضى شطر الليل . فاننا نلاحظ في هذه الروايات شيئين هما :
أولا : أنها قد اتفقت على دوام النزول الى طلوع الفجر .

ثانيا : واتفقت على حصوله في الثلث الأخير من الليل . واختلفت في أوله على ثلاثة
أوجه :

أحدها : أنه أول الثلث الثاني .

الثاني : أنه أول الشطر الثاني .

الثالث : أنه أول الثلث الأخير .

أقول : ان الذي اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم ، واتفق علما الحديث
على صحته هو : " اذا بقي ثلث الليل الآخر " وأما رواية النصف والثلثين فانفرد بها مسلم
في بعض طرقه ، وقد قال الترمذي : ان أصح الروايات عن أبي هريرة " اذا بقي ثلث الليل
الآخر " (١) .

وقال ابن حجر : ويقوى ذلك أن الروايات المخالفة اُخْتُلِفَ فيها على روايتها (٢) .

وقال ابن تيمية : والذي لا شك فيه اذا بقي ثلث الليل الآخر ، فاذا كان

النبي (صلى الله عليه وسلم) قد ذكر النزول أيضا ، اذا مضى ثلث الليل الأول ، واذا انتصف الليل
فقوله حق وهو الصادق المصدق ويكون النزول أنواعا ثلاثة : الأول : اذا مضى ثلث الليل

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ٣ ص ٣١ ، شرح حديث النزول ص ١٠٧ .

(٢) نفس المصدر ج ٣ ص ٣١ .

الأول ، ثم اذا انتصف وهو أبلغ ثم اذا بقي ثلث الليل ، وهو أبلغ الأنواع الثلاثة . (١)
أما ابن القيم فقد قال : انه يتأمل روايتي : اذا بقي الثلث الآخر ، ورواية
أول الشطر الثاني لا نجد بينهما تعارضا ، بقيت الرواية : اذا مضى ثلث الليل الأول وهي
تحتل ثلاثة أوجه :

أحدها : أن لا تكون محفوظة وتكون من قبل حفظ الراوى ، فان أكثر الأحاديث على
الثلث الأخير .

ثانيها : أن يكون ذكر الثلث الأول ، والشطر والثلث الأخير على حسب اختلاف بلاد
الاسلام في ذلك ويكون النزول في وقت واحد وهو الثلث الأخير عند قوم ووسط
عند آخرين ، وثلث الأول عند غيرهم ، فيصح نسبته إلى الأوقات الثلاثة وحاصل
في وقت واحد ، وعلى هذا فالشبهة التي عارض بها نفاة حديث النزول تكون
هذه الألفاظ قد تضمنت الجواب عنها . فان هذا النزول لا ينافي كونه فسي
الثلث الأخير ، كونه في الثلث الأول أو في الشطر الثاني بالنسبة إلى المطالع
ولما كانت رقعة الاسلام ما بين طرفي المشرق والمغرب - المعمور في الأرض -
كان التفاوت قريبا من هذا القدر .

ثالثها : ان للنزول الالهي شأننا عظيما ليس شأنه كشأن غيره ، فانه قدوم ملك السموات
والأرض إلى هذه السماء التي تليها ، ولا ريب أن للسموات وأماكنها عند نزول
الرب تعالى شأننا وحالا ، ففي بعض الآثار : أن السموات تأخذها رجفة ،
ويسجد أهلها جميعا ، فعند أبو داود : عن عبيد بن السباق أنه بلغه أن
رسول الله (صلى الله عليه وسلم) قال : " ينزل ربنا من آخر الليل فينادي مناد في السماء
العليا ألا نزل الخالق العليم فيسجد أهل السماء ، وينادي فيهم مناد بذلك

فلا يهرب بأهل سماء إلا وهم ساجدون . (١)

ومن عوائد الملوك ولله المثل الأعلى : أنهم إذا أرادوا القدوم الى بلد أو مكان غير مكانهم المعروف بهم أن يقدموا بين يدي موافاتهم إليه ما ينبغي تقديمه ، وهذا من تمام مصالح ملكهم .

وهكذا شأن الرب تبارك وتعالى أن يقدم بين يدي ما يريد فعله من الأمور العظام كتابة ذلك ، أو إعلانه ملائكته به ، أو إعلام رسله ، كما قال تعالى (وإن قال رسلك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة) (٢) وقوله لنوح (ولا تخاطبني في الذين ظلموا انهم مفروقون) (٣) وإذا كان الله تعالى يتقدم الى ملائكته ورسله بإعلامهم بما يريد فعله من الأمور العظام فلا ينكر أن يتقدم الى أهل سمواته بنزوله ، ويحدث للسموات وللملائكة من عظمة ذلك الأمر قبل وقوعه ما يناسب ذلك الأمر ، وهكذا يفعل سبحانه إذا جاء يوم القيامة فتتأثر السموات والملائكة قبل النزول ، فسمي ذلك نزولاً لأنه من هدماته ومتعلاته كما أطلق سبحانه على وقت الزلزلة والرجفة المتعلقة بالساعة أنها يوم القيامة والساعة وذلك موجود في القرآن ، فهدمات الشيء ومهاد به كثيراً ما تدخل في سمي اسمه . قال ابن القيم : وهذا الوجه أقوى من الوجه . أهـ (٤)

سُبْحَانَكَ
=====

اختلاف السلف في نزوله هل يخلو منه العرش أم لا يخلو ، أم ان المطلوب اثبات النزول دون التعرض لما لم يرد في الحديث اثباته أو نفيه ، وكل قول قال طائفة قال ابن تيمية : وأهل الحديث في هذا على ثلاثة . أقوال : منهم من ينكر أن يقال يخلو أو لا يخلو كما يقول ذلك الحافظ عبد الغني المقدسي وغيره لشكهم في ذلك ، وانهم لم يثبتوا لهم جواب أحد الأمرين ، وإنما مع كون الواحد منهم قد ترجح عنده أحد الأمرين . لكن يسلك

(١) لم أجد هذا الاثر في سنن أبي داود .

(٢) سورة البقرة آية ٣٠ .

(٣) سورة هود آية ٣٧ .

(٤) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٣٢ - ٢٣٣

في ذلك لكونه ليس في الحديث ، وليما يخاف من الإنكار عليه ، وكثير من أهل الحديث على هذا القول، ومنهم من يقول هل يخلو منه العرش ، وقد صنف أبو القاسم عبد الرحمن بن أبي عبد الله بن محمد بن منده مصنفاً في الإنكار على من قال : لا يخلو منه العرش ، وسماه : الرد على من زعم أن الله في كل مكان ، وعلى من زعم أن الله ليس له مكان ، وعلى من تأول النزول على غير النزول . وادعى أن ما روى عن الإمام أحمد في رسالته إلى سدد من أن الهاري عز وجل ينزل إلى السماء الدنيا ولا يخلو منه العرش . وكذلك ما روى عن إسحاق بن راهويه في هذا المعنى : ادعى أن هذا اللفظ منكر في الحديث عنهما ومن غيرهما وحكمه عند أهل الأثر حكم حديث منكر ، قال : وأحمد بن محمد البرقي مجهول ، لا يحسب في أصحاب أحمد من اسمه أحمد بن محمد .

وزعم أن قول من قال : ينزل ولا يخلو منه العرش ، موافق لرأى من زعم أنه لا يخلو منه مكان ، ورأى من زعم أنه ليس له مكان . قال : وتأويل من تأول النزول على غير النزول مخالف لقول من قال : ينزل ربنا إلى السماء الدنيا كل ليلة ، وقوله : فلا يزال كذلك إلى الفجر . (١)

وقد رد عليه : بأن القائلين بذلك لم يقولوا : إن هذا اللفظ في الحديث وليس في الحديث أيضاً أنه لا يخلو منه العرش ، أو يخلو منه كما يدعي المدعون لذلك ، فليس فيه لا لفظ المثبتين لذلك ، ولا لفظ النفاة له ، وهو لا يقولون : أنهم يتأولون النزول على غير النزول ، بل قد يكون منهم من ينفي نزولاً يقوم به ، ويجعل النزول مخلوقاً منفصلاً عنه ، وهامة رد ابن منده المستقيم إنما يتناول هؤلاء ، لكنه زاد زيادات نسب لأجلها إلى البدعة . وكلامه من جنس كلام طائفة تظن أنه لا يمكن إلا أحد القولين ، قول من يقول : أنه ينزل ويخلو منه العرش ، وقول من يقول : ما ثم نزول أصلاً ، فكقول من يقول ليس له فعل يقوم بهذاته باختياره ، فهاتان الطائفتان ليس عندهم نزول إلا النزول السدى

يوصف أجساد العباد ، الذي يقتضي تفرغ مكان وشغل آخر . ثم منهم من ينفي النزول عنه ينزله عن مثل ذلك ، ومنهم من أثبت له نزولا من هذا الجنس فأولئك يقولون هذا باطل فتعين الأول ، كما يقول من يقابلهم : ذلك القول باطل . فتعين الثاني وهو يحمل كلام السلف " يفعل ما يشاء " على أنه نزول يخلو منه العرش ، ومن يقابله يحمله أن المراد مفعول منفصل عن الله . والجملتان القائلتان بأنه يخلو منه العرش طائفة قليلة من أهل الحديث .^(١)

والقول الثالث : وهو قول جمهور أهل الحديث والسنة على أنه لا يخلو منه العرش وهو المأثور عن الأئمة المعروفين بالسنة ، ولم ينقل عن أحد منهم بإسناد صحيح ولا ضعيف أن العرش يخلو منه . قال ابن تيمية : وهو العوَاب وهو المأثور عن سلف الأئمة وأثبتها أنه لا يزال فوق العرش ، ولا يخلو العرش منه ، مع أنه ينزل إلى السماء الدنيا ولا يكون العرش فوقه ، وكذلك يوم القيامة ، كما جاء به الكتاب والسنة ، وليس نزوله كنزول أجسام بني آدم من السطح إلى الأرض بحيث يبقى السقف فوقهم بل الله منزّه عن ذلك .^(٢)

ففي رسالة أحمد إلى مسدد بن سرهد : وينزل الله إلى السماء الدنيا ، ولا يخلو منه العرش وهي رواية مشهورة عند أهل الحديث والسنة من أصحاب أحمد وغيرهم تلقوها بالقبول واعتمدوا غير واحد منهم .

وروى عن إسحاق بن راهويه أنه أجاب الجهمية عندما وشوا به إلى الأمير عبد الله ابن طاهر وطلب مناظرتهم فقال : يستطيع أن ينزل ولا يخلو منه العرش أم لا يستطيع ؟ قال فسكتوا وأطرقوا رؤوسهم . . إلى أن قال : ان زعموا أنه لا يستطيع أن ينزل ألا أن يخلو منه العرش ، فقد زعموا أن الله عاجز مثلي ومثلهم ، وقد كفروا وان زعموا أنه يستطيع أن ينزل ولا يخلو منه العرش ، فهو ينزل إلى السماء الدنيا كيف شاء ، ولا يخلو منه المكان .^(٣)

وعن سليمان بن حرب : عندما جاءه رجل كلامي من أصحاب الكلام فقال له :

-
- (١) شرح حديث النزول ص ٤٥ ، ٥٤ .
 (٢) شرح حديث النزول ص ٦٦ .
 (٣) شرح حديث النزول ص ٤٩ .

تقولون ان الله على عرشه لا يزول ، ثم تروون أن الله ينزل الى السماء ؟ فقال : من حمار ابن زيد : ان الله على عرشه ولكنه يقرب من خلقه كيف يشاء^(١) . وكان بعض السلف يقول : اذا قال لك الجهمي أنا أنكر ، أولا أومن برب يزول عن مكانه . فقل له : أنا أومن برب يفعل ما يشاء^(٢) . قلت : الذي يجب علينا هو أن نؤمن بما وصف الله به نفسه ووصفه به رسوله (صلعم) من النزول والمجيء والاتيان وغير ذلك من سائر الصفات ، وليس لنا أن نخوض في أمر الله تعالى كما يجوز الخوض في فعل المخلوقين لقوله تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون)^(٣) وهذا هو ما كان عليه السلف بأن الله ينزل كل ليلة الى السماء الدنيا كيف شاء وكما شاء ليس كمثله شيء وهو السميع البصير . وليس لأحد أن يتوهم على الخالق بصفات وأفعاله توهم ما يجوز التفكير والنظر في أمر المخلوقين لأنه الخالق يمنع ما يشاء ويفعل ما يريد .

سألت : =====

واختلف أهل السنة في نزول الرب تبارك وتعالى هبل يقال ينزل بذاته أم يقال : لا ينزل بذاته ، أم يقال ينزل ويتوقف عن القول بأنه ينزل بذاته ، ولا يغير ذاته بل نطلق اللفظ كما أطلقه رسول الله (صلعم) ونسكت عما سكت عنه .

كذلك اختلفوا في النزول والمجيء والاتيان وغير ذلك هبل يقال : انه بحركة وانتقال أم يقال بغير حركة وانتقال ، أم يسكن عن الاثبات والنفي على ثلاثة أقوال ذكرها أبو يعلى في كتاب : اختلاف الروايتين والوجهين . فالأول قول الامام أبي القاسم صاحب كتاب الحجة في بيان المحجة ، وكتاب الترغيب والترهيب وهو متفق على امامته . وهو ايضا قول أبي عبد الله بن حامد وعبد الرحمن بن مند وغيرهما^(٤) . وقد روي في ذلك حديث مرفوع من طريق نعيم بن حماد لا يثبت رفعه وهو ان النبي (صلعم) قال : " اذا أراد الله

(١) شرح حديث النزول ص ٤٧ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤١ ، ٤٢ ، ٤٣ ، ٤٧ ، عقيدة السلف للمصنف ص ٢١ ، ٢٣ .

(٣) سورة الأنبياء آية ٢٣ .

(٤) شرح حديث النزول ص ٥٣ ، ٥٨ ، مختصر المواقيت المرسلة ج ٢ ص ٢٥٣ .

أن ينزل نزل بذاته^(١) وقد ضعف أبو قاسم اسماعيل التميمي وغيره من الحفاظ هذه اللفظ مرفوعا^(٢) ، قال أبو موسى بن المديني اسناده مدخول ، وفيه مقال ، وعلى بعضهم مطعن لا تقوم بمثله الحجة ، ولا يجوز نسبة قوله إلى رسول الله^(٣) (صلعم) ورواه ابن الجوزي في الموضوعات^(٤) . قال أبو القاسم التميمي : " ينزل " معناه " أنا أقربه " ، لكن لم يثبت مرفوعا إلى النبي (صلعم) وقد يكون المعنى صحيحا ، وإن كان اللفظ نفسه ليس بمأثور ، كما لو قيل : إن الله بنفسه وذاته خلق السموات والأرض وهو بنفسه وذاته كلم موسى ، وهو بنفسه وذاته استوى على العرش ، ونحو ذلك من أفعاله التي فعلها بنفسه وهو نفسه فعلها ، فالمعنى صحيح ، وليس كل ما بين به معنى القرآن والحديث من اللفظ يكون من القرآن مرفوعا^(٥) . قال ابن حامد : إن هذا حقيقة النزول عند العرب ، قال ولأن أكثر ما في هذا أنه من صفات الحدث في حقنا وهذا لا يوجب كونه في حقه محدثا كالأستواء على العرش هو موصوف به مع اختلافنا في صفته . . .^(٦)

قلت : وقول ابن حامد وغيره من قال أنه نزول حركة وانتقال ، موافق لقول من يقول : يخلو منه العرش ، والذي حمله على هذا اثبات النزول حقيقة ، وإن حقيقته لا تثبت إلا بالانتقال . قالوا وليس في القول بـلازم النزول والمجيء " والاتيان والاستواء " . . . محذور البتة ولا يستلزم ذلك نقضا ولا سلب كمال ، بل هو الكمال نفسه ، وهذه الأفعال كمال ومدح فهي حق دال عليه النقل ، ولازم الحق حق ، قالوا : وقولنا أنه نزول انتقال لا محذور فيه فإنه ليس كان انتقال الأجسام من مكان إلى مكان . بل هو على الكيفية التي لا يعلمها إلا هو^(٧) . قال ابن تيمية والمقصود أن الناس متنازهون في جنس الحركة العامة التي تتناول ما يقوم بذات الموصوف من الأمور الاختيارية ، كالغضب والرضا ، وكالدنو والقرب والنزول

(١) شرح حديث النزول ص ٥٣ . (٢) نفس المصدر ص ٥٨ ومختصر الصواعق ج ٢ ص ٢٠٠
(٣) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٥٢ (٤) شرح حديث النزول ص ٥٣ .
(٥) شرح حديث النزول ص ٥٣ (٦) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ٢٥٣ .
(٧) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٥٤ - ٢٥٥ .

والاستواء بل والأفعال المتعددة كالخلق والاحسان وغير ذلك على ثلاثة أقوال :
أحدها : من ينفي ذلك مطلقا بكل اعتبار ، فلا يجوز أن يقوم بالرب شي من الأمور
الاختيارية وهذا القول أول من عرف به الجهمية والمعتزلة ، وانتقل عنهم الى
الكلابية والأشعرية والسالمية ومن وافقهم من أتباع الأئمة الأربعة . قلت : فان
نفوا ما هو من خصائص المخلوق فقد أصابوا ولكن أخطأوا في ظنهم أن ذلك
لازم ما أثبتته لنفسه . .

والقول الثاني : اثبات ذلك : وهو قول الهشامية والكرامية ، وغيرهم من طوائف أهل الكلام
الذين صرحوا بلفظ الحركة ، وأما الذين اثبتوها بالمعنى العام حتى يدخل
في ذلك قيام الأمور والأفعال الاختيارية بذاته ، فهذا قول طوائف غير هؤلاء .
كأبي الحسين البصري وهو اختار أبي عبد الله بن الخطيب الرازي وغيره ممن
النظار ، وذكر طائفة أن هذا القول لا يزم لجميع الطوائف ، وذكر عثمان بن
سعيد الدارمي اثبات لفظ الحركة في كتابه نقضه على بشر المريسي ، ونصره على
أنه قول أهل السنة والحديث ، وذكره هرب بن اسماعيل الكرمانى لما ذكر
مذهب أهل السنة والأثر عن أهل السنة والحديث قاطبة ، وذكر من لقي منهم
على ذلك أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وعبد الله بن الزبير الحميدى ،
وسعيد بن منصور . (١)

قلت ولكن هؤلاء السلف الذين قالوا بالحركة هم الذين قالوا : بأنه
ينزل ولا يخلو منه العرش ، عكس عبد الرحمن بن منده ، وابن حامد وممن
وافقهما فقد صرحوا بأن النزول : نزول حركة وانتقال ، وهذا يقتضي تفريغ
مكان وشغل آخر وكان الأولى والأجدر بهم أن لا يتعادوا في الاثبات الى درجة
تقرب من وصف النزول الأجسام من تفريغ مكان وشغل آخر ، وأن يبقوا في السلك

درة تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ٨٠٧ ، شرح حديث النزول ص ١٨٢ - ١٨٨
قال عثمان بن سعيد الدارمي : أن الحركة من لوازم الحياة فكل حي متحرك لا
محالة ، وكل ميت غير متحرك لا محالة فجعل اشارة ما بين الحي والميت التحرك .
نقض الدارمي على المريسي فمن مجموعة عقائد السلف . علي سامي النشار وهار
حمم الطائفة ص ٣٧٥ .

السليم الذي سلكه غيرهم، وهم كثير من أهل السنة والحديث فانهم قالوا : المعنى صحيح لكن لا يطلق هذا اللفظ لعدم مجيئه الأثر به ، كما ذكر ذلك ابن عبد البر وغيره في كلامهم على حديث النزول ، والقول المشهور عند أهل السنة والحديث هو الاقرار بما ورد به الكتاب والسنة من أنه يأتي وينزل وغير ذلك من الأفعال اللازمة كيف شاء وكما يشاء .

قال أبو عمر الطليكني : وأجمعوا - يعني أهل السنة والجماعة - على أن الله ينزل كل ليلة الى السماء الدنيا على ما أتت به الآثار كيف شاء لا يحدون في ذلك شيئا ، ثم روى بإسناد من محمد بن وضاح قال : حدثنا زهير بن عباد قال : كل من أدركت من المشايخ مالك بن أنس ، وعبد الله بن المبارك ووكيع بن الجراح ، يقولون : النزول حق . وكذلك يوسف بن عيسى ويحيى بن معين . قال نقر به ولا نحد فيه حدا .

والقول الثالث : الامساك عن النفي والاثبات ، وهو اختيار كثير من أهل الحديث والفقهاء والصوفية كابن بطة وغيره ، وهو لا فيهم من يعرض بقلبه عن تقدير أحد الأمرين ومنهم من يحمل بقلبه الى أحدهما ، لكن لا يتكلم بنفي ولا باثبات . (١)

قلت : والذي يجب القطع به أن الله ليس كمثله شيء في جميع ما يعف به نفسه فمن وصفه بمثل صفات المخلوقين في شيء من الأشياء فهو مخطئ كمن قال : انه ينزل فيتحرك وينتقل كما ينزل الانسان من السطح الى أسفل الدار ، ويقول من يقول : انه يخلو منه العرش فيكون نزوله تفرغا لمكان وشغلا لآخر ، فهذا باطل يجب تنزيه الرب عنه ، وهذا هو الذي تقوم على نفيه وتنزيه الرب عنه الأدلة الشرعية والعقلية ، فقد اخبر الله سبحانه بأنه الأعلى فقال (سبح اسم ربك الأعلى) فان كان لفظ العلولا يقتضي علو ذاته فوق العرش لم يلزم أن يكون على العرش ، وحينئذ فالنزول ونحوه يتأول قطعاً انه ليس هناك شيء

بمتصور فيه النزول ، وإن كان لفظ العلو يقتضي علو ذاته فوق العرش ، فهو سبحانه الأعلى من كل شيء كما أنه أكبر من كل شيء . فلو صار تحت شيء من العالم لكان بعض مخلوقاته أعلى منه ، ولم يكن هو الأعلى ، وهذا خلاف ما وصف به نفسه ، كما قد أخبر بأنه خلق السموات والأرض ثم استوى على العرش ، فإن لم يكن استواءه على العرش يتضمن أنه فوق العرش لم يكن الاستواء معلوما ، وجاز حينئذ أن لا يكون فوق العرش شيء فليزِم تأويل النزول وغيره ، وإن كان يتضمن أنه فوق العرش ، فليزِم استواءه على العرش ، وقد أخبر أنه استوى عليه لما خلق السموات والأرض في ستة أيام ، وأخبر بذلك عند انزال القرآن على محمد (صلعم) بعد ذلك بما لا يعلم مقداره إلا هو سبحانه ، ودل كلامه على أنه عند نزول القرآن مستو على عرشه فانه قال : (هو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها ، وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم ، والله بما تعملون بصير)^(١) . وفي حديث الأوهال : " والله فوق عرشه وهو يعلم ما أنتم عليه " ^(٢) . وهذا إخبار عن أنه فوق العرش في تلك الحال كما دل عليه القرآن ، كما أخبر أنه استوى على العرش ، وانه معنا أينما كنا ، وكونه معنا أمر خامر فكذلك كونه مستويا على العرش ، وكذلك سائر النصوص تبين وصفه بالعلو على عرشه ، فعلم أن الرب سبحانه لم يزل عاليا على عرشه ، فلو كان في نصف الزمان أو كله تحت العرش ، أو تحت بعض المخلوقات لكان هذا مناقضا لذلك ، كيف لا وقد ثبت في الحديث الصحيح الذي رواه مسلم عن النبي (صلعم) انه كان يقول " اللهم أنت الأول فليس قبلك شيء " ، وأنت الآخر فليس بعدك شيء " ، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء " ، وأنت الباطن فليس دونك شيء " ^(٣) فهذا نص في أن الله ليس فوقه شيء ، وكونه الظاهر صفة لازمة له مثل كونه الأول والآخر وكذلك الباطن ، فلا يزال ظاهرا ليس فوقه شيء . كذلك فقد بين تعالى عظمت في قوله

(١) سورة الحديد آية ٤ .

(٢) سنن أبي داود ج ٤ ص ٢٢١ كتاب السنة باب الرد على الجهمية .

(٣) صحيح مسلم ج ٨ ص ٧٨ - ٧٩ ، كتاب الذكر باب ما يقول عند النوم .

(وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون)^(١) . فمن هذه عظمت يمتنع أن يحصره شيء من مخلوقاته وننتهي بهذا الى ثبوت علو الله فوق عرشه بائن من خلقه ، وانه ينزل كما شاء وكيف شاء سبحانه وتعالى لم تره العيون فتحداه كيف هو ؟ ولكن رأته القلوب في حقائق الايمان . ولذلك فقد كان من قول أهل السنة أن الله ينزل الى السماء الدنيا ، ويؤمنون بذلك ، من غير أن يحدوا فيه حدا ، لأن ذلك لا مطمع لهم فيه ، وانما يؤمنون بصفات الله التي وصف بها نفسه ، ووصفه بها رسوله الكريم (صلعم) .

قال الخطابي : في رسالته : " الغنية عن الكلام وأهله " فأما ما سألت عنه من الصفات ، وما جاء منها في الكتاب والسنة ، فان مذهب السلف اثباتها واجراؤها على ظواهرها ، ونفي الكيفية والتشبيه عنها وقد نفاها قوم فأبطلوا ما أشتمه الله وحققها قوم من المشتبين فخرجوا في ذلك الى ضرب من التشبيه والتكليف ، وانما القصد في سلوك الطريقة المستقيمة بين الأمرين ، ودين الله تعالى بين الغالي فيه والجاني القصر عنه . والأصل في هذا : ان الكلام في الصفات فرع على الكلام في الذات ويحتذى في ذلك حذوه ومثاله ، فاذا كان معلوما أن اثبات البارئ سبحانه ، انما هو اثبات وجود لا اثبات كيفية ، فكذلك اثبات صفاته ، انما هو اثبات وجود لا اثبات تحديد وتكليف . . .

ونقول : ان القول انما وجب باثبات الصفات ، لأن التوقيف ورد بها ، ووجب نفي التشبيه عنها ، لأن الله ليس كمثله شيء ، وعلى هذا جرى قول السلف في أحاديث الصفات . أهـ^(٢) .

قال ابن تيمية : وهذا الكلام الذي ذكره الخطابي : قد نقل نحوه عنه من العلماء من لا يحصى عددهم .^(٣)

(١) - سورة النجم الآية : ٦٨
(٢) - مجموع فتاوى شيخ الاسلام ابن تيمية ج ٥ ص ٥٨ - ٥٩ .
(٣) - نفس المصدر ج ٥ ص ٥٩ ، شرح حديث النزول ص ١٩٤ .

فالذى يجب علينا في هذا الزمان أن نكون متبعين للكتاب والسنة واجماع الأمة فنؤمن بما جاء في الكتاب والسنة من صفات الله ونشبهها اثبات وجوده ، من غير تكيف ولا تمثيل ولا تشبيه ، ونؤمن بأن الله بائن من خلقه ، والخلق بائون منه ، لا يحل فيهم ولا يستزج بهم ، وهو كما وصف نفسه ستوعلى عرشه في سماه ، دون أرضه وخلقه ، وهذا ما أجمع عليه سلف الأمة الصالح ومن تبعهم ونهج نهجهم ، لكن ليس لنا أن نتوهم في الله كيف هو ؟

قال اسحاق بن ابراهيم الحنظلي : حين سئل عن كيفية النزول ؟ لا يقال لأمر الرب كيف ، انما ينزل بلا كيف ^(١) . وقال ابو بكر الاسماعيل في رسالته الى أهل جيلان : ان الله ينزل الى السماء الدنيا على ما صح به الخبر عن النبي (صلعم) وقد قال الله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام) ^(٢) وقال أيضا (وجاء ربك والملك صفا صفا) ^(٣) نؤمن بذلك كله على ما جاء بلا كيف ، فلو شاء الله سبحانه أن يبين كيف ذلك فعل ، فانتبهنا الى ما أحكمه ، وكففتنا عن الذي يتشابهه . ^(٤)

فلا يجوز لأحد أن يتوهم على الخالق بصفاته وأفعاله توهم ما يجوز التفكر والنظر في أمر المخلوقين كما لا يجوز لأحد أن ينفي عن الله ما وصف به نفسه في كتابه ، ووصفه به رسوله (صلعم) فيما ثبت عنه وصح .

-
- | | |
|-------|------------------------|
| (١) | شرح حديث النزول ص ٥١ . |
| (٢) | سورة البقرة آية ٢١ . |
| (٣) | سورة الفجر آية ٢٢ . |
| (٤) | شرح حديث النزول ص ٥٢ . |

الدليل السابع من الأدلة النقلية :

(التصريح باختصاص بعض المخلوقات بأنه عنده ، وأن بعضها أقرب إليه من بعض)
هذا الدليل يقوم على ما وردت به النصوص من الكتاب والسنة ، من اختصاص بعض المخلوقات بأنها عنده سبحانه فمن الكتاب قوله تعالى (ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته ، ويسبحونه وله يسجدون)^(١) وقوله أيضا : (وله من في السموات والأرض ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون)^(٢) ، وقوله أيضا : (فان استكبروا فالذين عند ربك يسبحون له بالليل والنهار وهم لا يسأمون)^(٣) .

ففي الآيات السابقة تقرر بين من له عموما ، وبين من عنده من ملائكة ومهيمنة خصوصا^(٤) . وهذه الآيات وردت في شأن الملائكة ، يخاطب الله بها نبيه (صلعم) قائلا له : يا محمد ان استكبر هؤلاء الذين أنت بين أظهرهم من مشركي قريش ، وتعظموا عن أن يسجدوا لله الذي خلقهم ، وخلق كل مخلوق ، فان الملائكة الذين عند ربك لا يستكبرون عن ذلك ولا يتعظمون عنه ، بل يسبحون له ، ويعملون ليلا ونهارا ، وهم لا يسأمون أي لا يفترون ، ولا يملون الصلاة له^(٥) .

فهذه الآيات دالة على علوه تعالى على خلقه وأن بعض مخلوقاته أقرب إليه من بعض ، ان لولم يكن كذلك ، لما كان هناك معنى لاختصاص بعضها بالقرب منه ، بل تكون جميعا عنده سواء ، لكن الجهمية نفوا علوه سبحانه وتعالى ، وضعوا نسبة العباد اليه بالقرب والبعد ، وعلى هذا فيكون اقربها وهو جبريل عليه السلام بمنزلة أبعدها وهو ابليس في تلك العندية ، فهذا لازم قول الجهمية الذين جعلوا نسبة العباد في القرب منه نسبة واحدة ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا .

-
- | | |
|-------|--|
| (١) | سورة الأعراف آية ٢٠٦ . |
| (٢) | سورة الأنبياء آية ١٩ . |
| (٣) | سورة فصلت آية ٣٨ . |
| (٤) | اعلام الموقعين لابن القيم ج ٤ ص ٣٠٠ ، وشرح الطحاوية لابن أبي العز الحنفى ص ٣٢٠ . |
| (٥) | تفسير الطبرى ج ٩ ص ١٦٨ ، ج ١٧ ص ١١ ، ج ٢٤ ص ١٢١ . |

وان ثبت أن الله عال على عرشه بائن من خلقه ، وأن بعض المخلوقات أقرب إليه من بعض ، فان ما يزيد ذلك وضوحاً قوله تعالى (الذين يحيطون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا)^(١) ، وقوله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش يسبحون بحمد ربهم)^(٢) . ففي هاتين الآيتين يخبر سبحانه عن الملائكة المقربين ، من حملة العرش ، ومن حوله من الملائكة وصفهم بأنهم محذقون من حول العرش يسبحون بحمد ربهم ، ويمجدونه ويمظنونهم ويقدرسونهم ، ويخزهونهم عن النقائص والجور واختلف أهل اللغة في وجه دخول (من) في قوله حافين من حول العرش ، والمعنى حافين حول العرش ، فقليل أدخلت تأكيداً كقولك : ما جائي من أحد . قيل : قيل وحول وما أشبهها ظروف تدخل فيها (من) وتخرج نحو أمتك قبل زيد ، ومن قبل زيد . وطغنا حولك ، ومن حولك ، وليس ذلك من نوع ما جائي من أحد ، واختار الطبري أن (من) في هذه الأماكن وان دخلت على الظروف فأنها بمعنى التوكيد . أ هـ .^(١)

وهاتان الآيتان : وان لم يكن فيهما لفظ العندية ، لكنهما بعد ثبوت طـو الله على عرشه وكون الملائكة تحمل العرش ، وتحف به ، فإنها في القرب من الله أقرب من غيرها . وهذا يرد على الجهمية ، يضاف إلى ذلك قوله تعالى في وصف الشهداء (أحياء عند ربهم)^(٢) . وقوله تعالى حكاية عن قول امرأة فرعون (رب ابن لي عندك بيتاً في الجنة)^(٣) أما من السنة : فحديث أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة قال : قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) " لما قضى الله الخلق كتب في كتابه على نفسه فهو موضوع عنده ، ان رحمتي سبقت غضبي " . وفي لفظ عن أبي هريرة : سمعت رسول الله (صلى الله عليه وسلم) يقول ان الله كتب كتاباً قبل أن يخلق الخلق ان رحمتي سبقت غضبي ، فهو عنده فوق العرش " ولفظ حديث

(١) تفسير الطبري ج ٢٤ ص ٣٧ ، ٤٣ ، ٤٤ ، تفسير ابن كثير ج ٤ ص ٧٤ ، ٧٧ .

(٢) سورة البقرة آية ١٥٤ .

(٣) سورة التحريم آية ١١ .

الثوري عن الأعشى عن أبي صالح عن أبي هريرة رفعه : " لما خلق الله الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش : ان رحمتي تغلب غضبي ، وفي حديث صفوان بن عيسى عن ابن عجلان عن أبيه عن أبي هريرة عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال : " لما خلق الله الخلق كتب بيده على نفسه ان رحمتي تغلب غضبي " (١) .

وحديث الأعشى عن المسيب بن رافع عن تميم الطائي ، عن جابر بن سمرة قال : خرج البنا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فقال : (ألا تصفون كما تصف الملائكة عند ربهم ؟ قالوا : يا رسول الله كيف تصف الملائكة عند ربهم ؟ قال : " يتمون الصف الأول فالأول ويتراصون في الصف " (٢) .

وفي الحديث صحيح أن النبي (صلى الله عليه وسلم) دعا لقوم فقال : (أكل طعامكم الأبرار ، وأفطر عندكم المائمون ، وصليت عليكم الملائكة ، وذكركم الله فيمن عنده " (٣) .

وفيهما أيضا : عن أبي هريرة وأبي سعيد الخدري رضي الله عنهما أنهما شهدا على النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه قال : " لا يقعد قوم يذكرون الله عز وجل إلا حفتهم الملائكة وغشيتهم الرحمة ، ونزلت عليهم السكينة ، وذكرهم الله فيمن عنده " (٤) .

وعن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما اجتمع قوم في بيت من بيوت الله يتلون كتاب الله ، ويتدارسونه بينهم إلا نزلت عليهم السكينة

(١) متفق عليه ، أخرجه البخاري في كتاب التوحيد من صحيحه ج ٨ ص ١٧١ ، ١٧٦ ، وسلم في كتاب التوبة ج ٨ ص ٩٥ ، وابن ماجه في سننه كتاب الزهد ج ٢ ص ١٤٣٥ ، والعلو للذهبي ص ٤٠ - ٤١ .

(٢) أخرجه مسلم في كتاب الصلاة من صحيحه ج ٢ ص ٢٩ ، وأبو داود ج ١ ص ١٧٨ والنسائي ج ١ ص ٩٢ ، العلو للذهبي ص ٧٦ ، ٨٤ .

(٣) أخرجه الذهبي في كتاب العلوص ٨٤ وقال هو في الصحيحين وأخرجه أبو داود في سننه كتاب الأطعمة ج ٣ ص ٣٦٧ ، وابن ماجه في سننه كتاب الصيام ج ٢ ص ٥٥٦ .

(٤) أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء من صحيحه ج ٨ ص ٧٢ ، والذهبي في كتاب العلوص ٥٨ وقال هو في الصحيحين

وفشيتهم الرحمة ، وحفتهم الملائكة وذكرهم الله فيمن عنده ، ومن بطأ به عمله لم يسرع به حسبه (١) .

وفي الصحيحين : احتج آدم وموسى عند ربهما (٢) فلو كان موجب العندية معنى عاما كدخولهم تحت قدرته ومشيتته وأمثال ذلك لكان كل مخلوق عنده ، ولم يكن أحد مستكبرا عن عبادته بل مسبحا له ساجدا . وقد قال تعالى (ان الذين يستكبرون عن عبادتي سيدخلون جهنم داخرين) (٣) . وهو سبحانه وصف الملائكة في الآيات والأحاديث بذلك ردا على الكفار المستكبرين عن عبادته (٤) .

وهن ابن عباس قال : حدثني رجال من أصحاب النبي (صلى الله عليه وسلم) انهم بينما هم جلوس ليلة مع رسول الله (صلى الله عليه وسلم) ان رمي بنجم فاستأثر فقال : " ما كنتم تقولون اذا رمي بمثل هذا ؟ قالوا : كنا نقول : ولد الليلة عظيم ، أو مات عظيم ، فقال : (فانهم لا يؤمنون بها لموت أحد ولا لحياته ، ولكن ربنا عز وجل اذا قضى أمرا سح حمله العرش حتى يسبح أهل السماء الذين يملونهم ، حتى يبلغ التسبيح أهل السماء الدنيا فيقول : الذين يملون حمله العرش ماذا قال ربكم ؟ فيخبرونهم ماذا قال : فيستغرب أهل السموات بعضهم بعضا حتى يبلغ الخبر أهل السماء الدنيا ، فيخطف الجن السمع فيلقونه الى أوليائهم ، فما جاءوا به على وجهه فهو الحق ولكنهم يقرفون ويزيدون) (٥) .

وقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) (٦) : " الرحم معلقة بالعرش " .

-
- | | |
|-----|---|
| (١) | صحيح مسلم ، كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب فضل الاجتماع على تلاوة القرآن وعلى الذكر ج ٨ ص ٧٠ . |
| (٢) | صحيح البخاري كتاب التوحيد ج ٨ ص ٢٠٣ ، وصحيح مسلم كتاب القدر ج ٨ ص ٥٠ ، العلل الذهبية ص ٨٤ . |
| (٣) | سورة غافر آية ٦٠ . |
| (٤) | مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٦٥ . |
| (٥) | العلل للعلي الفار للذهبي ص ٣٧ . |
| (٦) | صحيح مسلم كتاب البر باب صلة الرحم ج ٨ ص ٧ ، مسند احمد ج ٢ ص ١٦٣ . |

ومما يستأنس به في هذا المقام ، حديث أبي هريرة عن النبي (صلعم) قال :
 " إذا أحب الله عبدا نادى جبريل ان الله يحب فلانا فأحببه فيحبه جبريل ، فينادى جبريل
 في أهل السما ان الله يحب فلانا فأحبوه ، فيحبه أهل السما ، ثم يوضع له القبول في
 الأرض ، وذكر في المفض مثل ذلك " (١) .

وحديث أنس قال : أصابنا ونحن مع رسول الله (صلعم) مطر فحسر رسول الله
 (صلعم) ثوبه حتى أصابه المطر ، فقلنا يا رسول الله لم صنعت هذا ؟ قال : لأنني
 حديث عهد بربه " (١) .

فهذه النصوص في جللتها واضحة الدلالة على ما ذكرناه من علو الله على عرشه
 من غير حاجة للعرش ، ولكن لحكمة نجهلها ، وأن بعض المخلوقات أقرب إليه من بعض ،
 فلا يُنظر بعد هذه النصوص الى قول معطل أوناف ، ان لا حجة له فيما يجحد ، . ولا
 دليل عنده على النفي سوى الوهم والخيال ، والتصور الفاسد . وعند ما ثبت ما وردت به
 النصوص ، فانا لا نبين الكيفية ، ولكن نبين معاني النصوص الظاهرة منها ، مع التنبيه
 اللائق بجلال الله بعظمته ، أي أنا لا نكيف ولا نمثل ولا نشبه ، وفي نفس الوقت لا نعطل
 النصوص عما دلت عليه ، وإثباتا لمعانيها اللائقة بجلال الله لا يترتب عليه أنا نفهم منها
 المعاني اللائقة بالمخلوق ، ونصف الله بمثل ذلك معاذ الله أن نكون كذلك .

(١) صحيح البخارى كتاب الأدب ج ٧ ص ٨٣ ، كتاب التوحيد ج ٨ ص ١٩٥ ، كتاب

بدء الخلق ج ٤ ص ٧٩ ، وصحيح مسلم كتاب الهر والعله ج ٨ ص ٤٠ - ٤١ ،

سند أحمد ج ٢ ص ٢٦٧ ، ٣٤١ ، ٤١٣ .

(٢) صحيح مسلم كتاب الاستسقاء ج ٣ ص ٢٦ .

الدليل الثامن من الأدلة النقلية من الكتاب والسنة :

=====

(تصريحه تعالى بأنه في السماء)

قبل الخوض فيها صرحنا به النصوص التي لا تحصى كثرة من الكتاب والسنة بأن الله في السماء أرى أن أتكلم عن المعنى اللغوي لكلمة (السماء) وما يراد بها حتى إذا أوردت النصوص كان المعنى بينا واضحا . فأقول : قال علماء اللغة : السمو : الارتفاع والعلو تقول منه سَمَوْتُ وَسَمَيْتُ مثل : علوت وعليت ، وسا الشيء يسمو سموًا فهو سام ارتفع ، وسماء كل شيء أعلاه ، والسماء سقف كل شيء . وقال الزجاج : السماء في اللغة يقال لكل ما ارتفع وعلو قد سما يسمو ، وكل سقف فهو سماء ، ومن هذا قيل للسحاب السماء لأنها عالية والسماء كل ما علاك فأظلك . ومنه قيل للسقف البيت سماء وسمي المطر سماء لأنه ينزل من السماء ، والسماء ظهر الفرس لعلوه ، فالمراد بالسماء هنا العلو ، وجمع السماء : سموات وأسمية ، وُسْمِيَّ ، وسماء أيضا كأن الواحد سماء ، وسماوة قاله أبو اسحاق^(١) . وقيل : السموات ليس جمع سماء ، وإنما هي جمع سماوة ، وسماوة كل شيء أعلاه . وأما جمع سماء . فقياسه : أسمية كأكسية .

قال ابن القيم : وليس هذا بشيء ، فإن السماوة هي أعلى الشيء خاصة لميت باسم لشيء عال ، وإنما هي اسم لجزءه العالي ، وأما السماء فاسم لهذا السقف الرفيع بجبطه ، فالسموات جمعه ، لا جمع أجزاء عالية منه على أنه كل عال .

وقال أيضا : إن الكلام متى اعتمد به على السماء المحسوسة التي هي السقف ، وقصد به إلى ذاتها دون معنى الوصف . صح جمعها جمع السلافة ، لأن العدد قليل وجمع السلافة بالقليل أولى ومتى اعتمد الكلام على الوصف ومعنى العلي والرفعة جرى مجرى المصدر الموصوف به في قولك : قوم عدول . . أي أنه إذا ما أريد ذات السموات

(١) لسان العرب لابن منظور ج ١٩ مادة (سماء) ص ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ .

عبر عنها بالجمع ، وأما إذا أريد الوصف الشامل للسموات وهو معنى العلو وال فوق أفرد ذلك بحسب ما يعمل به من الكلام والسياق ^(١) . ولذلك فإن الله لما وصف نفسه بأنه فسي السما' إنما أراد سبحانه الوصف الشامل وال فوق المطلق ، لا أنه في السموات تحيط به وتحويه فسبحانه من اله حكيم له الأسماء الحسنى والصفات العلا .

وان قد عرفنا المعنى اللغوي المراد من السما' عند الاطلاق آن لي أن أسوق بعض النصوص من الكتاب والسنة ، الناطقة بأن الله في السما' فمن الكتاب قوله تعالى (أنتم من في السما' أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور أنتم من في السما' أن يرسل عليكم حاصبا فستعلمون كيف نذير) ^(٢) . فقوله : (أنتم من في السما') أي : من فوق السما' وهو الله سبحانه وتعالى . يعني أنه فوق العرش والعرش على السما' ، لأن من قد كان فوق كل شيء على السما' في السما' . (أي في العلو) تعالى وتقدس أن يكون فسي الأرض كما هو في السما' جل عن ذلك علوا كبيرا . قال أبو عبد الله الحارث بن اسماعيل بن أسد الحاسبي في كتابه السنى (فهم القرآن) عند كلامه على قوله تعالى (على العرش استوى) وقوله : (وهو القاهر فوق عباده) وقوله (أنتم من في السما') فهذا وغيره مثل قوله (تخرج الملائكة والروح اليه) واليه يصعد الكلم الطيب (هذا منقطع بوجب أنه فوق العرش ، فوق الأشياء كلها ، منزّه عن الدخول في خلقه ، كما لا يخفى عليه منهم خافية لأنه أبان في هذه الآيات أنه أراد أنه بنفسه فوق عباده ، لأنه قال : أنتم من في السما' ويعني فوق العرش والعرش على السما' . وقد قال مثل ذلك في قوله (فسبحونني الأرض) يعني : على الأرض ، لا يريد الدخول في جوفها ، وكذلك قوله يتسبحون في الأرض لا يريد الدخول في جوفها ، وكذلك قوله (لأصلبكم في جذوع النخل) يعني فوقها عليها . وقال : (أنتم من في السما') ثم فصل فقال : (أن يخسف بكم الأرض) ولم

(١) بدائع الفوائد لابن القيم ج ١ ص ١٢٩ - ١٣٠ .

(٢) سورة الملك الآيات ١٦ ، ١٧ .

يصل فلم يكن لذلك معنى اذا فعل قوله : (من في السماء) ثم استأنف التخويف بالخسف
إلا أنه على عرشه فوق السماء ^(١) .

فالسماوات فوقها العرش ، فلما كان العرش فوق السماوات قال (أنتم من في
السماء) لأنه مستوعب العرش الذي هو فوق السماوات ، وكل ما علا فهو سما ، فالعرش
أعلى السماوات وليس اذا قال : (أنتم من في السماء) يعني جميع السماوات وانما أراد
العرش الذي هو أعلى السماوات ^(٢) .

قال ابن تيمية : ومن توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به
وتحويه فهو كاذب إن نقله عن غيره ، وخال أن اعتقده في ربه ، وما سمعنا أحدا يفتهم
هذا من اللفظ ولا رأينا أحدا نقله عن واحد ، ولو سئل سائر المسلمين هل تهمون من
قول الله ورسوله أن الله في السماء . أن السماء تحويه ، لبادر كل واحد منهم إلى أن
يقول هذا شيء لعلمه لم يخطر بهالي . وإذا كان الأمر كذلك فمن التكلف أن يجعل ظاهر
اللفظ شيئا محالا لا يفهمه الناس منه ثم يريد أن يتأوله ، بل عند الناس أن الله في السماء
وهو على العرش ان السماء انما يراد به العلو ، فالمعنى أن الله ^{في} العلو لا في السفلى ، وقد
علم المسلمون أن كرسى سبانه وتعالى وسع السماوات والأرض ، وأن الكرسي في العرش
كحلقة طقاة بأرض فلاه ، وأن العرش خلق من مخلوقات الله لا نسبة له إلى قدرة الله
وعظمته ، فكيف يتوهم بعد هذا أن خلقا يحصره ويحويه . وقد قال سبحانه (ولأصلبكم في
جذوع النخل) بمعنى (على) ونحو ذلك ، وهو كلام عربي حقيقة لا مجازا وهذا يعلمه
من عرف حقائق معاني الحروف وانها متواطئة في الغالب لا شتركة ^(٣) . فمن اعتقد أن الله

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٦٨ — ٦٩ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢١

(٢) الابانة عن أصول الديانة للأشعري ص ٨٥ — ٨٦ بتحقيق عبد القادر الأرناؤوط

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٠٦ .

في جوف السماء محصور محاط به وأنه مفتقر إلى العرش ، أو غيره من المخلوقات فهو ضال
مستدع . ولذلك فقد انعقد اجماع سلف الأمة على أن الله فوق عرشه بائن من خلقه . كما
نقل ذلك البيهقي عن الأوزاعي ^(١) . وقال أبو حنيفة فيمن قال : لا أعرف ربي في السماء أم
في الأرض فقد كفر لأن الله يقول : (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع سموات
قيل له : فان قال : انه على العرش استوى ، ولكنه يقول : لا أدري العرش في السماء أم
في الأرض ؟ قال هو كافر لأنه أنكر أن يكون في السماء ، لأنه تعالى في أعلى عِلِّين ، وأنه
يدي من أعلى لا من أسفل . وفي رواية عنه : فيمن قال : لا أعرف ربي في السماء أم في
الأرض ، قال قد كفر لأن الله يقول : (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سبع
سموات ، قيل : فانه يقول : على العرش استوى ، ولكنه لا يدري العرش في الأرض أم في
السماء . قال : اذا أنكر أنه في السماء فقد كفر . ^(٢)

ففي هذا الكلام من أبي حنيفة أنه كفر الواقف الذي يقول : لا أعرف ربي في
السماء أم في الأرض ، فكيف يكون الجاحد الثاني الذي يقول : ليس في السماء ، وليس
في السماء ولا في الأرض ، واحتج على كفره بقوله (الرحمن على العرش استوى) وبين أن
قوله (الرحمن على العرش استوى) يبين أن الله فوق السموات فوق العرش ، وأن الاستواء
على العرش دل على أن الله بنفسه فوق العرش ، واحتج على ذلك بأن الله في أعلى عِلِّين
وأنه يُدعى من أعلى لا من أسفل ، وكل من هاتين الحجتين فطرية عقلية ، فان القلوب
مفتورة على الاقرار بأن الله في العلو ، وعلى أنه يُدعى من أعلى لا من أسفل . لكن النفاة

(١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ .

(٢) محمود فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٤٧ وعزاه إلى كتاب الفقه الأكبر المشهور عنده
اصحاب أبي حنيفة الذي روي عنه بالاسناد عن أبي مطيع الحكم بن عبد الله
البلخي ، قال وروي هذا باسناد عنه شيخ الاسلام ابو اسماعيل الأنصاري
الهروري في كتاب الفاروق .
وانظر كتاب العلو للذهبي ص ١٠١ .

والمعطلة لما لم يفهموا هذه المعاني الدقيقة من كونه في السماء أي فوق العرش فوق السماء
بائن عن خلقه وظننت أنه يلزم من كونه في السماء أي في جهة العلو المطلق ، أن تحصره
السموات وتحوزها ، أخذوا في تحريف النصوص عن مواضعها ، وتأولوها على غير ما تدل عليه
وإن قد استوفينا الكلام عن المراد بقوله (من في السماء) في الآيتين .

نورد ما يتيسر لنا من الأحاديث المتواترة الواردة في العلو ، والدالة على أن
الله عال على خلقه بائن منهم فمن ذلك قوله (صلعم) " ألا تأمنوني وأنا أمين من في السماء "
بأيتني خبر السماء صباحا ومساء" (١) ومنها : حديث معاوية بن الحكم السلمي قال : كانت
لي غنم بين أحد والجوانية ، فيها جارية لي فأعلمعتها ذات يوم فاذا الذئب قد ذهب
منها بشاة ، وأنا رجل من بني آدم آسف كما بأسفون فمككتها فأنتيت النبي (صلعم) فأخبرته
فعظم ذلك عليّ ، فقلت : يا رسول الله أفلا أعتقها ؟ قال بلى أيتني بها . قال فجفت
بها رسول الله (صلعم) فقال لها : (أين الله ؟) قالت في السماء ، قال : " من
أنا ؟ " فقالت أنت رسول الله ، قال : " أعتقها فانها مؤمنة " (٢) . وعن عطاء بن يسار
قال حدثني صاحب الجارية نفسه قال كانت لي جارية ترمى . . الحديث وفيه : فمد النبي
(صلعم) يده اليها وأشار اليها مستغنيا (من في السماء) قالت : الله ، قال : " فمن
أنا ؟ " قالت أنت رسول الله قال : أعتقها فانها مسلمة . (٣) وقد استوفي كل روايات الحديث

(١) صحيح البخاري كتاب المغازي ، باب : بعث علي بن أبي طالب ، وخالد بن

الوليد إلى اليمن قبل حجة الوداع ج ٥ ص ١١٠ ، وصحيح مسلم كتاب الزكاة

باب ذكر الخوارج وصفاتهم ج ٣ ص ١١٠ - ١١١ . مسند الإمام أحمد ج ٣

ص ٤ ، العلو للذهبي ص ٢٠ ، والأسماء والعنفات للبيهقي ص ٤٢١ .

(٢) الأسماء والعنفات للبيهقي ص ٤٢٢ قال وهذا صحيح قد أخرجه مسلم مقطوعا

من حديث الأوزاعي وحجاج الصواف عن يحيى بن أبي كثير دون قصة الجارية ،

والعلو للذهبي ص ١٦ وقال هذا حديث صحيح رواه جماعة من الفقهاء عن يحيى

بن أبي كثير عن هلال بن أبي ميمونة عن عطاء بن يسار عن معاوية السلمي

قال وأخرجه مسلم وأبو داود والنسائي وغير واحد من الأئمة في مصنفهم .

(٣) العلو للذهبي ص ١٧ .

الحافظ الذهبي في كتابه العلو ، وفي بعض تلك الروايات أن بعضهم قال علي عتق رقبة
وبعضهم قال : انه موصى بذلك . فهل تجزى تلك الجارية الأعجمية منه . فكان الرسول
(صلعم) يقول لكل سائل : يا بني بها ثم يسألها الرسول (صلعم) أين الله فتقول
في السماء ، فيسألها من أنا ؟ فتقول : أنت رسول الله ، فيقول : اعتقها فانها مؤمنة .^(١)
وفي نقدي أن هذه حوادث متكررة حصلت في عهد رسول الله (صلعم) وكان
كل فرد ممن وردت أسماؤهم في الروايات ، يريد أن يتأكد من اجزائها جاريته في عتق رقبة
مؤمنة ، وفي كل هذه الأحاديث لا يجد الرسول (صلعم) ما يمتحن به إيمان هؤلاء
الجواري إلا أن يسألهن (أين الله ؟) فإن أقررن بأنه في السماء كانت مؤمنة ، وأجزأت
في عتق رقبة مؤمنة .

وقد جاء في بعض الروايات أنها جارية سوداء لا تفصح وأنها كانت حين يسألها
الرسول (صلعم) أين الله ؟ تشير يدها الى السماء . فانه على فرض صحة هذه الرواية
وأن الجارية كانت غرساء فان اشارتها الى السماء كافية ، وهي مثل العبارة من بقدر على
النطق بل لعلها أبلغ كما قيل رب اشارة أبلغ من عبارة .

وحدث عمرو بن دينار عن أبي قابوس عن عبد الله بن عمرو بن العاص أن رسول
الله (صلعم) قال : " الراحمون يرحمهم الرحمن ، ارحموا من في الأرض يرحمكم من
في السماء . " ^(٢)

(١) العلو للذهبي ص ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٦ ، وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٢١
— ١٢٤ قلت وقد اشار البيهقي انه قد ذكر في كتاب الظهار من السنن من
خالف معاوية بن الحكم في لفظ الحديث ، السنن ج ٧ ص ٣٨٧ وما بعدها
وذكر ابن خزيمة انه قد املئ تمام هذا الباب في كتاب الظهار في ذكر عتق
الرقبة الظهار لكنني لم اجد باب الظهار في صحيح ابن خزيمة ولعله في المفقود
من النسخة الخطية التي حققها المحقق فقد اشار الى أن النسخة التي حققها
ناقصة .

(٢) العلو للذهبي ص ١٩ — ٢٠ ، وقال أخرجه ابو داود والترمذي وصححه وتفرد
به سفيان انظر سنن أبي داود كتاب الأدب باب الرحمة ج ٤ ص ٢٨٥ والاسماء
والصفات للبيهقي ص ٤٢٣ .

وحدث أبي الأحوص وطائفة عن اسحاق عن جرير سمع النبي (صلعم) يقول
(من لم يرحم من في الأرض لم يرحمه من في السماء) (١) .

ومن حديث أنس بن مالك أن زينب بنت جحش كانت تغفر على أزواج النسبي
(صلعم) تقول : زوجكن أهاليكن ، وزوجني الله تعالى من فوق سبع سموات ، وفي رواية
: وكانت تغفر على أزواج النبي (صلعم) وكانت تقول : (ان الله انكحني في السماء)
وفي لفظ : زوجنيك الرحمن من فوق عرشه . (٢)

وحدث أبي هريرة أن رسول الله (صلعم) قال : " والذي نفسي بيده ما
من رجل يدعو امرأة الى فراشه فتأبى عليه الا كان الذي في السماء ساخطا عليها حتى
يرضى عنها زوجها . (٣)

وحدث عمران بن حصين قال : قال رسول الله (صلعم) لأبي حصين : " كم
تعبد اليوم من اله ؟ قال : سبعة ستة في الأرض وواحد في السماء . قال : فأبهم تعدد
لربك ورهبتك ؟ قال الذي في السماء . قال يا حصين أما انك لو اسلمت علمك لكلمتين
ينفعانك " فلما أسلم حصين قال : يا رسول الله علمني الكلمتين اللتين وعدتنيهما . قال
(صلعم) : (قل اللهم الهمني رشدي ، وأعذني من شر نفسي) (٤) .

وحدث أبي هريرة قال : قال رسول الله (صلعم) : " لما ألقى ابراهيم

(١) العلول للذهبي ص ٢٠ وقال رواه طائفة .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٦ ، والعلول للذهبي ص ٢٠ وأخرجه البخاري

في صحيحه ج ٨ ص ١٧٥ - ١٧٦ كتاب التوحيد باب : وكان عرشه على الماء .
(٣) العلول للذهبي ص ٢٠ ، وقال أخرجه مسلم من طريق يزيد بن كيسان عن أبي

حازم الأشجعي عن أبي هريرة . انظر صحيح مسلم كتاب : كتاب النكاح ، باب
تحريم امتناع المرأة من فراش زوجها ج ٤ ص ١٥٦ - ١٥٧ .

(٤) العلول للذهبي ص ٢٤ والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٤ ، وكتاب التوحيد

لابن خزيمة ص ١٢١ غير أن عنده قال : سبعة في الأرض واله في السماء ، وقال
الذهبي في العلوص ٢٤ عمران ضعيف .

عليه السلام في النار قال : (اللهم انك واحد في السماء ، وأنا في الأرض واحد عبدك) ^(١) .
وعن ابن عباس أن رسول الله (صلعم) قال : (مررت ليلة أسرى بي برائحة
طيبة فقلت ما هذه الرائحة يا جبريل . قال هذه ماشطة بنت فروع كانت تمشطها فوقع
المشط من يدها ، فقالت باسم الله . قالت ابنة فروعون أبي ؟ قالت : ربي ورب أبيك
قالت : أقول له إنذاً ، قالت قولني له ، قال لها أولك رب غيري ؟ قالت : ربي وربك الذي
في السماء ^(٢) . الحديث .

وحدث الرقية : ربنا الله الذي في السماء ، تقدس اسمك ، أمرك في السماء
والأرض كما رحمتك في السماء ، اجعل رحمتك في الأرض ، واغفر لنا حونا وخطايانا أنت
رب الطيبين ، وأنزل رحمة من رحمتك ، وشفا من شفائك على هذا الوجع فبهراً ان شاء
الله تعالى ^(٣) .

وعلى الاقرار والاثبات أئمة السلف كما لك حيث يقول : الله في السماء وعلمه
في كل مكان ، لا يخلو من علمه مكان ، وقال الشافعي : خلافة أبي بكر الصديق حق قضاء
الله في السماء ، وجمع عليه قلوب عباده ، وتقدم النقل عن أبي حنيفة ، واحتج الشافعي
في كتابه المبسوط في مسألة اعتاق الرقية المؤنة في الكفارة وأن الرقية الكافرة لا يصح التكفير
بها بخبر معاوية بن الحكم السلمي ^(٤) .

فهذه النصوص المتواترة ينبغي لرجل السنة أن لا يتهيب الاستدلال بها على
علو الله على خلقه لما يتوهمه المعطلة فيها من ايها انحماره تعالى في بعض مخلوقاته
على ما تقتضيه (في) من معنى الظرف ، لأننا نقول انها لا تدل على الانحصار لا عقلا ولا

(١) العلول للذهبي ص ٢١ ، وقال هذا حديث حسن الاسناد ، ورواه جماعة عن
اسحاق .

(٢) العلول للذهبي ص ٤٥ وقال الذهبي هذا حديث حسن الاسناد .

(٣) العلول للذهبي ص ٨٩ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٣ ، وأخرجه أبو
داود في السنن كتاب الطب ، باب : كيف الرقي ج ٤ ص ١١ ، ١٢ .

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٥٣ ، ١٩٢ .

عرفنا فقد اجمع السلف على أن (في) هنا ليست على معناها من الظرفية ، وإنما هي بمعنى على كما في قوله (لأصلبتكم في جذوع النخل) فهي هنا بمعنى الفوق ، للاتفاق على أن الله لا يحمره ولا يحيط به شيء من خلقه ، أو يراد من قوله (من في السماء) في الآيات والأحاديث ما فوق العرش لأن ما علا يقال له سماء ولا شك أن الله عال فوق خلقه بائن منهم ، فله العلو المطلق ، على سائر خلقه بحيث لا يكون شيء منها حاصرا له ، ولا محيطا به ، فهو سبحانه ليس في جهة وحدوية من هذه الجهات الواقعة في داخل هذا العالم ، ولكن الجهات كلها بالنسبة إليه عديمة ، فانه فوق عرشه ، والعرش هو الجسم الذي تنتهي به كرة العالم ، فإله عز شأنه هناك فوق عرشه حيث انتهت جميع المخلوقات ، فهو فوقها ما بين لها محيط بها ، ولا يحيط به شيء منها . فإذا فهم علوه سبحانه بهذا المعنى ، فما الذي ينكره المعطل على من أثبت العلو وهذا لله عز وجل ما دام هذا العلولم يقتض حلولا ولا انحصارا ولا اتصال بالمخلوق . وصلى الله على محمد .

الدليل التاسع من الأدلة النقلية من الكتاب والسنة :

وفي هذا الباب :

- الأول : انه مأل (صلعم) وسئل بلفظ الأئمين (أئمن الله)
 الثاني : شهادة (صلعم) لمن قال ان ربه في السماء بالايمان .
 الثالث : رفع الأيدي والرؤوس اليه سبحانه والاشارة اليه حساء الى العلو .

المطلب الأول :

رأينا في الدليل الثامن : أن من الأحاديث المتواترة الواردة في العلو
 حديث معاوية بن الحكم السلمي ، وأن رسول الله (صلعم) قال لتلك الجارية عند ما
 أراد (صلعم) أن يختبر ايمانها ، (أئمن الله ؟) قالت في السماء ، قال : " من أنا " .
 قالت : رسول الله (صلعم) فقال الرسول (صلعم) لمعاوية : " اعتقها فانها مؤمنة " .
 وقد بينت فيما تقدم أن هذه الحوادث قد تكررت ، وأن الرسول (صلعم) كان يختبر
 ايمان أولئك الجوارى ليرى ان كن مؤمنات بجزء اعتقهن في عتق رقبة مؤمنة ، بمؤلهن
 أئمن الله ؟ فيقلن أو يشرن بأيديهن بأن الله في السماء فهذا رسول الله (صلعم) كان
 يسأل من يريد أن يختبر ايمانه وهل يجزئ في اعتاق رقبة مؤمنة بمؤله بلفظ الأئمين (أئمن
 الله ؟) فاذا نطق المسئول ، أو أشار الى أن الله في السماء . أقره ، وشهد له بالايمان
 وكأنني برسول الله (صلعم) بما كشف الله له من علم الغيب يشير الى ما سيحدث بعده من
 انكار للسؤال عن الله تبارك وتعالى بهذا اللفظ وجحد أن يكون الله عال على خلقه فسوق
 عرشه بائن من مخلوقاته . (١)

(١) انظر حديث الجارية في كتاب العلو للذهبي ص ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، ٢٦ ،
 وصحيح مسلم كتاب المساجد باب تحريم الكلام في الصلاة ج ٢ ص ٧١ وموطأ
 مالك كتاب العتق تحت عنوان : ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة ج ٢ ص
 ١٤٠ سنن النسائي بكتاب السهو باب الكلام في الصلاة ج ٣ ص ١٧ ، ١٨ والعلو
 للذهبي ص ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ٢٦ وقال الذهبي أخرجه مسلم وأبو داود -
 والنسائي وغير واحد من الأئمة في تعانفهم كالآمام أحمد في المسند ج ٢ ص
 ٢٩١ ، ٤٥٢ / ٢ ، ٤ ، ٢٢٢ ، ٣٨٨ والميهقي في السنن الكبرى ج ٧ ص ٣٨٧ .

ولقد سئل رسول الله (صلعم) عن الله بهذا اللفظ (أين الله ؟) كما في حديث أبي رزين العقيلي ، قال : قلت يا رسول الله (أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض . قال : " كان في عا " ما فوقه هوا " ، وما تحته هوا " ثم خلق العرش ثم استوى عليه " (١) . وفي رواية : ثم كان العرش فارفع عليه (٢) .

وقد قيل : ان الرسول (صلعم) كان يكره أن يسأل ، فإذا سأل أبو رزين أعجبه (٣) .

وقيل معنى (في عا) (أي ليس معه شيء) (٤) كأنه يشير إلى حديث عمران بن حصين عند البخاري كان الله ولم يكن شيء غيره ، وفي رواية كان الله قبل كل شيء (٥) . قال ابن حجر : وهذه بمعنى كان الله ولا شيء معه (٦) . وقيل ان قوله (في عا) بالمد معناه سبحانه رقيق ، قال أبو عبيدة البهائي الغمام (٧) ، قال البيهقي ويريد بقوله (في عا) أي فوق سبحانه مدبره وإعاليه عليه كما قال تعالى (أنتم من في السما) يعني من فوق السما (٨) ، فحمل (في) بمعنى على . وقال الشيخ مرمي بن يوسف الكرسي القدسي ، كان في عا . وهو سبحانه منزّه عن الظرفية ، ولم أر من كشف عن حقيقته بما يرفع اشكاله ، إلا أن يقال : ان (في) بمعنى (على) (٩) ، كما قالوا في قوله

(١) سنن ابن ماجه المقدمة باب فيها انكرت الجهمية ج ١ ص ٦٤ ، ٦٥ ، وسند

الامام احمد ج ٤ ص ١١ ، ١٢ والأسما والصفات للبيهقي ص ٣٧٦ ، ٤٠٧ ، العلو للذهبي ص ١٩ ، وقال : اسناده حسن .

(٢) العلو للذهبي ص ١٩ .

(٣) الأسما والصفات للبيهقي ص ٣٧٦ .

(٤) نقله الكوثري في تعليقاته على الأسما والصفات للبيهقي ص ٣٧٦ وقال : قال

الترمذي قال احمد بن منيع ، قال : يزيد بن هارون (وهو راوى الحديث) يساق ما قدمناه .

(٥) فتح الباري شرح صحيح البخاري لاسن حجر كتاب بدء الخلق ج ٦ ص ٢٨٦ ،

وكتاب التوحيد ج ١٣ ص ٤٠٣ ، ٤١٠ .

(٦) نفس المصدر ج ١٣ ص ٤١٠ .

(٧) العلو للذهبي ص ١٩ ، والأسما والصفات للبيهقي ص ٣٧٧ .

(٨) الأسما والصفات للبيهقي ص ٣٧٧ .

(٩) لعله لم يطلع على ما تقدم من كلام البيهقي ، فلو كان في معنى كلام الكرسي

(أنتم من في السماء)^(١) وقوله (ما فوقه هوا) أي ما فوق السحاب هوا ، وكذلك قوله (وما تحت) أي ما تحت السحاب هوا وقيل : أخطأ من قال : ان العما بالصد ، انما المعنى مقصور ، ومعناه لا شيء ثابت لأنه ما يعنى على الخلق لكونه غير شيء ، وكأنه قال : في جوابه . كان قبل أن يخلق خلقه ولم يكن شيء غيره . كما قال في حديث عمران ابن حصين ، ثم قال فما فوقه ولا تحت هوا ، أي ليس فوق المعنى الذى لا شيء موجود هوا ولا تحت هوا ، لأن ذلك اذا كان غير شيء فليس يثبت له هوا يوحه . ومعنى هذا أنه لا يُدْرَى أين كان الرب ، قبل خلق العرش .^(٢)

وأقول العلو ثابت عقلا وشرعا ، كما أن الاستواء ثابت بالسمع ، وإذا كان الله قبل أن يخلق الخلق لا شيء معه موجود ، ثم لما خلق الخلق ، ومن لوازم ذاء العلو ، فقد علا على مخلوقاته بمعنى ارتفع عليها فوق عرشه الذى هو نهاية مخلوقاته ، يدبر شئون ملكه ويصرف أمره في خلقه في علية سبحانه .

وما تقدم نرى أن كل من سلمت فئار عن اللوث ، عندما يسأل : أين الله ؟ يبادر بنظره ، ويقول في السماء ، ففي الخبر سألتان :
أحدهما : قول المسلم (أين الله ؟) .
وثانيهما : قول المستأول (في السماء) فمن أنكرهاتين السألتين ، فإنما ينكر على المصطفى (صلعم) .^(٣)

ومن المعالم أنه عليه السلام كان يحضر في مجلسه الشريف والعالم ، والجاهل والبليد والأعرابي الجافى ، فعندما قال : للجارية (أين الله ؟) قالت في السماء . لم ينكر عليها بحضرة أصحابه كي لا يتوهوا أن الأمر على خلاف ما هو عليه ، بل أقرها ، وقال اعتقها فإنها مؤمنة ، وهكذا كل النصوص المثبتة للصفات ، نجد ما نصوص تشير الى حقائق

(١) أقاويل الثنا - في تأويل الأسماء والصفات لمربي بن يوسف الكرمي ص ١١٩ .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٧٦ ، والعلو للذهبي ص ١٩ .

(٣) العلو للذهبي ص ٢٦ .

معانيها ، ثم لا نجد شيئا يعقب تلك النصوص بصرفها عن حقائقها ، لانما ولا ظاهرا ، كما تأولها المعطلة والنفاة ، ولم ينقل عنه عليه السلام أنه كان يحذر الناس من الايمان بما يظهر من كلامه في عفة لربه من الغفوية والعلو وغير ذلك ، ولا نقل عنه أن لهذه الصفات معاني أخر باطنة غير ما يظهر من مدلولها ، ولم يقل الرسول (صلعم) ولا أحد من سلف الأمة يوما من الدهر هذه الآيات والأحاديث لا تعتقد واما دلت عليه ، أيجوز على الله ورسوله والسلف أنهم يتكلمون دائما بما هو نص ، أو ظاهري خلاف الحق ؟ ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يتكلمون به ولا يدلون عليه ^(١) . سبحانه ربي .

وقد اعترض بعض النفاة بأن المراد (بأين) في الأحاديث معنى (من ربنا) وينعمون السؤال بلفظ الأين في حق الله عز وجل ، لأنه انما يسأل به عن المكان والجهة والله منزّه في زعمهم عن ذلك لكن يرد عليهم بما قد منا مضافا اليه :

١ — ان لفظ الأين صريح في معناه ، وارد عن هو أعلم الخلق بربه ، وقد ورد عنه مرة على جهة السؤال منه لغيره ، كما في سؤاله الجارية ، ومرة على جهة الاقرار لمن سأله به كما في حديث أبي رزين .

٢ — ان قوله (صلعم) : " كان في عما " دليل على أنه فهم أن السائل يسأل عن حقيقة الأين . ولهذا أحابه بالجواب المطابق لسؤاله ، فمن السخف بعد هذا أن يدعى أن السائل انما أراد (من ربنا) فانه لا يصح أن يقال فسي جواب (من) أنه في كذا وانما يقال هو كذا . فالسياق كله في السؤال والجواب يبعد هذا ، بل ينفيه .

٣ — انه لو كان المقصود بأين في الموضعين أن تكون بمعنى (من) فما الحكمة في العدول عن لفظ (من) الذي هو صريح في معناه الى لفظ (أين) الموقع

(١) مجموعة الرسائل المنيرة ج ١ ص ١٧٦ - ١٧٧ ، وأقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات للكرمي ص ١١٤ - ١١٥ .

في الاشتباه والحيرة هل كان الرسول عاجزا عن النطق ب (من) . مع أنه لا اتحاد أصلا بين اللفظين ولا بين معناهما لا لغة ولا شرعا ، ولا في عقل عاقل . اللهم ثبت قلوبنا على دينك واكفنا شر التعصب الأعمى الذى يصرف أصحابه عن الحق الى ما لا حق فيه . (١)

المطلب الثاني :

(شهادة (صلعم) لمن قال ان ربه في السماء بالإيمان)

تقدم في حديث الحوارى اللاتى كان الرسول (صلعم) يختبر إيمانهم ، أنه كان يسألهم (أئمن الله ؟) فإذا قلن في السماء ، أو أشرن بما يدل على ذلك يشهد لهن بالإيمان ، ويأمر باعتاقهن ، من قال له : ان علي عتق رقبة مؤمنة أو تجزى هذه الأمة السوداء عني .

يقول ابن كلاب : ورسول الله وهو صفوة الله من خلقه وخير من بريته وأعلمهم جميعا يحيز (الأئمن) بهتله . ويستعوب قول القائل : انه في السماء ، وشهد لـه بالإيمان عند ذلك ، وجميع من صفوان وأصحابه لا يحيزون (الأئمن) ويحرمون القول به قال ولو كان خطأ كان رسول الله (صلعم) أحق بالانكار له ، وكان ينبغي أن يقول لها : لا تتولى ذلك ، فتوهي أنه عز وجل محدود ، وأنه في مكان دون مكان ، ولكن قولى : انه في كل مكان ، لأنه هو الصواب دون ما قلت . كلا فلقد أجازة الرسول (صلعم) مع علمه بما فيه ، وأنه أموب الإيمان ، بل الأمر الذى يجب به الإيمان لقائله ومن أجله شهد لها بالإيمان حين قالت ، وكيف يكون الحق في خلاف ذلك والكتاب ناطق به وشاهد له ؟ .

قال : ولولم يشهد بصحة مذهب الجماعة في هذا الفن خاصة ألا ما ذكرنا من هذه الأمور لكان فيه ما يكفي ، وقد غرس في تبيينه في الفطرة ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شيء أبين منه ولا أكدر ، لأنك لا تسأل أحدا من الناس عنه عربيا ولا عجميا ولا مؤمنا

ولا كما نرى فتقول : (أين ربك) ألا قال في السماء أن أنصع ، أو أوما بيده ، أو أشار
بطرفه ، أن كان لا يفصح ، ولا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا سهل ولا جبل . ولا رأينا
أحدا إذا دعا إلا رافعا يده إلى السماء ^(١) .

ولذلك فقد صرح السلف بكفر من أنكر أن يكون الله في السماء فقال قد كفر ،
لأن الله يقول : (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سمواته ، فقبل : أنه يقول :
أقول على العرش استوى ، ولكن يقول : لا أدرى العرش في السماء أو في الأرض . قال :
إن أنكر أنه في السماء فقد كفر . لأنه تعالى في أعلى عليين ، وأنه يدعى من أعلى لا من
أسفل ^(٢) .

وروي من طريق أخرى عنه أنه قال : من أنكر أن الله عز وجل في السماء فقد
كفر ^(٣) . وتكرر في عبارات السلف قولهم : نعرف ربنا فوق سبع سموات على العرش بائن من
خلقه ، ولا نقول كما قالت الجهمية أنه ها هنا ^(٤) واجماع السلف منعقد على هذا . قبل
أن يظهر خلاف من خالف من الجهمية والمعتزلة ومن نهج منهجهم ولا عبرة بمخالفتهم
لعدادتها النصوص والأسماع . وما فطر عليه الخلق .

المطلب الثالث :

(رفع الأيدي إليه سبحانه ، والإشارة إليه حسا إلى العلو)

صح عن النبي (صلى الله عليه وسلم) أنه في نهاية خطبته المشهورة في حجة الوداع رفع

- (١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٣١٩ ، اجتاع الجيوش الإسلامية ص ١٩٥ .
- (٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٤٧ ، والعلو للذهبي ص ١٠١ ، واحتجاج
الجيوش الإسلامية ص ٧٨ ، ٧٩ .
- (٣) العلو للذهبي ص ١٠١ .
- (٤) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٢٧ ، ولوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار
الأثرية للسفاريني ج ١ ص ٢٠١ .

اصبغه السبابة الى السماء ، ينكبها الى الناس ، ويقول : اللهم أشهد ، اللهم أشهد ،
 اللهم أشهد ثلاث مرات ، بعد أن قال للناس في ذلك الموقف العظيم ، في يوم الحج
 الأكبر : " وانكم تُمألون عني فما أنتم قائلون " . قالوا نشهد أنك قد بلغت ، وأدبست
 ونصحت . (١)

وعند البخاري : أنه (صلعم) رفع رأسه الى السماء . فقال : اللهم هل قد
 بلغت اللهم هل قد بلغت . (٢)

وفي بعض روایات حديث الجارية أنها اشارت يدها الى السماء حين سألها
 رسول الله (صلعم) قائلاً لها (أين الله) وأشارت اليه (صلعم) ثم الى السماء ،
 حين سألها (من أنا ؟) أي أنت رسول الله (٣) وسألت كانت الاشارة باليد أو بالاصبع
 فهي تدل على معنى واحد ، هو الاقرار بأن الله في السماء على عرشه بائن من خلقه وثبت
 من طرق متعددة أن رسول الله (صلعم) كان يرفع يده أو رأسه عند الدعاء مثال ذلك :
 حديث عائشة قالت : ما رفع رسول الله (صلعم) رأسه الى السماء الا قال : " يا مصوف
 القلوب ثبت قلبي على طاعتك " . (٤)

وجاء في كتاب السنة للكافي باسناد صحيح عن ثابت البناني : أن داود عليه
 السلام كان يطيل الصلاة ثم يركع ، ثم يرفع رأسه الى السماء ثم يقول " اليك رفعت رأسي

(١) أخرجه مسلم في صحيحه كتاب الحج باب حجة النبي (ص) من حديث جابر
 بن عبد الله ج ٤ ص ٤٢٤ ، ٣٨ ، وأخرجه ابو داود في السنن كتاب الحج باب
 صفة حجة النبي (ص) من حديث جابر بن عبد الله ايضاً ج ٢ ص ١٨٦-١٨٢
 وأخرجه ابن ماجه في السنن كتاب المناسك باب حجة النبي (ص) من حديث
 جابر ايضاً ج ٢ ص ١٠٢٢ - ١٠٢٦ .

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه كتاب الحج باب الخطبة في منى من حديث عبد الله
 ابن عباس انظر فتح الباري ج ٣ ص ٥٧٣ .

(٣) العلول للذهبي ص ١٧ ، ١٨ ، ١٩ ، وتقدم تخریج الحديث .

(٤) العلول للذهبي ص ٢٦ ، والسنن لأبي داود ج ٢ ص ٧٦ وما بعدها .

يا عامر السماء ، نظر العبيد الى أربابها يا ساكن السماء .^(١)

وعند أبي داود ، وابن ماجه من حديث أبي عمران النهدي عن سلمان الفارسي

قال : قال رسول الله (صلعم) (ان ربكم حيي كريم يستحي من عبده اذا رفع يديه اليه يدعوه أن يردهما صفرا ليس فيهما شيء) .^(٢)

وروى مسلم في صحيحه والامام احمد في المسند من حديث أبي هريرة قال :

قال رسول الله (صلعم) " أيها الناس ان الله طيب لا يقبل الا طيبا ، وان الله أسـ

المؤمنين بما أمر به المرسلين . فقال : (يا أيها الرسل كلوا من الطيبات واعطوا صالحا)

اني بما تعملون عليهم^(٣) وقال : (يا أيها الذين آمنوا كلوا من طيبات ما رزقناكم)^(٤) ثم

ذكر الرجل يطيل السفر أشعث أغبر يمد يديه الى السماء يا رب يا رب ، ومطعمه حرام ،

ومشربه حرام ، وملبسه حرام ، وغذى بالحرام فأنى يستجاب لذلك .^(٥) وثبت من عمر بن

الخطاب بسند كالشمس أنه لما قدم الشام استقبله الناس وهو على بعيره . فقال عمر رضي

الله عنه : ألا أرىكم ها هنا ، انما الأمر من ها هنا فأشار بيده الى السماء^(٦) ، ومن أين

عباس قال : المسألة أن ترفع يديك حذو منكبيك أو نحوهما ، والاستغفار أن تشير بأصبع

واحدة ، والابتهاال أن تمد يديك جميعا^(٧) ولا شك أن رفع اليد ، أو الإشارة بالأصبع

عند ذكر الله عز وجل ، أو اشهاد ، على أمر من الأمور ، ينهي أن لا تكون الا لله ، فان

العلو للذهبي ص ٥٥ ، وقال اسناده صالح ، وفي ص ٩٦ قال حديث صح في

السنة للكانني عن ثابت البناني .

(٢) رواه أبو داود في السنن في الوتر باب الدعاء ج ٢ ص ٧٨ رقم ١٤٨٨ ، وابن

ماجه في السنن كتاب الدعاء ج ٢ ص ١٢٧١ ، وقال الذهبي في العلوص ٢٥

هذا حديث مشهور رواه عن النبي (ص) أيضا علي بن أبي طالب ، وابن عمر

وأنس وغيرهم . وقال ابن القيم في اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٥٥ أخرجه ابن

حيان في صحيحه .

(٣) سورة المؤمنون آية ٥١ .

(٤) سورة البقرة آية ١٧٢ .

(٥) صحيح مسلم كتاب الزكاة باب قبول الصدقة من الكسب الطيب ج ٣ ص ٨٥-٨٦

ومسند الامام احمد ج ٢ ص ٣٢٨ .

(٦) العلو للذهبي ص ٦٢ .

(٧) سنن أبي داود باب الدعاء ج ٢ ص ٧٩ حديث رقم ١٤٨٩ .

الإشارة إلى غيره في مثل هذا المقام شرك، وفعله (صلعم) وهو يخطب الناس يوم المجمع العظيم بعمره في حجة الوداع من إشارة بأصبعه الكريمة إلى السماء ثم يتركها إلى الناس بعد أن أعلمهم كل أمر من أمور الدين ووصاياه ، دليل على علوه تعالى وفوقيته ، إذ لو كانت كل الأمكنة والجهات إليه متساوية ، لما كان هناك معنى للإشارة إلى جهة العلو بالذات ، بل لم يكن هناك حاجة إلى الإشارة أصلا .

فلا يجوز وصفه بأنه بكل مكان ، بل يقال : إنه في السماء على العرش . كما قال : (الرحمن على العرش استوى) . يقول مربي بن يوسف الكرمي^(١) : واحتجوا أيضا بأن الله كان ولا مكان ولا زمان ، ولا خلا ولا ملا ، منفردا في قدمه ، لا يوصف بأنه فوق كذا ، إذ لا شيء غيره ، فلما اقتضت الإرادة حدوث الكون ، اقتضت أن يكون له جهة علو وسفل واقتضت الحكمة الإلهية أن يكون الكون في جهة تحت والسفل لكونه مهيأ مخلوقا ، وأن يكون هو فوق الكون باعتبار الكون ، لا باعتبار فيردانيته تعالى إذ لا فوق فيها ولا تحت ، فإذا أشير إلى الله سبحانه يستحيل أن يشار إليه من جهة تحت ونحوها ، بل من جهة العلو والفوقية .

قالوا : ثم الإشارة هي بحسب الكون وحدوثه وتسفله ، والإشارة تقع على أعلى جزء من الكون حقيقة ، وتقع على عظمة الباري كما يليق به ، لا كما تقع على الحقيقة المعقولة عندنا فإنها إشارة إلى جسم ، وهذه إشارة إلى إثبات .

واحتجوا أيضا بالاستواء على العرش ، والاستواء صفة كانت له سبحانه لكن

(١) هذا الذي ذكره الكرمي منقول باختصار من كلام طهليل لعماد الدين الواسطي في تقريب إثبات العلو . ساقه بكامله صاحب لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضيئة في عقد الفرقة المرضية ج ١ ص ٢١٠

لم يظهر حكمها إلا عند خلق العرش^(١) ، كما أن الحساب صفة قديمة له ، لكن لا يظهر حكمها إلا في الآخرة ، فالإشارة تقع على العرش حقيقة إشارة معقولة ، وتنتهي الجهات عند العرش ويبقى ما وراءه لا يدركه العقل ولا يكيفه الوهم ، فتقع الإشارة عليه كما يليق به سبحانه مثبتا مجملا لا مكيفا ولا مثلا ولا مصورا سبحانه وتعالى ، وعلى هذه الكيفية وقعت الإشارة عليه سبحانه في الحديث الصحيح المشهور الذي رواه الأئمة في كتبهم بأسانيدهم وتلقته الأمة بالقبول . ثم ساق حديث الجارية ، وحديث أبي رزين العقيلي^(٢) .

على أننا حين نشير إليه ، أو نقبل الإشارة إليه . لا نكيفها ولا نتوهم في الله المماثلة بينه وبين خلقه ، وسنأتي مزيد بيان لذلك عند الكلام على الأدلة العقلية الدالة على علو الله ذاتا وقدرًا سبحانه وتعالى .

(١) ان كون الاستواء صفة كانت له سبحانه لم يظهر حكمها إلا عند خلق العرش لم يدل على ذلك دليل ، ولا يؤخذ ذلك إلا من السمع ، إلا أن يجعل الاستواء صفة ذات لازمة له أزلا وأبدا . أو أنه بمعنى العلو الذي هو من لوازم ذاته سبحانه ، لكن يرد على هذا : أن العرش كان موجودا قبل خلق السموات والأرض ، وكان عاليا عليه سبحانه كما يليق به . أما الاستواء ، فلم يكن إلا بعد أن خلق السموات والأرض على القول الراجح لقوله تعالى (ان ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) فلا نستطيع أن نقول ان الاستواء صفة كانت له سبحانه لم يظهر حكمها إلا عند خلق العرش . لأن العرش مخلوق قبل خلق السموات والأرض فقد جاء في الحديث الصحيح ان الله كتب مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، قال وكان عرشه على الماء ، والاستواء الذي دلت عليه النصوص كان بعد خلقي السموات والأرض والله أعلم .

(٢) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ١١٧ وما بعدها .

الدليل العاشر من الأدلة النقلية من الكتاب والسنة :

=====

اخبار الله سبحانه عن فرعون بأنه رام الصعود الى السماء ليطلع الى
اله موسى فيكذبة فيها أخبر به من أن الله سبحانه فوق السموات

قال تعالى (وقال فرعون يا أيها الملأ علمت لكم من اله غيرى ، فأوقد لى
يا هامان على الطين فاجعل لى صرحا لعلى أطلع الى اله موسى ، وانى لأظنه ---
الكاذبين) (١) .

وقال تعالى (وقال فرعون يا هامان ابن لى صرحا لعلى أبلغ الأسباب
أسباب السموات فأطلع الى اله موسى وإنى لأظنه كاذبا ، وكذلك زين لفرعون سوء عمله ،
وصدّ عن السبيل ، وما كيد فرعون الا فى تبا) (٢) .

ففى الآية الأولى يخبر الله تعالى عن كفر فرعون وطغيانه واغترابه فى دعواه
الالهية لنفسه ، وأنه جمع قومه وأعلن ذلك فيهم فأجابوه الى ذلك بقلة عقولهم وسخافة
أذهانهم . وحتى انه واجبه موسى بذلك فقال (لئن اتخذت الهاء غيرى لأجعلنك ---
المسجونين) (٣) . ولهذا انتقم الله منه فجعله عبرة لغيره فى الدنيا والآخرة .

وقوله : (فأوقد لى يا هامان على الطين فاجعل لى صرحا لعلى أطلع الى
اله موسى) يعنى : أوقد على الطين ليتخذ له آجرا لبناء الصرح ، وهو القصر العالى
المنيف . أى : بناء ظاهرا لا يخفى على الناظرين وان بعد ، ومنه يقال : صرح الشىء
إذا ظهره فبنى هامان لفرعون صرحا لم يرفى الدنيا ببناء أعلى منه ، ولم يبلغه بناء أحد
من الخلق ، ومعنى (لعلى أطلع الى اله موسى) أى اصعد اليه وأقف على حاله . وفى
هذه الآية بيان لما اتخذ منه الصرح وهو الطين المطبوخ الذى يوقد عليه حتى يحمى آجرا ،

- | | |
|-------|-----------------------|
| (١) | سورة القصص آية ٣٨ . |
| (٢) | سورة غافر آية ٣٦ . |
| (٣) | سورة الشعراء آية ٢٩ . |

صمان للغرض من بناء الصرح كما في الآية الثانية وهو قوله (لعلي أبلغ الأسباب أسباب
السموات والأرض) وقد اختلف في معنى الأسباب هنا : ف قيل : أسباب السموات : طرقها
وقيل : عنى بأسباب السموات : أبواب السموات ، وقيل : بل عنى به : منزل السماء .^(١)
والسبب كل ما تسبب به الى الوصول الى ما يطلب من حبل ، وسلم وطريق وغير
ذلك قال ابن جرير : وعلى هذا فأولى الأقوال بالعباب في ذلك أن يقال : معناه لعلي
أبلغ من أسباب السموات أسبابا أتسبب بها الى رؤية اله موسى ، طرقا كانت تلك الأسباب
أو أبوابا ، أو منازل أو غير ذلك .^(٢)

وفرث فرعون الأكبر لعنه الله : هو أن يظهر لرعيته تكذيب موسى فيما قال به
من وجود اله غير فرعون . ولذا قال : (واني لأظنه من الكاذبين ، أو كاذبا)^(٣) .
قوله أى فيما يقول ويدعي من أن له في السماء ربا أرسله اليها ، أو فيما يدعيه من الرسالة
ويرجع أن موسى عليه السلام ادعى الأمرين أن ربه في السماء وأنه أرسله الى فرعون وقومه
لأن السياق ومجمل حكاية موسى مع فرعون يدل على الأمرين معا . وهذا ما يدل عليه كلام
ابن جرير فانه قال في قوله : (واني لأظنه من المكذبين) فيما يقول من أن له معبودا
يعبد في السماء وانه هو الذى يؤيده وينصره وهو الذى أرسله اليها .^(٤) وقد قيل : ان
فرعون قال ذلك : لأنه لم يكن يعترف بوجود العانع جل وعلا . فانه قال (وما رب العالمين)^(٥)
وقال (لن اتخذت الها غيرى لأجعلنك من المسجونين) وقال (يا أيها العلأما علمت
لكم من اله غيرى) .

وقيل : ان فرعون لعنه الله تمسك بمجرد الدعوى الباطلة مغالطة لقومه بولأ
فهو يعترف ويعتقد حقيقة الاله وانه ليس الآ في جهة العلو . لقوله تعالى (فجدوا بها
واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا)^(٥) ولكنه أراد التلميح على قومه توصلأ لبقائهم على الكفر .
(١) تفسير الطبرى ج ٢٤ ص ١٤ - ١٥ وتفسير ابن كثير ج ٤ ص ٨٦ ، وتفسير
القاسمي ج ١٤ ص ٥١٦٧ .
(٢) تفسير الطبرى ج ٢٤ ص ٦٥ . (٣) تفسير الطبرى ج ٢٠ ص ٧٨ .
(٤) سورة الشعراء آية ٢٣ . (٥) سورة النمل آية ١٤ .

فكانه يقول لو كان اله موسى موجودا لكان له محل ، ومحل له الأرض وما السماء ، ولم نره في الأرض فيبقى أن يكون في السماء ، والسماء لا توصل اليها إلا بهلم (١) .

وقوله تعالى (وكذلك زين لفرعون سوء عمله) وهكذا زين الله لفرعون حـسين

عنا وتمرد قبيح عمله حتى سولت له نفسه بلوغ أسباب السموات ليطلع الى اله موسى .

وقوله (وما كيد فرعون إلا في تناب) أى : وما احتيال فرعون الذى يحتالـه

للاطلاع الى اله موسى إلا في خسار وذهاب مال وفن (٢) .

وسياق الآيات يدل على أن موسى قد قال لفرعون (ان ربه الذى يعبده في

السماء . إما جواب على سؤال من فرعون فكان فرعون سأل موسى أين الهك الذى تدعو اليه

فقال في السماء ، فحينئذ أمر وزيره هامان ببناء الصرح ، وكذب موسى فيما أخبره به من أن

ربه في السماء وأنه مرسل منه . وأما أن يكون موسى أخبره بذلك ابتداء حين ادعى فرعون

الالهية فأجابه موسى بأن الاله المستحق لأن يعبد هو في السماء . فبين سبحانه وتعالى

أن فرعون ظن بموسى أنه كاذب فيما قال ، وعند لطلبه حيث قاله مع الظن بموسى أنه كاذب

ولولا أن موسى أخبره أن ربه في السماء فوق العالم لما قال (فأطلع الى اله موسى وانسى

لأطنه كاذبا) ولو أن موسى قال : انه في كل مكان بذاته لطلبه في بيته ، أو في بدنه ،

أوحشه فـ فتعالى الله عن ذلك — ولم يجهد نفسه ببيان الصرح .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وهذه الحجة مما اعتمد عليها ابو الحسن الأشعري

في كتاب الابانة ، وابن خزيمة في كتاب التوحيد . والمحاسبي في كتاب (فهم القرآن) (٣) .

(١) تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٤٠٧ ، وتفسير فتح البیان لمحمد عديق خان ج ٧ ص

١٥٢ ، ج ٨ ص ٢٨٦ والتوحيد لابن خزيمة ص ١١٥ .

(٢) تفسير الطبرى ج ٢٤ ص ٦٦ .

(٣) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١١٥ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٦٩ و ج ١٣ ص

١٧٣ ، الابانة على أصول الديانة للأشعري ص ٨٧ ، وشرح النونية

للدكتور محمد خليل هراس ج ١ ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

الدليل الحادى عشر من الأدلة النقلية :

=====

عروجه (صلعم الى حيث شاء الله فوق السماء السابعة حتى كان بمكان
يسمع منه صريف الأقلام ، واخباره (صلعم) عن تروده بين موسى عليه
السلام وبين الله ، فيصعد الى الله ثم ينزل من عنده الى موسى عدة
مرات .

في الصحيحين حديث قتادة عن أنس بن مالك بن صمصمه حدثه أن نهي الله
حدثه عن ليلة أسرى به قال : " بينما أنا في الحطيم ، وربما قال في الحجر مضطجعا إذ
أتاني آت - فذكر الحديث وفيه قال : ثم أتيت بدابة دون البغل وفوق الحمار أبيض ، يقع
خطوه عند انقضاء طارفه ، فحطت عليه ، فانطلق بي جبريل حتى أتى السماء الدنيا فاستفتح
فقيل : من هذا ؟ قال جبريل . قيل : ومن معك ؟ قال : محمد . قيل : وقد أرسل
اليه ؟ قال : نعم . قيل : مرحبا به : فنعم المحي " جا . ففتح ، فلما خلعت فسا إذا
فيها آدم ، قال : هذا أبوك آدم فسلم عليه ، فسلمت عليه فرد السلام . ثم قال : مرحبا
بالابن الصالح والنبي الصالح ، ثم صعد بي الى السماء حتى أتى السماء الثانية فاستفتح .
قيل : ومن هذا ؟ قال : محمد ، قيل : وقد أرسل اليه ؟ قال : نعم . قيل : مرحبا
به . ونعم المحي " جا ففتح . فلما خلعت إذا يحيى وعيسى وهما ابنا الخالة ، قال : هذا
يحيى وعيسى فسلم عليهما ، فسلمت ، فردا السلام ، ثم قال مرحبا بالأخ الصالح والنبي
الصالح ، ثم صعد بي الى السماء الثالثة ، فاستفتح ، قيل : من هذا ؟ قال : جبريل ،
قيل : ومن معك ؟ قال : محمد . قيل : وقد أرسل اليه ؟ قال : نعم . قيل : مرحبا
به فنعم المحي " جا . قال : ففتح ، فلما خلعت إذا يوسف ، قال : هذا يوسف فسلم
عليه ، فرد . ثم قال : مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح . ثم صعد بي حتى أتى السماء
الرابعة فاستفتح . قيل : من هذا ؟ قال : جبريل ، قيل : ومن معك ؟ قال : محمد ،
قيل : وقد أرسل اليه ؟ قال : نعم . قيل : مرحبا به فنعم المحي " جا . ففتح ، فلما

خلعت فاذا ادريس فسلم عليه فسلمت عليه فرد السلام ، ثم قال : مرحبا بالأخ العالـج
والنبي الصالح . ثم صعد بي حتى أتى الخامسة ، فاستفتح ، قيل : من هذا ؟ قال
جبريل . قيل : ومن معك ؟ قال : محمد ، قيل : وقد أرسل اليه ؟ قال : نعم ،
قيل : مرحبا به فنعم المجيء جا . قال : ففتح ، فلما خلعت فاذا هارون ، قال : هذا
هارون فسلم عليه ، فسلمت عليه فرد السلام ، ثم قال : مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح
ثم صعد بي حتى أتى السماء السادسة فاستفتح ، قيل : من هذا ؟ قال : جبريل ، قيل :
ومن معك ؟ قال : محمد . قيل : وقد أرسل اليه ؟ قال : نعم . قال : مرحبا به ،
فنعم المجيء جا ، ففتح فلما خلعت فاذا موسى ، قال : هذا موسى فسلم عليه ، فسلمت
عليه فرد السلام . ثم قال : مرحبا بالأخ الصالح والنبي الصالح . فلما تجاوزت بكى . قيل
له : ما يبكيك ؟ قال : أبكي لأن غلاما بعث بعدى يدخل الجنة من أمته أكثر ممن
يدخلها من أمتي ، ثم صعد بي الى السماء السابعة فاستفتح ، قيل : من هذا ؟ قال :
جبريل ، قيل : ومن معك ؟ قال : محمد . قيل : وقد أرسل اليه ؟ قال : نعم ، قال
مرحبا به ونعم المجيء جا ، فلما خلعت ، فاذا ابراهيم ، قال : هذا أبوك فسلم عليه ،
فسلمت عليه ، فرد السلام ، ثم قال : مرحبا بالابن الصالح والنبي الصالح ، ثم رفعت الى
سدرة المنتهى ، فاذا نبقها مثل قلال هجر ، واذا ورقها مثل آذان الفيلة ، قال : هذه
سدرة المنتهى ، واذا أربعة أنهار نهران باطنان ، ونهران ظاهران ، فقلت ما هذا يا
جبريل ؟ قال : اما الباطنان فنهران في الجنة واما الظاهران فالنيل والفرات ، ثم رفع
الى البيت المعمور ، ثم أتيت بإنا من خمر ، وإنا من لبن وإنا من عسل ، فأخذت اللهن
فقال : هي الفطرة التي أنت عليها وأمتك ، ثم فرضت علي الصلاة خمسين صلاة كل يوم ،
فرجعت فمررت على موسى ، فقال : هم أمرت ؟ قلت : أمرت بخمسين صلاة كل يوم ، قال :
وان أمتك لا تستطيع خمسين صلاة كل يوم ، واني والله قد جريت الناس قبلك ، وعالجت بني
اسرائيل أشد المعالجة ، فارجع الى ربك فاسأله التخفيف لأمتك ، فرجعت ، فوضع مني عشرا

فرجعت الى موسى فقال : مثله ، فرجعت فوضع عني عشرا آخر ، فرجعت الى موسى فقال : مثله . فرجعت فوضع عني عشرا ، فرجعت الى موسى فقال : مثله ، فرجعت فأمرت بعشر صلوات كل يوم فرجعت الى موسى فقال : مثله ، فرجعت فأمرت بخمس صلوات كل يوم ، قال : ان استطعت خمس صلوات كل يوم ، واني قد جربت الناس قبلك ، وعالجت بني اسرائيل أشد المعالجة فارجع الى ربك فاسأله التخفيف لأمتك ، قال : سألت ربي حتى استحييت ، ولكن أرضى واسلم ، قال : فلما جاوزت ناري نادى ناد أمضيت فرهفتي ، وخففت من عبادي (١) .

وعند البخاري من حديث الليث عن يونس عن ابن شهاب عن أنس بن مالك قال : كان أبو ذر يحدث أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فذكر الحديث وفيه : (قال ابن شهاب فأخبرني ابن حزم أن ابن عباس وأبا حبه الأنصاري كانا يقولان : قال النبي (صلى الله عليه وسلم) ثم عرج بي حتى ظهرت لمستوى أسمع فيه صريف الأقلام ، وفيه أيضا أن بلوغه سدة المنتهى كان بعد أن فرضت عليه الصلاة خمسين ، ومراجعت ربه في التخفيف حتى جعلها خمس صلوات كل يوم ، وأنه أدخل الجنة بعد ذلك (٢) .

وفي حديث شريك بن عبد الله قال : سمعت ابن مالك يقول ليلة أسرى برسول الله (صلى الله عليه وسلم) وفيه أنه بعد أن عرج به النبي السماء السابعة ، ثم علا به فوق ذلك بما لا يعلمه إلا الله حتى جاء سدة المنتهى ، ودنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى الله فيها أوحى خمسين صلاة كل يوم وليلة ، ثم هبط حتى بلغ

(١) متفق عليه . أخرجه البخاري في صحيحه كتاب مناقب الأنصار باب المعراج ج ٧ ص ٢٠١ من فتح الباري شرح صحيح البخاري ، وكتاب الأنبياء ، باب ذكر كسر الدين عليه السلام ج ٦ ص ٣٧٤ من فتح الباري وسلم في صحيحه كتاب الايمان حديث رقم ٢٥٩ ، ٢٦٣ ج ١ ص ١٠٣ ، واحد في السند ج ٣ ص ١٤٨ ،

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري ، كتاب الصلاة ، باب : كيف فرضت الصلوات في الاسراء ج ١ ص ٤٥٨ وصحيح مسلم ، كتاب الايمان ، باب : الاسراء برسول الله (صلى الله عليه وسلم) وفرض الصلوات . ج ١ ص ١٠٢ - ١٠٣ .

موسى فاحتسبه وطلب منه أن يرجع الى ربه فيسأله التخفيف فالتفت النبي (صلعم) الى جبريل كأنه يستشير في ذلك فأشار اليه جبريل أن نعم ، ان شئت فعلا به الى الجدار ، فقال : وهو مكانه يا رب خفف . يا رب خفف عنا فان امتي لا تستطيع هذا فوضع عنه عشرين صلوات . . . الى أن قال يا موسى قد والله استحيت من ربي ما اختلفت اليه . قال : ثم هبط باسم الله ، قال : واستيقظ وهو في المسجد الحرام . (١)

وقد اختلف في الاسراء والمعراج هل كانا في ليلة واحدة ، أم وقع كل منهما في ليلة مستقلة ، عن الليلة التي وقع فيها أحدهما . فترجمة البخارى في باب كيف فرضت الصلاة ، تدل على أنه يرى أن المعراج كان في ليلة الاسراء . (٢)

قال ابن حجر وقد وقع في ذلك اختلاف فقيل : كانا في ليلة واحدة في بقطته (صلعم) وهذا هو المشهور عند الجمهور ، وقيل كانا في ليلة واحدة في منامه ، وقيل : وقعا جميعا مرتين في ليلتين مختلفتين ، احدهما بقطعة والأخرى مناما ، وقيل كان الاسراء الى بيت المقدس خاصة في اليقظة ، وكان المعراج مناما اما في تلك الليلة أو في غيرها . قال : أى ابن حجر : والذي ينهني أن لا يجرى فيه الخلاف أن الاسراء كان الى بيت المقدس كان في اليقظة ، لظاهر القرآن ، ولكون قریش كذبت في ذلك ، ولو كان مناما لسم تكذبه فيه ولا في أحد منه ، وقد روى هذا الحديث عن النبي (صلعم) جماعة من الصحابة لكن طرقه في الصحيحين تدور على أنس مع اختلاف أصحابه عنه ، فرواه الزهري عنه عن أبيه ذر ورواه قتادة عن مالك بن صعصعة ، ورواه شريك بن أبي نعر وثابت البناني عنه عن النبي (صلعم) بلا واسطة ، وفي سياق كل منهم عنه ما ليس عند الآخر . (٣)

قلت ، أما كون الاسراء والمعراج قد وقعا في ليلة واحدة بقطعة بجسده (صلعم)

(١) كتاب التوحيد باب قوله تعالى وكلم الله موسى تكليما ج ١٣ ص ٤٧٨ من فتح الباري

(٢) كتاب الصلاة . باب كيف فرضت الصلاة ج ١ ص ٤٥٨ من فتح الباري .

(٣) فتح الباري شرح صحيح البخارى لابن حجر ج ١ ص ٤٦٠ .

وروجه بعد البحث فقد ذهب الى هذا الجمهور من علماء الحديث والفقهاء ، والمتكلمين وتواردت عليه ظواهر الأخبار الصحيحة ، ولا ينبغي العدول عن ذلك اذ ليس في العقل ما يحيله ، حتى يحتاج الى تأويل ، نعم قد جاء في بعض الأخبار ما يخالف بعض ذلك . فجنح لأجل ذلك بعض أهل العلم الى أن ذلك وقع مرتين مرة في المنام توطئة وتهدئة ، ومرة ثانية في اليقظة ، كما وقع نظير ذلك في ابتداء مجيئ الملك بالوحي وقال بعضهم : كانت قصة الاسراء في ليلة ، والمعراج في ليلة متمسكين بعدم رواية الاسراء في بعض الروايات كظاهر حديث مالك بن صعصعة . لكن ذلك لا يستلزم التعدد بل هو محمول على أن بعض الرواة ذكر ما لم يذكره الآخر ، وذهب بعضهم الى أن الاسراء كان في اليقظة ، والمعراج كان في المنام ، أو أن الاختلاف في كونه بقظة أو مناما خاص بالمعراج لا بالاسراء ولذلك لما أخبر به قريشا كذبوه في الاسراء ، واستبعدوا وقوعه ولم يتعرضوا للمعراج وأيضا فانه سبحانه قال : (سبحانه الذي أسرى بعبد له ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى) فلو وقع المعراج في اليقظة لكان ذلك أبلغ في الذكر ، فلما لم يقع ذكره في هذا الموضع دل على أنه كان مناما ، وأما الاسراء فلو كان مناما لما كذبوه ولا استنكروه لجواز وقوع مثل ذلك ، وأبعد منه لأحاد اساس .

قلت لكن يرد على ذلك ، ما قدمت من أنه لا يلزم التعدد ، لجواز أن يكون عدم ذكر الاسراء مع المعراج من اختصار الراوى ، ولو استقرت أحاديث الاسراء والمعراج لا اتضح أنهما كانا في ليلة واحدة بجسده وروحه بقظة يؤيد ذلك رواية ثابت عن أنس عند مسلم ففي أوله " أوتيت بالهراق فركبت حتى اتيت بيت المقدس فذكر القصة الى أن قال : ثم عرج بنا الى السماء الدنيا " (١) .

وفي حديث أبي سعيد الخدري عند ابن اسحاق " فلما فرغت مما كان في بيت

(١) صحيح مسلم كتاب الايمان باب الاسراء برسول الله الى السموات ج ١ ص ٩٩ -

المقدس أتى بالمعراج . فذكر الحديث ^(١) . ثم حديث مالك بن صعصعة أن النبي (صلى الله عليه وسلم) حدثهم عن ليلة أسرى به فذكر الحديث ، فهو وإن لم يذكر فيه الأسراء إلى بيت المقدس ، فقد أشار إليه وصرح به في روايته . والأسراء إلى بيت المقدس كان بالهراق ، أما المعراج فقد رقي (صلى الله عليه وسلم) بالمعراج ، وهو السلم ، كما وقع مصرحاً به في حديث أبي سعيد عند ابن إسحاق والبيهقي في الدلائل ولفظه : فإذا أنا بهداة كالبغل يقال له الهراق ، وكانت الأنبياء تركه قبلي فركبته . فذكر الحديث ، قال : ثم دخلت أنا وجبريل بيت المقدس فصليت ثم أتيت بالمعراج . . ثم ذكر من وصفه أنه لم يرقط شيئاً أحسن منه ^(٢) . وقد حفظ ثابت بن أنس - الذي مدار روايات الصحيحين على حديثه كما ذكر ذلك ابن حجر - عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال : أتيت بالهراق - فوصفه - قال : فركبته حتى أتيت بيت المقدس فربطته بالحلقة التي تربط بها الأنبياء ، ثم دخلت المسجد فصليت فيه ركعتين ، ثم خرجت فجاءني جبريل بانيابين فذكر القصة قال : (ثم عرج بي إلى السماء) ^(٣) ، وفي رواية أبي حميدة ابن عبد الله بن مسعود : ثم دخلت المسجد فعرفت النبيين من بين قائم وراكع وساجد ، ثم أقيمت الصلاة فأمتهم ^(٤) ، وفي حديث ابن مسعود وحانت الصلاة فأمتهم ، وفي حديث ابن عباس : فلما أتى النبي (صلى الله عليه وسلم) المسجد الأقصى قام يصلي ، فإذا النبيون أجمعون يصلون معه ^(٥) .

قال البيهقي : المثبت مسند على الثافي يعني من اثبت ربط الهراق والصلاة في بيت المقدس معه زيادة سم على من نفى ذلك فهو أولى بالقبول ^(٦) .
وقال ابن حجر : وحديث أبي سعيد دال على الاتحاد ^(٧) . أي اتحاد

-
- | | |
|-------|---|
| (١) | فتح الباري ج ٢ ص ١٩٨ . |
| (٢) | نفس المصدر ج ٢ ص ٢٠٨ . |
| (٣) | فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ٢ ص ٢٠٨ . |
| (٤) | المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠٨ . |
| (٥) | المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠٨ . |
| (٦) | فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ٢ ص ٢٨ . |
| (٧) | المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٠٨ . |

الاسراء والمعراج في ليلة واحدة .

قلت : وقد رجح ابن كثير رحمه الله في تفسيره ، أن العلة وامامة الأنبياء كانت بعد عروجه ^(١) - أي أنه عرج به ثم عاد من ليلته الى بيت المقدس فأما الأنبياء به . ثم عاد الى المسجد الحرام - لكن الأظهر من سياق الأحاديث أن صلاتهم بهم ببيت المقدس كان قبل العروج والله أعلم .

يقول ابن كثير رحمه الله : بعد أن ساق حلة أحاديث الاسراء والمعراج بروايتها المختلفة - وإذا حصل الوقوف على مجموع هذه الأحاديث صحيحها وحسنها وضعيفها ، يحصل مضمون ما اتفقت عليه من مسرى رسول الله (صلعم) من مكة الى بيت المقدس ، وأنه مرة واحدة ، وإن اختلفت عبارات الرواة في أدائه ، أو زاد بعضهم فيه ، أو نقص منه ، فإن الخطأ جائز على من عدا الأنبياء عليهم السلام ومن جعل من الناس كل رواية خالفت الأخرى مرة على حدة ، فأثبت إسراءات متعددة فقد أبعد وأغرب ، وهرب الى غير مهرب ، ولم يتحصل على مطلب . . الى أن قال : والحق أنه عليه السلام أسرى به بقطعة لا مناما من مكة الى بيت المقدس راكبا البراق ، فلما انتهى الى باب المسجد ربط الدابة عند الباب ودخله فصلى في قبلته تحية المسجد ركعتين ، ثم أتى بالمعراج وهو كالسلم ذو درج يرقى فيها فصعد فيه الى السماء الدنيا ، ثم الى بقية السموات السبع ، فتلقاه من كل سماء مقربوها ، وسلم على الأنبياء الذين في السموات بحسب منازلهم ودرجاتهم حتى مر بموسى الكليم في السادسة ، وإبراهيم الخليل في السابعة . ثم جاوز منزلتيهما (صلعم) حتى انتهى الى مستوى يسمع فيه صريف الأقلام أى أقلام القدر ، بها هو كائن ، ورأى سدرة المنتهى وغشيتها من أمر الله تعالى عظمة عظيمة من فراش من ذهب ، وألوان متعددة ، وغشيتها اللائكة ، ورأى هناك جبريل على صورته وله ستائة جناح ، ورأى زفرأ أخضر سد الأفق ، ورأى البيت المعمور ، وإبراهيم الخليل ياني الكعبة الأرضية مسندا

ظهره اليه لأنه الكعبة المساوية . . . ورأى الجنة والنار وفرض الله عليه هناك العبادات خمسين ، ثم خففها الى خمس رحمة منه وإطفا بعباده . . . ثم هبط الى بيت المقدس وهبط معه الأنبياء فعلى بهم فيه لما حانت الصلاة . ويحتمل أنها الصبح يومئذ ، ومن الناس من زعم أنه أهمهم في السماء ، والذي تظاهرت به الروايات أنه بيت المقدس ، ولكن في بعضها أنه كان في أول دخوله اليه ، والظاهر أنه بعد رجوعه اليه لأنه لما مر بهم فسي منازلهم جعل يسأل عنهم واحدا واحدا وهو يخبره بهم ، وهذا هو اللائق لأنه كان أولا مطلوبوا الى الجناب العلوي ، ليفرض عليه وعلى أمته ما يشاء الله تعالى ، ثم لما فرغ من الذي أريد به اجتمع به (١) هو واخوانه من النبيين ، ثم اظهر شرفه وفضله عليهم بتقدمه في الامامة ، وذلك عن اشارة جبريل عليه السلام له في ذلك ، ثم خرج من بيت المقدس فركب البراق وحاد الى مكة بفلس والله سبحانه وتعالى أعلم . أهـ (٢)

قلت : وظاهر النصوص أنه أم الأنبياء قبل أن يعرج به الى السماء .

أما ان الاسراء كان بروحه وجسده راكبا على البراق صحبة جبريل عليهما السلام فهذا هو الصحيح ، ثم عرج به في تلك الليلة من بيت المقدس الى السماء الدنيا ، ثم الى الثانية وهكذا الى أن بلغ سدرة المنتهى ، ثم رفع له البيت المعمور ، ثم عرج به الى الجبار جل جلاله على ما جاء في رواية شريك . ويحمل الدنو والتدلي في هذا الحديث ، على غير الدنو والتدلي المذكور في سورة النجم ، فان هذا لجبريل كما دللت عليه الأدلة . ودنو الجبار وتدليه لعبده ورسوله محمد (صلى الله عليه وسلم) كان على الوجه اللائق به سبحانه وتعالى ، يجب أن لا يعتقد فيه أنه مثل تدني المخلوق وتدليه ، فان الله يتنزه عن ذلك ، وكذلك ما ثبت أنه (صلى الله عليه وسلم) كان يصعد الى ربه ، وهبط الى جبريل طالبا التخفيف لأمته ، حتى فرضت عليه الصلاة خمسا في اليوم واللييلة ، بدلا من الخمسين ، على أن تكون في الأجر

(١) لعل الكلمة : اجتمع هو واخوانه من النبيين ، أو : اجتمع به اخوانه من النبيين

(٢) تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٢٥ .

بـخـمـسـين صـلاة وهذا ما اجتمع عليه عقد أئمة السنة من السلف والخلف أنه (صلعم) عرج به إلى
 السموات العلى عند مدرة المنتهى ، وأحاديث المعراج متواترة ، تفيد العلم اليقيني
 الذى لا ارتياب معه ، ومعراجه (صلعم) كان يقظة لا ناما . إذ لو كان رقبته إلى عند
 مدرة المنتهى في عالم السنة ، وظلمة الفكر كوقائع العارفين ، لما كان للمصطفى صلوات
 الله وسلامه عليه ، في ذلك كبير مزية على كثير من صالحى أئمة ، وهذا الذى دلت عليه
 الأحاديث الصحيحة الكثيرة أن من استبعد ذلك - أى أن الأسراء بجسده وروحه -
 يقظة إلى المسجد الأقصى ، ثم إلى السموات - ليس معه إلا مجرد الاستبعاد ، وتحكيم
 محض العقول القاصرة عن فهم ما هو معلوم من أنه لا يستحيل عليه سبحانه شيء ، أما
 ظواهر النصوص فهي ضد ما يقول : فلا حاجة بنا إلى تأويل النصوص وحرف النظم القرآنى
 وما يماثل من ألفاظ الأحاديث إلى ما يخالف الحقيقة ، لمجرد وهم واستبعاد . يقول :
 القاضي عياض : والحق في هذا والصحيح أن شاء الله ، أنه أسراء بالجسد والروح ففى
 القصة كلها ، وعليه تدل الآيات وصحيح الأخبار والاعتبار ، ولا يعدل عن الظاهر والحقيقة
 إلى التأويل ، إلا عند الاستحالة ، وليس في الأسراء بجسده وحال يقظة استحالة إذ لو
 كان ناما لقال : (بروج عبده) ولم يقل بعبده ، وقوله (ما زاغ البصر وما طغى) (١) ولو
 كان ناما لما ^{كانت فيه آية} ولا معجزة ، ولما استبعد الكفار ولا كذبوه ولا ارتد به ضعفاء من أسلموا وافتتنوا
 به ، إذ مثل هذا من المنامات لا ينكر ، بل لم يكن ذلك منهم إلا وقد علموا أن خبره إنما
 كان عن جسده وحال يقظته ، إلى ما ذكر في الحديث ، من ذكر صلاته بالأنبياء . يبيت
 المقدس في رواية أنس ، أو في السماء على ما روى غيره ، وذكر مجي جبريل له بالسبراق ،
 وخبر المعراج واستفتاح السماء فيقال : ومن معك ؟ فيقول : محمد ، ولقاء الأنبياء فيها
 وخبرهم معه ، وترحيبهم به ، وشأنه في فرض الصلاة ، ومراجعتهم مع موسى في ذلك . ونفى
 بعض هذه الأخبار : فأخذ : بمعنى جبريل يمدى ، فعرج به إلى السماء إلى قوله (ثم

عرج بي حتى ظهرت لمستوى أسمع فيه صريف الأقلام ، وأنه وصل الى سدره المنتهى ، وأنه دخل الجنة ورأى فيها ما ذكره . قال ابن عباس هي رؤيا عين رآها النبي (صلعم) لا رؤيا منام . ثم ساق حديث : الحسن ، وأم هاني ، وعمر . ثم قال : وهذه التصريحات ظاهرة غير مستحيلة ، فتحمل على ظاهرها .

ثم قال القاضي عياض : في ابطال حجج من قال انها نوم : احتجوا بقوله (وما جعلنا الرؤيا) نسماها (رؤيا) قلنا قوله (سبحانه الذي أسرى بعبده) يسره لأنه لا يقال في النوم أسرى ، وقوله (فتنة للناس) يؤيد أنها رؤيا عين واسراء شخص ، ان ليس في الحلم فتنة ولا يكذب به أحد ، لأن كل أحد يرى مثل ذلك في منامه . من الكون في ساعة واحدة في أقطار متباينة ، وأما قولهم انه قد سماها في الحديث مناما ، وقوله فسي حديث آخر بين النائم واليقظان ، وقوله أيضا : وهونائم ، وقوله : ثم استيقظت فلا حجة فيه . ان يحتمل أن أول وصول الملك اليه كان وهونائم ، أو أول حمله والاسراء به وهونائم وليس في الحديث أنه كان نائما في القصة كلها ، إلا ما يدل عليه (ثم استيقظت وأنا في المسجد الحرام) فلعل قوله (استيقظت : بمعنى أصبحت . أو استيقظ من نوم آخر بعد وصوله بيته ، ويدل عليه أن مسراه لم يكن طول ليله ، وانما كان في بعضه ، وقد يكون قوله (استيقظت وأنا في المسجد الحرام) لما كان غمره من عجائب ما طالع من ملكوت السموات والأرض . . . فلم يستفق ورجع الى حال البشرية إلا وهوني المسجد الحرام (١) . وهذا قال القرطبي ، وعبارته : يحتمل أن يكون استيقاظا من نومة نامها بعد الاسراء لأن الاسراء لم يكن طول ليلته ، وانما كان في بعضها ، ويحتمل أن يكون المعنى أفقت ما كنت فيه ما خارباطنه من مشاهدة الملائكة لقوله تعالى (لقد رأى من آيات ربه الكبرى) فلم يرجع الى حال بشريته (صلعم) إلا وهوني المسجد الحرام ، وأما قوله في أوله " بينما أنا نائم " فمراده في أول القصة وذلك أنه كان قد ابتدأ نومه ، فأتاه الملك فأيقظه ، وفي قوله

في الرواية الأخرى " بينا أنا بين النائم واليقظان أتاني الطك " إشارة الى أنه لم يكن استحكم في نومه .^(١) أه .

وأورد القاضي عياض وجه آخر وهو : أن يعبر بالنوم ها هنا عن هيئة النائم من الاضطجاع ، ويقويه قوله في رواية عهد بن حميد عن همام : (بينا أنا نائم وربما قال : مضطجع) . وفي رواية هدبة عنه (بينا أنا في الحطيم ، وربما قال في الحجر مضطجع) وقوله في الرواية الأخرى " بين النائم واليقظان " فيكون سمي هيئته بالنوم كما كانت هيئة النائم غالبا . وذهب بعضهم الى أن هذه الزيادات من النوم وذكر شق البطن ودنو الرب الواقعة في هذا الحديث ، إنما هي من رواية شريك عن أنس . فهي منكوبة من روايته .^(٢)

وقال ابن حجر : عند شرحه لحديث ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى (وما جعلنا الرؤيا التي أريناك إلا فتنة للناس)^(٣) قال : هي رؤيا عين أريها رسول الله (صلعم) ليلة أسرى به الى بيت المقدس . . . قد تمسك بكلام ابن عباس هذا من قال : الاسراء كان مناما ، ومن قال : انه كان في اليقظة . فالأول أخذ من لفظ الرؤيا قال : لأن هذا اللفظ برؤيا المنام ، ومن قال بالثاني : فمن قوله : أريها ليلة الاسراء ، والاسراء إنما كان في اليقظة ، لأنه لو كان مناما ما كذبه الكفار فيه ، ولا فيما هو أبعد منه ، وإذا كان ذلك في اليقظة وكان المعراج في تلك الليلة ، تعين أن يكون في اليقظة أيضا ، إذ لم يقل أحد انه نام لما وصل الى بيت المقدس ، ثم عرج به وهو نائم ، وإذا كان في اليقظة فإضافة الرؤيا الى العين للاعتراز عن رؤيا القلب ، وقد أثبت الله رؤيا القلب في القرآن فقال (ما كذب الفؤاد ما رأى)^(٤) ورؤيا العين فقال (ما زاغ البصر وما طغى لقد رأى)^(٥)

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ١٣ ص ٤٨٧ .

(٢) تفسير القاسمي ج ١٠ ص ٣٨٩٢ .

(٣) سورة الاسراء آية ٦٠ .

(٤) سورة النجم آية ١١ .

(٥) سورة المزمم آية ١٧ .

فاذا تقرر ذلك ظهر أن مراد ابن عباس هنا بروية العين المذكورة جميعاً ذكره (صلعم) في تلك الليلة من الأشياء التي تقدم ذكرها . . أي في أحاديث المعراج . وفي ذلك رد لمن قال : المراد بالرويا في هذه الآية ، رؤياه (صلعم) أنه دخل المسجد الحرام المشار إليها بقوله تعالى (لقد صدق الله رسوله الرؤيا بالحق ، لتدخلن المسجد الحرام ^(١)) والمراد بقوله (فتنة للناس) ما وقع من صدق المشركين له في الحديبية عن دخول المسجد الحرام ، وهذا وإن كان يمكن أن يكون مراد الآية لكن الاعتقاد في تفسيرها على ترجمان القرآن أولى والله أعلم ، أهـ ^(٢)

فتبين لنا من هذه النقول أن الاسراء والمعراج كان بقطة بجسده وروحه لا مناما وكلام العلماء في ترجيح ذلك مبني على مجموع ما اتفقت عليه روايات الأحاديث ، والجمع بينها وقد نقل ابن اسحاق عن عائشة ^{ومعاوية} أنها قالا : إنما كان الاسراء بروحه ولم يفقد جسده ، ونقل عن الحسن البصري نحو ذلك ^(٣) ويرد عليه ما قدمنا. لكن ابن القيم وجه هذا القول بجسده بما يجعله يعارض قول من قال : ان الاسراء كان مناما ، وهو انفق قول من قال : ان الاسراء كان بقطة في مواجهة الأول حيث قال : ينبغي أن يعلم الفرق بين أن يقال : كان الاسراء مناما ، وبين أن يقال : كان بروحه دون جسده ، وبينهما فرق عظيم ، وعائشة ومعاوية لم يقلوا كان مناما ، وإنما قالا أسرى بروحه ولم يفقد جسده ، وفرق بين الأمرين ، فإن ما يراه النائم قد يكون أمثالا مضروبة للمعلوم في الصورة المحسوسة فيرى كأنه قد عرج به إلى السماء ، أو ذهب به إلى مكة وأقطار الأرض ، وروحه لم تعد ولم تذهب ، وإنما ملك الرؤيا ضرب له المثال . والذين قالوا عرج برسول الله (صلعم) . . طائفتان ، طائفة قالت عرج بروحه وبدنه ، وطائفة قالت : عرج بروحه ولم يفقد بدنه ، وهؤلاء لم يريدوا أن المعراج كان مناما ، وإنما يريدون أن الروح ذاتها أسرى بها وعرج بها

(١) سورة الفتح آية ٢٧ .

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري ج ٧ ص ٢١٨ .

(٣) تفسير الطبري ج ١٥ ص ١٦ ، وزاد المعاد لابن القيم ج ٢ ص ٤٨ .

حقيقة ، وهاشرت من جنس ما ياتر بعد المفارقة ، وكان حالها في ذلك كحالها بعد -
 المفارقة في صعودها الى السموات سما سما ، حتى ينتهي بها الى السماء السابعة فتقف
 بين يدي الله عز وجل فيأمر فيها بما يشاء ثم تنزل الى الأرض ، فالذي كان لرسول الله
 (صلعم) ليلة الاسراء اكل ما يحصل للروح عند المفارقة ومعلوم أن هذا امر فوق ما يراه
 النائم ، لكن لما كان رسول الله (صلعم) في مقام خرق العوائد حتى شق بطنه وهو حي
 لا يتألم بذلك عرج بدأت روحه المقدسة ، حقيقة من غير امانة ، ومن سواء لا يقال بدأت
 روحه الصعود الى السماء الا بعد الموت والمفارقة ، فالأنبياء انما استقرت ارواحهم هناك
 بعد مفارقة الأبدان ، وروح رسول الله (صلعم) صعدت الى هناك في حال الحياة
 ثم عادت ، وبعد وفاته استقرت بالرفيق الأعلى مع أرواح الأنبياء ، ومع هذا قلنا اشرف على
 الأبدان ، واشراق وتعلق به . بحيث يرد السلام على من سلم عليه ، وهذا التعلق رأى
 موسى قائما يصلي في قبره ، ورآه في السماء السادسة ، ومعلوم أنه لم يخرج بموسى من قبره
 ثم رد اليه ، وانما ذلك مقام روحه واستقرارها ، وقبره مقام بدنه واستقراره الى يوم معاد
 الأرواح الى أجسادها ، فرآه يصلي في قبره ، ورآه في السماء السادسة ، كما أنه (صلعم)
 في أرفع مكان في الرفيق الأعلى مستقرا هناك ، وبدنه في ضريحه غير مفقود ، وانما سلم عليه
 المسلم رد الله عليه روحه حتى يرد عليه السلام ولم يفارق الملأ الأعلى . . . الخ ، أهـ .^(١)
 وغرضي من ذكر هذه النقول : هو اثبات أن المروج حقيقة وقع للرسول (صلعم)
 سواء قبل بجسده وروحه وهو القول الراجح ، أو قبل بروحه ولم يفقد جسده على ما بينه ابن
 القيم رحمه الله ، وأنه (صلعم) قد بلغ في العلو مستوى يسمع فيه صريف الأقلام ، وتلقى
 من الله بدون واسطة ما فرض عليه في تلك الليلة . وهو ما هدف اليه البخاري رحمه الله
 عندما أورد الحديث تحت عنوان (وكلم الله موسى تكليما)^(٢) حيث أراد أن يبين بهذه
 الترجمة أن الله قد كلم نبينا محمدا (صلعم) بما افترضه عليه في تلك الليلة . والله أعلم .

(١) زاد المسعودي لابن القيم ج ٢ ص ٤٨ - ٤٩ .

(٢) سورة النساء آية ١٦٤ .

مبعض مسائل

وقد ترتب على البحث في حديث الاسراء والمعراج بحث آخر وهو : هل رأى الرسول (صلى الله عليه وسلم) ربه في تلك الليلة أم لم يره ، وكلا القولين أثر عن الصحابة رضي الله عنهم . فذهب عائشة وابن مسعود الى انكارها ، واختلف عن أبي ذر ، وذهب جماعة منهم ابن عباس ، والحسن ، وعروة بن الزبير الى إثباتها ، وه قال : هم سائر اصحاب ابن عباس ، وجزم بهم كعب الأحبار ، والزهرى وصاحبه ومعه وآخرون ، وهو قول الأشعرى كما في كتابه الابانة ^(١) . ثم اختلف هؤلاء هل رآه بعينه بقلبه ،

قال ابن حجر : جاءت عن ابن عباس أخبار مطلقة وأخرى مقيدة ، فيجب حمل مطلقها على مقيدها فقد صح عنه أنه ، قال : أتعجبون أن تكون الخلعة لابراهيم ، والكلام لموسى والرؤية لمحمد ، ومنها ما أخرجه مسلم من طريق أبي العالية عن ابن عباس في قوله تعالى (ما كذب الفؤاد بما رأى ، ولقد رآه نزلة أخرى) ^(٢) قال رأى ربه بفؤاده مرتين ، وله من طريق عطاء عن ابن عباس قال (رآه بقلبه ، وأصرح منه ما أخرجه ابن مردويه من طريق عطاء أيضا عن ابن عباس قال : لم يره رسول الله (صلى الله عليه وسلم) انما رآه بقلبه ثم المراد برؤية الفؤاد رؤية القلب لا مجرد حصول العلم ، لأنه (صلى الله عليه وسلم) كان عالما بالله على الدوام ، بل مراد من أثبت أنه رآه بقلبه أن الرؤية التي حصلت له خلقت في قلبه كما يخلق الرؤية بالعين لغيره والرؤية لا يشترط لها شيء مخصوص عقلا ، ولو جرت العادة بخلقها في العينين ، وروى ابن خزيمة باسناد قوى عن أنس أنه قال : (رأى محمد ربه) وعند مسلم من حديث أبي ذر أنه سأل النبي (صلى الله عليه وسلم) عن ذلك فقال (نوراني أراه) ولأحمد عنه قال : (رأيته نورا) ولابن خزيمة عنه قال (رآه بقلبه ولم يره بعينه) وهذا يمتنع مراد أبي ذر بذلك كسر النور أى : النور حال بين رؤيته له بهصره ^(٣) ، وقد مال ابن خزيمة في كتاب التوحيد الى النور أى : ترجيح إثبات ^(٤) الرؤية ، وكذلك يفهم من كلام الذهبي في العلوانه يميل الى إثباتها ^(٥) .

(١) الابانة للأشعرى ص ٩٠ .

(٢) سورة الفجم الآيات ١١ ، ١٣ .

(٣) انظر هذه الآثار في فتح الباري ج ٨ ص ٦٠٧ - ٦٠٨ وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٩٧ وما بعدها .

(٤) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٩٧ - ٢٣٠ .

(٥) العلوانه للذهبي ص ٨١ .

وقد حكى الاثبات عن الامام أحمد ، لكن رد بأن قول أحمد أنه رآه بعيني رأسه من تصرف
الحاكم ، وإنما قال : مرة رأى محمد ربه ، وقال مرة بفؤاده وهذه نصوص أحمد موجودة
ليس فيها ذلك . (١)

وقد حكى عثمان بن سعيد الدارمي اتفاق الصحابة على أنه لم يره . (٢)
قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وليس قول ابن عباس مناقضا لهذا ، ولا قوله
رآه بفؤاده وقد صح عنه أنه قال : رأيت ربي تبارك وتعالى ، ولكن لم يكن هذا في الاسراء
ولكن كان في المدينة لما احتبس عندهم في صلاة الصبح ، ثم أخبرهم عن رؤية ربه تبارك
وتعالى تلك الليلة في سنائه ، وعلى هذا بنى الامام أحمد رحمه الله تعالى ، وقال نعم
رآه حقا فان رؤيا الأنبياء حق ولا بد ، ولكن لم يقل أحمد أنه رآه بعيني رأسه بقظة ومن حكى
عنه ذلك فقد وهم عليه ولكن قال : مرة رآه ، ومرة قال : رآه بفؤاده ، أما قول ابن عباس
أنه رآه بفؤاده مرتين فان كان استاده الى قوله تعالى (ما كذب الفؤاد ما رأى) ثم قال
(ولقد رآه نزلة أخرى) والظاهر أنه مستنده . فقد صح عنه (صلعم) أن هذا المرئي
جبريل ، رآه مرتين في صورته التي خلق عليها ، وقول ابن عباس هذا هو مستند الامام
أحمد في قوله : رآه بفؤاده . وأما قوله : في سورة النجم (ثم دنى فتدلى) فهو غير
الدنو والتدلي في قصة الاسراء ، فان الذي في سورة النجم هو دنو جبريل وتدليه ، كما
قالت عائشة وابن مسعود ، والسياق يدل عليه ، فانه قال : (علمه شديد القوى) وهو
جبريل (ذو مره فاستوى) وهو بالأنف الأعلى ثم دنى فتدلى (فالضائر كلها راجعة الى
هذا المعلم الشديد القوى ، وهو ذو المره أى القوة ، وهو الذى استوى بالأنف الأعلى ،
وهو الذى دنى فتدلى فكان من محمد (صلعم) قدر قوسين أو أدنى ، فأما الدنو
والتدلي الذى في حديث الاسراء فذلك صريح في أنه دنو الرب تبارك وتعالى وتدليه ، ولا

(١) فتح البارى ج ٨ ص ٦٠٨ ، زاد المعاد ج ٢ ص ٤٨ .

(٢) زاد المعاد ج ٢ ص ٤٨ .

تعرض في سورة النجم لذلك ، بل فيها أنه رآه نزلة أخرى عند سدرة المنتهى ، وهذا هو جبريل رآه محمد (صلعم) على صورته الحقيقية مرتين مرة في الأرض ، ومرة عند سدرة المنتهى والله اعلم . (١)

وأقول : ان ابن عباس وان كان ممن يقول : ان النبي (صلعم) قد رأى ربه ليلة الاسراء إلا أنه في بعض كلامه قيد تلك الرؤية فقال مرة بفؤاده ، ومرة قال رآه بقلبه ولم يرد عنه أنه رآه بعيني رأسه . وان كان قد حصل في بعض رواياته الاطلاق فيحصل المطلق على القيد ، وهذا نستطيع أن نقول : ان مقصود من نفى الرؤية نفى الرؤية بالعين البصرية ، ومن اثبتها - أي الرؤية - اثبتها رؤيا قلبية لا بصرية . وعند قد يمكن أن يقال : لو فهم كل من الفريقين قصد الآخر ، لما حصل من بعضهم الانكار على بعض . فانه قد ثبت عنه (صلعم) أنه رأى ربه رؤيا شام . (٢)

(١) زاد المعاد ج ٢ ص ٤٨ ، تفسير القاسمي ج ١٥ ص ٥٥٦٥ - ٥٥٦٧ .

(٢) مسند الامام احمد حديث رقم ٣٤٨٤ من طبعة المعارف .

الدليل الثاني عشر من الأدلة النقلية :

=====

(اخباره تعالى عن نفسه واخبار رسوله عنه ، أن المؤمنين يرونه سبحانه من فوقهم)

قال تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) ^(١) يعني رائية ترى ربها

عز وجل لأن النظر اذا ذكر مع الوجه ، فمعناه نظر العينين ، وكذلك النظر هنا مقرونا

بقوله (الى) فكانت ناضرة في ارادة نظر الرؤية بالعينين اللتين في الوجه . ^(٢) وقال

تعالى (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) ^(٣) . وقال أيضا (ولدينا مزيد) ^(٤) وقال

أيضا (تحيتهم يوم يلقونه سلام) ^(٥) قال السلف : ان الزيادة المذكورة في الآيات هي

النظر الى الله عز وجل ، ولم ينعم الله عز وجل على أهل جناته بأفضل من نظرهم اليه ،

ورؤيتهم له ، يوم يلقونه في دار كرامته .

أما الكفار فقد حجبهم الله عن رؤيته فقال : (كلا انهم عن ربهم يومئذ

لمحجوبون) ^(٦) . فمفهوم الآية أن المؤمنين غير محجوبين عن رؤيته سبحانه وتعالى وهذه

الفضيلة يفضل الله أولياءه من المؤمنين ، ويحجب جميع أعدائه عن النظر اليه ، وهذا نظر

أولياءه الله الى خالقهم جل ثناؤه بعد دخول أهل الجنة الجنة ، وهي الزيادة المذكورة

في الآيات السابقة ، أما الكفار فقد حجبهم الله عن رؤيته . قال الشافعي عند تفسير قوله

تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) لما حجب هؤلاء في حال السخط دل على أن

هؤلاء يعني المؤمنين يرونه في حال الرضا . ^(٧)

وفي الحديث عن صهيب عن النبي (صلعم) في قوله تعالى (للذين أحسنوا

الحسنى وزيادة) قال : " اذا دخل أهل الجنة الجنة نادى مناد يا أهل الجنة ان لكم

عند ربكم موعدا قالوا : ألم تبيض وجوهنا ، وتنجينا من النار ، وتدخلنا الجنة ؟ قال :

(١) القيامة آية ٢٢ - ٢٣ . (٢) الابانة للأشعري ص ٣١ - ٣٣ .

(٣) سورة يونس آية ٢٦ . (٤) سورة ق آية ٣٥ .

(٥) سورة الأحزاب آية ٤٤ . (٦) سورة المطففين آية ١٥ .

(٧) كتاب التوحيد لابن خزيمة تحقيق د . محمد خليل هراس ص ١٨٠ .

” فوالله ما أعطاهم شيئا هو أحب إليهم من النظر إليه ^(١) ، والسلف مجمعون على أن

(الحسنى) في الآية هي الجنة ، والزيادة : هي النظر إلى الله عز وجل .

وفي حديث لقيط بن عامر عند ابن خزيمة : أنه خرج وافدا إلى رسول الله

(صلعم) ومعه نهبك بن عاصم بن مالك بن المنتقى ، قال : فقدنا المدينة لانسلاخ

رجب فصلينا معه صلاة الغداة فقام رسول الله (صلعم) في الناس خطيبا . . . السى أن

قال : فتخرجون من الأصوات ، ومن معاركم فتنتظرون إليه ، وينظر اليكم ، قال : قلت

: يا رسول الله كيف وهو شخص واحد ونحن ملء الأرض ننظر إليه ، وينظر إلينا ؟ قال :

أنه يمشي في ذلك في آلاء الله : الشمس والقمر آية صغيرة ، ترونهما في ساعة واحدة ،

وتريانكم فلا تخامون في رؤيتهما ، ولعمرك الهك لهو على أن يراكم وترونه أقدر منهما على أن

يريانكم وترونهما ، قال : قلت يا رسول الله : فما يفعل بنا إذا لقيناه ؟ قال تعرضون

عليه بادية له صفحاتكم ، لا تخفى عليه منكم خافية . . . إلى أن قال : فقلت يا رسول الله

فيم ينصرف يومئذ ؟ قال : يمشي بعرك ساعتك هذه وذلك مع طلوع الشمس في يوم أشرفت

الأرض ، وواجهت الجبال ^(٢) . . . وذكر الحديث .

(١) تفسير الطبري ج ١١ ص ١٠٦ ، كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٨٠ من طرق

متعددة ، وصحيح مسلم ج ١ ص ١١٢ كتاب الإيمان باب : اثبات رؤية المؤمنين في الآخرة ربهم سبحانه وتعالى .

(٢) كتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٨٨ - ١٩٠ ، وقال الفتح انه في كتاب السنة

للإمام أحمد وقد أورد هذا الحديث ابن القيم في كتابه : زاد المعاد ج ٣ ص ٥٥ ثم بين من أخرجه من أئمة أهل الحديث ، ثم تكلم عن كلمات اللغوية وسرد أقوال علماء الحديث في ذلك ، وقال هذا حديث كبير جليل القدر تنادى جلالة وفخامته وعظمته على أنه قد خرج من مشكاة النبوة ، لا يعرف إلا من حديث عبد الرحمن بن المغيرة بن عبد الرحمن المدني رواه عنه إبراهيم بن حمزة الزبيرى وهما من كبار علماء المدينة ثقتان محتج بهما في الصحيح احتج بهما البخارى ورواه أئمة أهل السنة في كتبهم وعلقوه بالقبول ، وقابلوه بالتسليم والانقياد ، ولم يطعن أحد منهم فيه ، ولا في أحد من رواه . ثم سرد أسماء من رواه من الأئمة

وفي صحيح البخارى : من حديث قيس عن جرير : قال : كنا جلوسا عند النبي (صلى الله عليه وسلم) ان نظر الى القمر ليلة البدر . قال : انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته (١) . . . ومن طريق أخرى عنه قال : قال النبي (صلى الله عليه وسلم) سترون ربكم عيانا (٢) .

وفيه أيضا من حديث أبي هريرة قال : ان الناس قالوا : يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة ؟ فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) هل تضارون في القمر ليلة البدر ؟ قالوا : لا يا رسول الله ، قال : فهل تضارون في الشمس ^{ليس} دونها سحب ؟ قالوا : لا يا رسول الله قال : فانكم ترونه كذلك يجمع الله الناس يوم القيامة (٣) . الحديث .

وحديث أبي سعيد الخدري قال : قلنا يا رسول الله : هل ترى ربنا يوم القيامة ؟ قال هل تضارون في رؤية الشمس والقمر اذا كانت صحو ؟ قلنا : لا ، قال : فانكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ الا كما تضارون في رؤيتهما (٤) . الحديث .

فهذه نصوص صريحة من الكتاب والسنة ناطقة بأن المؤمنين يرون الله عز وجل يوم القيامة في الجنة ، وأحاديث الرؤية تشبه أن تكون متواترة في المعنى لكثرتها واشتهارها وانما كانت الرؤية قد صارت قطعية الثبوت بتلك الأدلة ، وعندئذ يخطر سؤال عن الجهة التي تقع منها الرؤية ، فان الجهات ست ، ولا بد من وقوع الرؤية في واحدة منها فهل نراه من تحتنا — حاشاء سبحانه ، أو من أيمننا ، أو من شمالنا ، أو من خلفنا ، أو من أمامنا أو

-
- (١) فتح الباري على صحيح البخارى كتاب التوحيد باب الرؤية ج ١٣ ص ٤١٩ .
 (٢) نفس المصدر الجزء والصفحة ، وسنن ابن ماجه المقدمة من باب فيما انكسرت الجهمية ج ١ ص ٦٣ ، وانظر احاديث الرؤية في صحيح مسلم كتاب الايمان ، باب : معرفة طريق الرؤية ج ١ ص ١١٢ - ١١٣ .
 (٣) فتح الباري ج ١٣ ص ٤١٩ كتاب التوحيد باب الرؤية صحيح مسلم ج ١ ص ١١٤ - ١١٥ كتاب الايمان باب معرفة طريق الرؤية وسنن أبي داود ج ٤ ص ٢٣٣ باب الرؤية ، سنن ابن ماجه المقدمة ج ١ ص ٦٣ ، سند الامام احمد ج ٣ ص ١٦ ، ١٧ .
 (٤) فتح الباري ج ١٣ ص ٤٢٠ كتاب التوحيد باب الرؤية ، صحيح مسلم ج ١ ص ١١٤ - ١١٥ ، كتاب الايمان باب : معرفة طريق الرؤية .

نراه من فوقنا ، ولا تحتل القسمة اكثر من هذا ، فان نفينا الرؤية عنه من سائر الجهات التي تكن منها الرؤية ، حارت الرؤية مستنعة غير ممكنة ، لأن من شرط الرؤية أن يكون المرئي في جهة من الراي ، ومن ادعى امكان الرؤية بلا جهة فقد كابر العقول ، ووقع في التناقض ولذا لما رأى المعتزلة أنه لا يمكن اثبات الرؤية مع نفي الجهة ، التزموا نفي الرؤية — وأولوا ما ورد فيها من الآيات والأحاديث . أما الأشاعرة فقد اثبتوا الرؤية ، لكنهم — المعتزلة في نفي الجهة ، فقالوا باثبات رؤية بلا جهة ، ولهذا ذهب بعض محققهم الى أن الرؤية الثابتة للمؤمنين في الآخرة ليست بصرية ، وانما هي زيادة انكشاف الرب لهم وتام معرفتهم به ، حتى كأنهم يرونه بأعينهم . قالوا : وعلى هذا يرتفع الخلاف بيننا وبين المعتزلة لأن الرؤية التي نشتهها ليست هي التي نفتها المعتزلة ، فنحن وهم متفقون على نفي الرؤية البصرية التي تقتضي وقوع المرئي في جهة من الراي ^(١) . لكن هذا القول مردود بقوله (سترون ريك عيانا) لأن اقتران الرؤية بالعيان لا يحتل أن يكون بمعنى العلم ، وقد ثبت بالعقل امكان رؤيته تعالى ، وبالشرع وقوعها في الآخرة ، فاتفق العقل والشرع على امكان الرؤية ، ووقوعها ، فان الرؤية أمر وجودي ، لا يتعلق الوجود قائم بنفسه ، وما كان أكمل وجودا كان أحق أن يرى فالبارئ سبحانه أحق أن يرى من كل ما سواه ، لأن وجوده أكمل من كل موجود سواه ، وتعذر الرؤية . انما يكون الخفاء المرئي ، واما لآفة وضعف في الراي ، والرب سبحانه اظهر من كل موجود ، وانما تعذرت رؤيته في الدنيا لضعف القوة الباصرة عن النظر اليه فاذا كان الراي في دار البقاء كانت قوة البصر في غاية القوة لأنها دائمة ، فقويت على رؤيته تعالى ، واذا جاز أن يرى ، فالرؤية المعقولة له عند جميع بني آدم عربهم وعجمهم ، أن يكون المرئي مقابلا للراي مواجهها له باثنا عنه ، لا تعقل الا سم رؤية غير ذلك . واذا كانت الرؤية مستلزمة لمواجهة الراي ومباينة المرئي لزم ضرورة أن يكون مرئيا له من فوقه ، أو من تحته ، أو من يمينه ، أو من شماله ، أو خلفه

(١) شرح التنوية للدكتور محمد خليل هراس ج ١ ص ٢٥١ - ٢٥٢ ومنهاج السنة ج ٢ ص ٢٧٢ ، ٢٤٢ ، ٤١٣ ، ومجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، والكشف عن مناهج الأدلة ضمن مجموعة فلسفة ابن رشد

أو أماءه ، وقد دل النقل الصريح على أنهم انما يرونه سبحانه من فوقهم لا من تحتهم—
كما قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) : * بينا أهل الجنة في نعمتهم ان سطع لهم نور فرفعو—
رؤوسهم ، فاذا الرب جل جلاله قد أشرف عليهم من فوقهم ، وقال يا أهل الجنة سلام
عليكم — ثم قرأ (سلام قولا من رب رحيم) ^(١) ثم يتوارى عنهم ويتبقى رحمة وبركته عليهم فسي
ديارهم ^(٢) ، فلا يجتمع الاقرار بالرؤية وانكار الفوقية والمباينة ، وادعاء ذلك مخالف لما هو
مركز في الفطر والعقول . . . ^(٣)

قلت : وقد ضرب النبي (صلى الله عليه وسلم) المثل لرؤية الله سبحانه وتعالى برؤية
الشمس والقمر ليس دونهما سحب ، ولله المثل الأعلى . ولكن المقصود بهذا التمثيل بيان
جواز هذا وامكانه ، لا تشبيه الخالق بالمخلوق وانما شبه الرؤية بالرؤية ، وليس المرسي
شبهها للمرسي .

وأقول ثانيا : لو لم يكن الله فوق خلقه كما أخبر عن نفسه سبحانه ، ولو لم يكن
المؤمنون يرونه من فوقهم لكان التشبيه خاطئا ، وحاشا رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أن يكون في
بيان ما هو خطأ — ثم لو كانت الرؤية من غير جهة العلو ، لما تحققت للنك في آن واحد ،
ولحجب بعضهم بعضا الا أن يكونوا في جهة العلو ، وهو في جهة التحت ، تعالى الله
أن يكون كذلك ، بل هو كما وصف نفسه ، وكما وصف رسوله (صلى الله عليه وسلم) عاليا فوق خلقه—
بائنا منهم— م .

فتحقق بهذا أن المؤمنين اذا رأوا ربهم يوم القيامة ، وتاجوه ، كل يراه فوقه
قبل وجهه ، كما يرى الشمس والقمر ، ومن كان له نصيب من المعرفة بالله ، والرسوخ في
العلم بالله ، يكون اقراره للكتاب والسنة على ما هما عليه . .

-
- (١) سورة يس آية ٥٨ .
(٢) سنن ابن ماجه المقدمة باب فيما انكرت الجهمية ج ١ ص ٦٦ .
(٣) مختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ج ١ ص ٢٨٠ ، ومنهاج السنة ج ٢ ص—
٢٥٢ وما بعدها .

وعندما ثبت الرؤية ونقول ان المرثي يجب أن يكون في جهة من الراي ، وأن الله لا يرى إلا من جهة العلو ، لا تكيف ولا نشبه ولا نمثل ، ونؤمن ايماناً قاطعاً ، بأنه لا ساطعة بين الله وخلقه من أى جهة ، لكننا في نفس الوقت لا نعطل النصوص ، عما دلت عليه ، ونؤمن بأن الله لم يخاطبنا بأحاجي والغازلنا نفهما ، ولا نعرف لها معنى ان ليس ذلك من غاية من أراد البيان بقوله سبحانه .

ومن سرد كل هذه الأدلة يتبين أن القرآن والسنة المستفيضة المتواترة ، وغير المتواترة واضحة الدلالة في اثبات العلو لله تعالى على عرشه ، بأنواع من ^{الدلالات} ~~الدلالات~~ ، ووجوه من الصفات ، وأصناف من العبارات فتارة يخبر أن خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وتارة يخبر بعروج الأشياء وصعودها اليه ، وتارة يخبر بخزولها عنده أو من عنده كقوله (والذين آتيناهم الكتاب يعلمون أنه منزل من ربك بالحق) ^(١) وتارة يخبر بأنه العلي الأعلى وتارة يخبر بأنه في السماء ، فذكر السماء دون الأرض ، ولم يخلق بذلك الوهية أو غيرها ، وتارة يجعل بعض المخلوقات عنده دون بعض .

قال شيخ الاسلام : فلا يخلو اما أن يكون ما اشتركت فيه هذه النصوص من اثبات

علو الله نفسه على خلقه هو الحق ، أو الحق نقيضه ، ان الحق لا يخرج عن النقيضين واما أن يكون هو جل شأنه نفسه فوق الخلق ، أو لا يكون فوق الخلق ، كما تقول الجهمية الذين يقولون : هو سبحانه لا فوقهم ، ولا فيهم ولا داخل العالم ولا خارجه ، ولا ما بين ولا محاذ ، وتارة يقولون : هو بذاته في كل مكان ، وفي العقالتين كليهما يدفعون أن يكون هو نفسه فوق خلقه ، فاما أن يكون الحق اثبات ذلك ، أو نفيه ، فان كان نفي ذلك هو الحق ، فمعلوم أن القرآن لم يبين هذا قط - لا نصاً ولا ظاهراً ، ولا الرسل ، ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ، لا أئمة المذاهب الأربعة ولا غيرهم ، ولا يمكن أحد أن ينقل عن واحد من هؤلاء ، أنه نفي ذلك أو أخبر به ، وأما ما نُقِلَ من الاثبات عن هؤلاء فأكثر من أن يحصى أو يحصر ، فان كان الحق هو النفي دون الاثبات ، والكتساب

والسنة والا حجاج انما دل على الاثبات ، ولم يذكر النفي أصلا الزم أن يكون الرسول والمؤمنين لم ينطقوا بالحق في هذا الباب ، بل نطقوا بما يدل - اما نعا واما ظاهرا - على الضلال والخطأ المناقض للهدى والصواب ، ومعلوم أن من اعتقد هذا في الرسول والمؤمنين فليس له أن يخطئ من قوله تعالى (ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ، ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا)^(١) فان القائل اذا قال : هذه النصوص أرشد بها خلاف ما يفهم منها أو خلاف ما دللت عليه ، أو أنه لم يرد اثبات علو الله نفسه على خلقه . . . فيقال له : فكان يجب أن يبين الحق الذي يجب التصديق به باطنا وظاهرا ، بل ويبين لهم ما يدلهم على أن هذا الكلام لم يرد به مفهومه ومقتضاه ، فان ظاهرا ما يقدر أنه تكلم بالمجاز المخالف للحقيقة ، والباطن المخالف للظاهر ، ومعلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين اذا تكلم بمجاز فلا بد أن يقرن بخطابه ما يدل على ارادة - المعنى المجازى فاذا كان الرسول المبلغ المبين الذي بين للناس ما نزل اليهم ، يعلم أن المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضاه ، كان عليه أن يقرن بخطابه ما يصرف القلوب عن فهم المعنى الذي لم يرد ، لا سيما اذا كان باطلا لا يجوز اعتقاده في الله فان عليه أن ينباهم عن أن يعتقدوا في الله ما لا يجوز اعتقاده ، اذا كان ذلك مخوفاً عليهم ، ولولم يخاطبهم بما يدل على ذلك فكيف اذا كان خطابه هو الذي يدلهم على ذلك الاعتقاد الذي تقول النفاة : هو اعتقاد باطل ، فاذا لم يكن في الكتاب ولا السنة ، ولا كلام أحد من السلف والأئمة ، ما يوافق قول النفاة أصلا ، بل هم دائما لا يتكلمون إلا بالاثبات امتنع حينئذ أن لا يكون مرادهم الاثبات ، وأن يكون النفي هو الذي يعتقدونه ويعتمدونه وهم لم يتكلموا به قط ولم يظهروه ، وانما اظهروا ما يخالفه وينفيه ، وهذا كلام متين لا مخلص لأحد منه . . .^(٢)

(١) سورة النساء آية ١١٥ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٦٤ وما بعدها ، ولوامع الأنوار المبهمة ج ١ ص ١٩٤ وما بعدها .

وإن قد ثبت بأن الله هو العلي الأعلى ، وأنه فوق العرش فوق السماء ، فوق مخلوقاته بائن عنها بالنصوص المتواترة التي تورث علما يقيناً من أبلغ العلوم الضرورية فلا عبرة بقول النفاة ، فليس معهم دليل سمي واحد يؤيد قولهم ، وإنما بنوا نفهم على مجرد وهم وخيال ، وقياس فاسد .

وليس معنى قولنا : بأن الأشياء تعرج إليه وتعدد ، وترضع ، أنها تساهبه في الارتفاع في علوه ، كلا ، ولكننا نقول : أنها إذا صعدت إلى العرش ، أو ما دون العرش فقد صعدت إليه في العلو ، وإن كانت لم تره ، ولم تساهبه في الارتفاع في علوه ، فإنه سبحانه أعلى من كل شيء ، وفوق كل شيء أيضاً : وليس معنى قولنا أنه في السماء : أن الله في جوف السماء ، وأن السموات تحصره وتحويه ، فإن هذا لم يقله أحد من سلف الأمة وأفتها ، بل هم متفقون على أن الله فوق سمواته ، على عرشه بائن من خلقه ، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذات شيء من مخلوقاته . وقد قال الإمام مالك بن أنس : أن الله فوق السماء وعلوه في كل مكان ^(١) ومن اعتقد أن الله في جوف السماء محصور محاط به ، وأنه مفتقر إلى العرش ، أو غير العرش من المخلوقات ، أو أن استواءه على عرشه كاستواء المخلوق على كرسيه ، فهو زال مبتدع جاهل . . .

ولو تتبعنا هذه الأدلة من الكتاب والسنة ، ولا حظنا سياقها لوجدنا أنها تنفذ علو الله وفوقيته المطلقة من كل وجه ، وأنه لم يرد في أي منها ما يفيد إرادة معنى دون الآخر ، بل كلها على نمط واحد في الإثبات . كلمة واحدة لا نجد ما يعرضها عن إرادة المعاني الحقيقية منها ، إذ لو أريد ذلك لجاء ولو في بعضها ما يدل عليه لتحمل باقي النصوص عليه . كما جاءت آيات وأحاديث القرب والمعية ثم ذلك القرب والمعية معية العلم ، أو النصر والتأييد ، والله سبحانه فوق خلقه علوه محيط بهم لا يخفى عليه منهم شيء ، بل إن آيات القرب والمعية في الفاظها وسياقها ما يدل على إرادة ذلك ، لا أن الله بذاته

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٥٨ ، مسائل الإمام أحمد لأبي داود السجستاني
تلميذ الإمام أحمد . ضمن مجموعة عقائد السلف ص ١٠٤ - ١٠٥ .

في كل مكان كما يزعمه المبطلون . مثل افتتاح بعضها بالعلم واختتامها بالعلم ، وليس فيها من الاطلاق ما في آيات العلو والفوقية وان وجد ذلك فهي مخصصة ببعضها ، وهذا في آيات العلو والفوقية . ولا شك أن ملاحظة السياق في تحديد مدلولات الألفاظ كالنص في افادة القطع ، كيف وقد جاءت النصوص واضحة الدلالة على أن الله فوق سموات فوق عرشه بائن من خلقه ، سبحانه ربي .

المبحث الثاني في :

(الدليل الثاني : من أدلة أهل السنة على إثبات علو الله على عرشه فوق السموات)

وهو اتفاق البيانات السطوية كلها على أن الله في السماء

أجمع الرسل عليهم الصلاة والسلام ، والكتب المنزلة على أن الله عز وجل في السماء وأنه فوق خلقه ، مستوعب عرشه ، وقد حكى هذا الإجماع غير واحد من العلماء المعتمدين مثل : الشيخ عبد القادر الجيلاني في كتابه المسمى (الغنية) وأبو الوليد بن رشد الأندلسي المالكي المسمى بـ ابن رشد الحفيد في كتابه (الكشف عن مظاهر الأدلة) والقرطبي في تفسيره .

قال الشيخ أبو محمد : عبد القادر الجيلاني : في كتابه (الغنية) أسما معرفة المانع بالآيات والدلالات على وجه الاختصار ، فهو أن يعرف ويتيقن أن الله واحد أحد . إلى أن قال : وهو بجهة العلو مستوعب العرش ، محتوعب الملك ، محيط علمه بالأشياء (إليه يعص الكرم الطيب) يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون ^(١) ولا يجوز وصفه بأنه بكل مكان ، بل يقال : إنه في السماء على العرش ، كما قال : (الرحمن على العرش استوى) وذكر آيات وأحاديث . إلى أن قال : وينبغي إطلاق صفة الاستواء من غير تأويل ، وأنه استواء الذات على العرش ، ثم قال وكونه على العرش مذكور في كل كتاب أنزل على كل نبي أرسل بلا كيف وذكر كلاماً طويلاً ، وذكر في سائر الصفات نحو هذا ^(٢) .

وقال القرطبي في كتابه الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وفي تفسيره عند

(١) صورة السجدة آية .

(٢) كتاب الغنية لطالبي طريق الحق في الأخلاق والتصوف والآداب الإسلامية

للشيخ عبد القادر الجيلاني مطبعة الباهي الحلبي ط ٣ سنة ١٣٢٥ / ١٩٥٦ م

ص ٨١ وما بعدها ، وقال ابن القيم قد ذكر مثل ذلك في كتابه : تحفة المتقين

وسبيل العارفين انظر اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ١٩٠ .

تفسير قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وأصل الاستواء في اللغة : الارتفاع والعلو على الشيء ، وقد كان السلف الأول رضي الله عنهم ، لا يقولون بنفي الجبهة ولا ينطقون بذلك ، بل نطقوا هم والكافة باثباتها لله تعالى ، كما نطق كتابه ، وأخبرت رسله ، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وخبر العرش بذلك لأنه أعظم المخلوقات ، وانما جهلوا كيفية الاستواء ، فانه لا تعلم حقيقته ، ثم ذكر قول مالك وقول أم سلمة رضي الله عنهما (الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، والسؤال عنسه بدعة) وفسر قول مالك : الاستواء معلوم - أى في اللغة ، وقال الاستواء في كلام العرب هو العلو والاستقرار (١) .

وقال ابن رشد : القول في الجبهة : واما هذه الصفة ، فلم يزل أهل لشريعة من أول الأمر يثبتونها لله سبحانه ، حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخروا الأشاعرة كأبي السعالي ومن اقتدى بقوله ، وظواهر الشرع كلها تقتضي اثبات الجبهة ، مثل قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) (٢) ومثل قوله (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة ما تعدون) (٣) ومثل قوله (تعرج الملائكة والروح اليه) (٤) ومثل قوله (أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور) (٥) الى غير ذلك من الآيات التي ان سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا ، وان قيل انها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهها لأن الشرائع كلها مهيئة على أن الله في السماء ، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي الى النبيين ، وأن من السماء نزلت الكتب واليهما

(١) تفسير القرطبي نشر دار الكتب العربي للطباعة والنشر القاهرة ١٣٨٧/١٩٦٧

ج ٧ ص ٢١٩ - ٢٢٠ والأسنى في تفسير اسماء الله وصفاته العلي مخطوط لوحة

رقم ١٠٥ ، ١٠٦ .

(٢) سورة الحاقة آية ١٧ .

(٣) سورة السجدة آية ٥ .

(٤) سورة المعارج آية ٤ .

(٥) سورة الملك آية ١٦ .

والها كان الاسراء بالنبي (صلعم) حتى قرب من سدره المنتهى ، وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك . . . أهـ . (١)

ومن حكي الا جماع كذلك شيخ الاسلام ابن تيمية ، الذي لم يأت الزمان له بنظير في سعة الاطلاع ، والجمع بين المعقول والمنقول مع قدرة فائقة في الجدل ، وبراعة في تصريف الحجج ، وسهر لأغوار المذاهب ، ووقوف على دقائقها . يقول ابن تيمية نسي جواب من أنكر أن يكون الله مابين أو محايت للعالم : ان المباشنة من باب المناطة ، التي يلزم من ثبوتها من أحد الجانبين ثبوتها في الجانب الآخر عقلا وكذلك هو في اللغة . . . فالمجادل اما أن يقول انه مابين للخالق ، واما أن لا يكون مابين ، فان قال انه مابين للخالق ، لزم أن يكون الخالق مابين له ، وان قال - أي المجادل - لست مابين لزمه القول بالحلول والاتحاد ، فان ما لم يكن مابين لغيره متميزا عنه ، كان مجامعا له مداخله ، بحيث هو يحايثه وجامعه ويدخله كما تحايث الصفة محلها الذي قامت به ، والصفة المشاركة لها بالقيام به ، فان التفاحة مثلا طعمها ولونها ليس هو بمابين لها ، بل هو محايت لها ومجامع لها ، وذلك الطعم محايت للون ، والمباشنة هي المفارقة ، وهي ضد الجامعة ، فلما كانت الصفة التي تسمى العرض تحايث محلها - الذي يسمى الجسم - وتحايث عرضا آخر ، كان من المعلوم أن مثل هذا منتف عن الله فانه ليس بعرض ، ولا صفة من الصفات ، بل هو قائم بنفسه مستغن عن محل يقوم به فلا يجوز عليه محايت المخلوقات والحلول . . . الى أن قال : فان قال النفاة : لا نسلم ان هذه القضية ضرورية . قيل : هذا منع غير مقبول ، فان المقدمات الضرورية لا يجوز منعها ولو جاز منع الضروريات لم يمكن الاستدلال ولا اقامة حجة على منكر ، فان المستدل غايته أن يستدل بدليل مؤلف من مقدمات ضرورية فلو جاز منع الضروريات لم يصح الاستدلال ، وكذلك الاستدلال على أنها ليست بضرورية ، أو ليست بـ محيطة لا يقبل أيضا ، فان الضروريات هي الأصل للنظريات

(١) فلسفة ابن رشد : منشورات دار الآفاق الجديدة ط : ١ سنة ١٣٩٨ / ١٩٧٨
مناهج الأنس ص ٨٣ وما بعدها .

فلو جاز القدح في الضروريات ، بالنظريات لكان ذلك قد حا في الأصل بفرعه ، وذلك يستلزم بطلان الفرع والأصل جميعا ، فان الفرع اذا كان فاسدا لم تجز المعارضة به ، وان كان صحيحا لزم أن يكون أصله صحيحا ، فلا يجوز أن يكون قادحا في الأصل ، فثبت على التقديرين أنه لا يجوز معارضة الضروريات بالنظريات . . .

وليس ادعاء المستدل على أن المقدمة ضرورية حجة على مناظره ، لكن من طم أن القضية ضرورية فقد حمل له العلم بذلك ، وهو لا يكابر نفسه ، وسواء علمها غيره أو لم يعلمها ، وسواء سلمها له أو نازعه فيها ، فما علمه هو ضرورة لا يمكنه أن يشك فيه .

وأما طريق الزام المنازعه فانه يستشهد على ذلك بتسليم أرباب العقول السليمة التي لم يعارضها عقد ولا قصد يخالف فطرتها ، فاذا كان أهل العقول السليمة التي لا هوى لها ولا اعتقاد يخالف ذلك عرقا أن هذه القضية معلومة عندهم بالضرورة علم أن الأمر كذلك وأن المنازع فيها قد تغيرت فطرت التي فطر عليها لا اعتقاد أو هوى ، كما قد يعرض له ما يوجب غلظه ، فكذلك العقل يعرض له ما يوجب غلظه . وما يبين أن هذه القضية حق أن

جميع الكتب المنزلة من السماء ، وجميع الأنبياء جاءوا بها يوافقها لا بما يخالفها ، وكذلك سلف هذه الأمة من الصحابة والتابعين وتابعيهم يوافقون مقتضاها ، لا يخالفونها ، ولم يخالف هذه القضية الضرورية من له في الأمة لسان صدق ، بل أكثر أهل الكلام والفلسفة يقولون بموجبها ، وانما خالفها طائفة من المتفلسفة وطائفة من المتكلمين كالمعتزلة ومن اتبعهم ، والذين خالفوها عقلاؤهم وعلمائهم - تناقضوا في ذلك وادعوا الضرورة في قضايا من جنسها ، وهي أبين منها ، ومن أنكر منهم ذلك أدى به الأمر إلى جحد عامة الضروريات والحسيات ، فالتنكر لهذه القضية الضرورية هو بين أمرين : إما أن يلتزم بجده عاصمة الضروريات ، وإما أن يقرب قضايا من جنسها ضرورية دون هذه في القوة والجلالة ، يبين ذلك أن الذين قالوا : ان الخالق سبحانه ليس هو جسم ولا متحيز تنازمو بعد ذلك : هل هو فوق العالم ، أم ليس فوق العالم ؟ فقال طوائف كثيرة هو فوق العالم ، بل هو فوق العرش

وهو مع هذا ليس بجسم ولا متحيز وهذا بقوله طوائف من الكلابية والكرامية والأشعرية ، وطوائف من أتباع الأئمة . . . وهذا الذى حكاه الأشعرى عن أهل الحديث والسنة .

وقال طوائف منهم : ليس فوق العالم ، ولا فوق العالم شيء أصلاً ، ولا فوق العرش شيء ، وهذا قول الجهمية والمعتزلة وطوائف من متأخري الأشعرية والفلاسفة النفاسة . أو أنه في كل مكان بذاته ، كما يقول ذلك طوائف من عبادهم ومتكلمهم وصوفيتهم وعامتهم . ومنهم من يقول : ليس هو داخل ولا خارجاً عنه ، ولا حالاً فيه ، وليس في مكان من الأمكنة فهولاً ، بنفون الوصفين المتقابلين جميعاً ، وكثير منهم يجمع بين القولين .

فإن كان المخالف من النفاة للمتقابلين يقول : أنا أقول : لا هو مابين ، ولا أقول بالحلول أو الاتحاد ، فلا يلزمني إذا لم أقل بالمباينة القول بالحلول والاتحاد . قال له المشتون القائلون بالمباينة ، ومن قال من النفاة أنه في كل مكان . . . نحن نعلم بالضرورة أن الموجود إما أن يكون مابيناً لغيره ، وإما أن يكون محايثاً له ، ونعلم بالضرورة أن من أثبت موجودين ليس أحدهما داخل في الآخر - محايثاً له - ولا خارجاً عنه - مابيناً له - فقد خالف ضرورة العقل وهذا العلم مركوز في فطر جميع الناس ، ألا من يقلد قول النفاسة : ونفي هذين جميعاً هو من أقوال القرامطة الباطنية الذين هم أئمة الجهمية . . . وهذه المقالة فسادها معلوم بالضرورة العقلية ، وإن كان قد تواطأ عليها جماعة كثيرة فإن الجماعة الذين يقلدون مذهبها تلقاء بعضهم عن بعض يجوز اتفاقهم على جحد الضروريات ، كما يجوز الاتفاق على الكذب مع الموافقة . والاتفاق . . . والمثبتة للحلو والمباينة يقولون : من ذكر له قول النفاة - من أجناس بني آدم السليمة الفطر - علم بالضرورة فساد . . . بل هم يقولون أن العلم بالقضية المعينة المطلوب اثباتها - وهو علو الله تعالى على العالم - معلوم بالفطرة والضرورة ويعلمون بطلان نقيضها بالفطرة والضرورة ، فيعلمون بالضرورة القضية العامة ، والقضية الخاصة ، فيعلمون أن الخالق فوق العالم ، ويعلمون امتناع وجود موجودين ليس أحدهما مابيناً للآخر ، ولا مداخل له ، ويعلمون أنه إذا لم يكن مابيناً كان مداخل

له ، ويعلمون أنه اذا لم يكن مهابنا كان مداخلنا مهابنا ، فيلزم الحلول والاتحاد ، ولا ريب أن هذا هو الذى عليه الأمم من بني آدم ، أما من يثبت العلو والمباينة فقله ظاهر ، وأما الذين لا يقرون بالعلو والمباينة فجمهورهم لا يعلمون ضد ذلك ، إلا أنه في كل مكان ، ولو عرض عليهم نفي هذا وهذا لم يتصوروه ولم يعقلوه ، وهذا احتج أهل الحلول والاتحاد كالصدر القنوتى وأمثاله على نفاة ذلك منهم : فقال : قد سلمتم لنا أنه ليس خارج العالم ولا مهابنا له ، وما لم يكن كذلك لم يعقل إلا أن يكون وجود الممكنات ، أو في وجود الممكنات ، إذ لا يعقل إلا هذا ، أو هذا ، ثم هذا وأمثاله يقولون : هو الوجود المطلق . (١)

وسأنتي لذلك مزيد بيان عند الكلام عن الأدلة العقلية . . وقد روى ابن أبي حاتم نفي تفسيره : أن أهل الأديان مع المسلمين على أن الله تعالى على العرش . (٢)

وقال ابن قتيبة : وفي الانجيل الصحيح أن المسيح عليه السلام قال : لا تحلفوا بالسما* فانها كرسى الله تعالى .

وقال للحواريين : إن أنتم غفرتم للناس فإن ربكم الذى في السما* يغفر لكم ظلمكم ، انظروا الى طير السما* ، فانهن لا يزرعن ولا يحصدن ، ولا يجمعن في الأهواء* وربكم الذى في السما* هو يرزقهن ، أفلمستم أفضل منهن . ثم قال : ومثل هذا من الشواهد كثير يطول به الكتاب . (٣)

وروى ابن المسيب عن كعب الأحمار قال : قال الله عز وجل في التوراة (أنا الله فوق عبادى ، وعرشي فوق جميع خلقي ، وأنا على عرشي ادبر أمور عبادى ، ولا يخفى عليّ شيء في السما ولا في الأرض) (٤) .

-
- (١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٧٠ وما بعدها .
- (٢) نفس المصدر ج ٥ ص ١٣٨ .
- (٣) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٧٣ .
- (٤) أخرجه الذهبي في كتاب العلوص ٧٢ ، وقال : رواه ثقات ، وابن القيم نفي اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٧٣ ، وقال عنه في مختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ٢١١ ، رواه ابن بطه ، وأبو الشيخ وغيرهما بإسناد صحيح .

وقال سعيد بن عامر : الجهمية أشركوا من اليهود والنصارى ، قد اجتمعت
اليهود والنصارى وأهل الأديان ، أن الله تبارك وتعالى على العرش ، وقالوا هم : ليس
على العرش شي * (١) .

(١) كتاب خلق أفعال العباد للإمام البخاري ضمن مجموعة عقائد السلف للدكتور
علي سامي النشار ص ١٢٠ .

المبحث الثالث في :

(الدليل الثالث من أدلة أهل السنة على اثبات العلو والاستواء على العرش والفوقية)

اجماع الأمة على اثبات العلو والاستواء والفوقية

والكلام عن هذا الدليل من وجهين :

الأول : اجماع السلف من الصحابة والتابعين قبل بزوغ الفتن .

الثاني : اجماع من يعتد باجماعهم من الأئمة بعد بزوغ الفتن كالأئمة الأربعة وغيرهم .

الوجه الأول :

(اجماع السلف من الصحابة والتابعين قبل بزوغ الفتن)

لم يتنازع الصحابة والتابعون في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد ، بل اتفقوا على اقرارها وامرارها على ما جاءت به مع فهم معانيها ، وإثبات حقائقها ، وهذا يدل على أنهم قد تلقوا بيان ذلك من الرسول (صلى الله عليه وسلم) وفهموا معانيها منه ، أو من مدلول الخطاب الذي خاطبوا به .

يقول ابن القيم : قد تنازع الصحابة والتابعون في كثير من مسائل الأحكام وهم سادات المؤمنين ، وأكمل الأمة إيماناً ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة ، من أولهم إلى آخرهم ، لم يسوموها تأويلًا ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً ، ولم يبدوا شيئاً منها باطلاً ولا ضربوا لها أمثالا ، ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها ، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها ، وحملها على سبيلها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالآيمان والتعظيم ، وجعلوا الأمر فيها كلها أمراً واحداً ، وأجروها على سنن واحد وهذا يدل على أنها أعظم النوعين بياناً ، وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام تحقيق الشهاداتتين ، وإثباتها من لوازم التوحيد ، فبينها الله سبحانه وتعالى ورسوله بياناً شافياً لا يقع فيه لبس . . . ولذلك فلم يفعلوا كما فعل أهل الأهواء والبدع حيث جعلوها

عظيبن وأنثروا ببعضها ، وانكروا بعضها من غير فرقان مبين ، على أن اللازم لهم فيما انكروه كاللازم فيما أقرروا به واثبتوه (١) .

ويقول المقرئ : ومن أمعن النظر في دواوين الحديث النبوي ، ووقف على الآثار السلفية علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة رضي الله عنهم على اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم ، أنه سأل رسول الله (صلم) عن معنى شيء ما وصفه الرب سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم ، وعلى لسان نبيه محمد (صلم) بل كلهم فهموا معنى ذلك ، وسكتوا عن الكلام في الصفات ، نعم ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات ، أو صفة فعل ، وإنما اثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقسوة والحياة وساقوا الكلام سوقا واحدا ، وهكذا اثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع نفي سائلة المخلوقين ، فأثبتوا بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم الى تأويل شيء من هذا ورأوا بأجمعهم اجراء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على اثبات وحدانية الله تعالى ، وعلى اثبات نبوة محمد (صلم) سوى كتاب الله ، ولا عرف أحد منهم شيئا من الطرق الكلامية ، ولا مسائل الفلسفة : فمضى عصر الصحابة على هذا (٢) .

وهكذا نقل الاجماع ابن خلدون في مقدمته المشهورة (٣) والامام ابو عثمان اسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني في كتابه (عقيدة السلف وأصحاب الحديث) حيث يقول : ويعترفون ربهم بصفات التي نطق بها وحبه وتنزيله ، أو شهد له رسول (صلم) على ما وردت الأخبار الصحاح به ونقلته العدول الثقات عنه ، ويثبتون له جل جلاله ما اثبت لنفسه في كتابه ، وعلى لسان رسوله (صلم) ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات خلقه ،

(١) اعلام الموقعين لابن القيم ج ١ ص ٤٩ ، ومختصر الصواعق المرسله له أيضا ج ١

ص ٢١ .

(٢) الخطط المقرئية للمقرئ ج ٤ ص ١٨١ .

(٣) مقدمة ابن خلدون لابن خلدون ص ٤٦٣ .

وكذلك يقولون في جميع الصفات التي ورد بذكرها القرآن ، ووردت بها الأخبار الصحاح من السمع والبصر والعين والوجه . . . من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات المبرهين — المخلوقين ، بل ينسبون فيها الى ما قاله الله تعالى ، وقاله رسوله (صلعم) من غير زيادة عليه ولا اضافة اليه ، ولا تكييف ولا تشبيه ، ولا تحريف ولا تهديل ولا تغيير ، ولا ازالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب ، وتضعه عليه بتأويل منكر ، ويجرونه على الظاهر ، ويكسبون علمه الى الله تعالى ويقولون بأن تأويلها لا يعلمه الا الله تعالى (١) .

وقد نقل الا جماع عن الصحابة والتابعين كثيرون غير من ذكرت كابن عبد البر ، والطنسكي والحافظ أبو نعيم ، والخطابي ، وابن أبي زمنين ، وغير هؤلاء كثير من الأئمة الأجلاء والعلماء الكبار ، الذين هم أعلم بذهب السلف .

واذا تأملنا كلام السلف استطعنا أن نقول جازمين ، أنهم كانوا يفهمون معاني الآيات والأحاديث التي تتحدث عن صفات الرب سبحانه وتعالى ، بدليل أنهم كانوا يثبتون لله ما تضمنته من صفات ، ان لو كانت معاني هذه الآيات والأحاديث غير مفهومة لهم البتة — كما يزعم ذلك الجاهلون بذهب السلف — لما صح منهم الاثبات ان كيف يثبتون شيئاً لا يعقلون معناه .

غاية الأمر أن السلف لم يكونوا يبحثون فيما وراء هذه الظواهر ، عن كنه هذه الصفات أو كيفية قياسها بذاته تعالى ، فمثلاً (الرحمن على العرش استوى) يفهمونها السلف لأول وهلة معنى العلو والارتفاع ، ولكنهم لا يبحثون فيما بعد ذلك عن حقيقة الاستواء وكيفية مع اعتقاد أنه لا يماثل استواء المخلوق على المخلوق طي المخلوق ، ومن ادعى أن السلف كانوا لا يفهمون معاني هذه النصوص ، ولا يسألون عنها ، فقد رماهم بالتقصير في أهم المهمات في الدين ، وهو معرفة صفات الله تعالى ، وما يجب له ، واذا

(١) عقيدة السلف : أصحاب الحديث للصابوني ص ١٠ ، ١١ ويعني بقوله (بسأن تأويلها لا يعلمه الا الله) أي معرفة الكنه والحقيقة ، أما المعنى المفهوم من لغة العرب وما تضعه عليه فقد فهموه من الخطاب .

ثبت أنهم كانوا يسألون رسول الله (صلع) عن أتفه الأشياء ، وأحقرها ، وكان يبين لهم ذلك ، فكيف لا يسألون عن معاني هذه النصوص حتى يجابوا بما يوضحها لهم ، مع توفر الرغبة ، وشدة الحاجة الى معرفة ذلك لتعلقه بأصول الدين . بل كيف يقال : بأن الله نزل في القرآن ما لا يفهم معناه ، مع أنه انزله لتدبره ونعقله وأمر بذلك ، فقال تعالى (كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته ويعتدروا أولو الألباب) ^(١) وكيف يمكن القول بأن رسول الله (صلع) ترك الناس بلا بيان وأنه لم يشن لهم ما فعض عليهم فعضه من كتاب الله ، مع أن الله أرسله ليعين للناس ما نزل اليهم ، وليبلغهم البلاغ المبين .

يقول ابن تيمية : ان أكثر آيات الصفات ، وأحاديث الصفات ، اتفق المسلمون على أنه يعرف معناها ، والبعض الذي تنازع الناس في معناه ، إنما ذم السلف منه تأويلات الجهمية ونفوا علم الناس بكيفيته وحينئذ ففرق بين المعنى المعلوم ، والكيف المجهول فان سمي الكيف تأويلاً ساغ أن يقال : هذا لا يسلمه إلا الله وأما إذا جعل معرفة المعنى وتفسيره ، كما يجعل معرفة سائر آيات القرآن ، وقيل ان النبي (صلى) والصحابة والتابعين ، ما كانوا يعرفون معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) . . . بل هذا عندهم بمنزلة الكلام الأعجمي ، الذي لا يفهمه العربي وإنما كانوا يقرؤون الفاظاً لا يفهمون لها معنى كما يقرأ الانسان كلاماً لا يفهم منه شيئاً ، فقد كذب على القوم ، والنقل المتواترة عنهم تدل على نقيض هذا ، وأنهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن وان كان كنه الرب تعالى لا يحيط به العباد ، ولا يحصون ثناء عليه ، فذاك لا يمنع أن يعلموا من أسائه وصفاته ما عليهم سبحانه وتعالى ، كما أنهم اذا علموا أنه بكل شيء عليم، وأنه على كل شيء قدير ، لم يلزم أن يعرفوا كيفية علمه وقدرته ، واذا عرفوا أنه حق موجود لم يلزم أن يعرفوا كيفية ذاته . . . (٢)

(۱) سورة دل آية ۲۹ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١٤٢ - ١٤٣ .

لكن أعداء مذهب السلف يرمونه بالحمود ، ومنايذة العقل ، بسبب وقوفهم عند الظواهر التي يزعمون أن العقل يقضي باستحالتها . لكن مذهب السلف في الواقع هو المذهب الذي يسائر العقل في منطقه ويتشئ مع الفطرة السليمة ، التي لم تفسد هــ الأهواء ولم تطمس نورها ظلمات التقليد ، وإذا كان السلف لم يتبعوا تلك الطرق الكلامية ولا المناهج الفلسفية ، واكتفوا في أخذ عقيدتهم من الكتاب والسنة مكتفين بما فيها من الأدلة المثبتة لهذه العقائد ، ولم يعولوا إلا عليها ، مكتفين بما فيها من ألوان الجدل ، وفنون الحجج وتنوع البراهين ، فلم يصطنعوا قياسا عقليا ، ولا برهانا منطقيًا ، وكانوا يدورون مع النصوص نفيا وإثباتا . ولا يؤولون ولا يعطلون ، ولا يشبهون ولا يمثلون ، ولا يرون أن اثبات شيء من الصفات التي يوجد جنسها في المخلوق مفضى إلى شيء من التشبيه لأنهم إنما يشبّهون هذه الصفات اثبات وجود لا إثبات تكيف ، وكانوا يفهمون من النصوص معانيها ولم يخطر ببالهم شيء من التعارض بين ما يفهم من النصوص ، وبين ما يوجهه العقل ، لأنه لا تعارض بين النص الصحيح والعقل الصحيح . فذلك . لأن السلف في الصدر الأول من الإسلام وحد أن الله قد صرح بأنه أكمل الدين فقال تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم واتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً) (١) وقد روى الطبري في تفسيره عن ابن عباس قوله في تفسير هذه الآية قال : أخبر الله نبيه (صلعم) أنه قد أكمل لهم الإيمان ، فلا يحتاجون إلى زيادة أبداً ، وقد أتمه عز وجل فلا ينقصه أبداً ، وقد رضى فلا يسخطه أبداً (٢) . ولما كان الدين قد كمل ، فقد تلقى السلف العقيدة من طريق الكتاب والسنة ، ولم يكن للعقل عندهم نصيب في تقرير تلك العقائد ، إذ أن العقل قاصر عن إدراك هذه الأمور على حقيقتها .

يقول المقرئ : لما أنزل الله شريعته على رسوله محمد (صلعم) وأكمل دينه

كان سبيل العارف بالله أن يجمع في معرفته بالله بين معرفتين :

(١) سورة المائدة آية ٣٠ .

(٢) تفسير الطبري ج ٦ ص ٧٩ .

احداهما : المعرفة التي تقتضيها الأدلة العقلية .

والأخرى : المعرفة التي جاءت بها الاخبارات الالهية ، وأن يرد علم ذلك الى الله تعالى ، ويؤمن به ، ويكل ما جاءت به الشريعة على الوجه الذي أراده الله تعالى من غير تأويل بفكره ، ولا تحكم فيه برأيه وذلك أن الشرائع انما أنزلها الله تعالى لعدم استقلال العقول البشرية بادراك حقائق الأشياء على ما هي عليه في علم الله . . . الى أن قال : وقد أجمع أهل الحق على اثبات الصفات الواردة في النصوص من الكتاب والسنة ، مع أنها معروفة عن التشبيه لقوله (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) ففهمنا من ذلك أن الله تعالى أراد بما نطق به رسول الله (صلعم) في هذه الأحاديث وتناولها عنه الصحابة رضي الله عنهم وبلغوها لأمته أن يفهم بها في حلق الكافرين وأن يكون ذكرها نكتا في قلب كل خال معطل متدع يقفوا أثر المبتدعة ممن أهل الطبايع وعباد العلل ، فلذلك وصف الله تعالى نفسه الكريمة بها في كتابه ووصفه رسوله (صلعم) أيضا بما صح عنه وثبت فدل على أن المؤمن اذا اعتقد أن الله ليس كمثله شيء وأنه أحد صمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد ، كان ذكره لهذه الأحاديث تمكين الاثبات وشجا في حلق المعطلة وقد قال الشافعي : الاثبات أمكن . نقله الخطابي .

ولم يبلغنا عن أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم انهم أولوا هذه الأحاديث والذي يمنع من تأويلها : اجلال الله تعالى عن أن تضرب له الأمثال ، وأنه اذا نزل القرآن بصفة من صفات الله تعالى كقوله سبحانه (يد الله فوق أيديهم) فان نفس تلاوة هذا يفهم منها السامع المعنى المراد به ، وايضا فان تأويل هذه الأحاديث يحتاج أن يضرب لله تعالى فيها المثل نحو قولهم في قوله (الرحمن على العرش استوى) الاستواء : الاستيلاء كقولك استوى الأمير على البلد ، وأنشدوا : قد استوى بشر على العراق

فلزمهم تشبيه البارئ تعالى ببشر ، وأهل الاثبات نزهاوا الله عن أن يشبهوه بالأجسام حقيقة ولا مجازا ، وعلموا مع ذلك أن هذا النطق يشتمل على كلمات متداولة بين الخالق والمخلوق ومع ذلك لم يتأول السلف شيئا من أحاديث الصفات مع علمنا قطعاً أنها عند هم مصروفة عما يسبق إليه ظنون الجاهل من مشابهتها لصفات المخلوقين . (١)

وكان اقتضار السلف في معرفة مسائل أصول الدين ، والاستدلال عليها على الكتاب والسنة ناهيا من إيمانهم بأن الله قد بينها أحسن بيان ، وأن الرسول بينها كذلك بيانا شافيا قاطعا للعذر ، فكل ما يحتاج إليه الناس في دينهم قد بينه الرسول (صلعم) بيانا شافيا فكيف بأصول التوحيد والايان .

يقول ابن تيمية : قد ذكرنا في غير موضع أن أصول الدين الذي بعث الله به نبيه (صلعم) قد بينها الله في القرآن أحسن بيان ، وبين دلائل الربوبية ، والوحدانية ودلائل أسماء الله وصفاته ، وبين دلائل نبوة أنبيائه ، وبين المعاد وبين أحكامه وقدرته عليه في غير موضع وبين وقوعه . (٢) ويقول في مكان آخر : فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتعديق به من هذه المسائل ، مسائل أصول الدين ، كمسائل التوحيد والصفات والقدرة والنبوة والمعاد فقد بينه الله ورسوله بيانا شافيا قاطعا للعذر ، إذ هذا من أعظم ما بلغه الرسول البلاغ المبين ، وبينه للناس ، وهو من أعظم ما أقام الله به الحجة على عباده بالرسول الذين بينوه وبلغوه ، بكتاب الله الذي نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول (صلعم) لعلهم ومعانيه ، والحكمة التي هي سنة رسول (صلعم) مشتتة من ذلك على غاية العراة وتام الواجب والمستحب . (٣)

ولذلك رأوا أنه لا ينبغي للعقل أن يتقدم بين يدي الشرع ، ويكون حاكما عليه لأن هذا من التقدم بين يدي الله ورسوله ، وفي نفس الوقت فالعقل : لا يطمع في أن توزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة ، وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فان ذلك

(١) خطاط الحفريزية للحفريزي ج ٤ ص ١٨٩ - ١٩٠ .

(٢) النبوات لابن تيمية ١٥٥ المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٨٦ هـ .

(٣) درر تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٢٧ - ٢٨ .

مطمع في محال . وأعني بالعقل هنا المجرد عن النصوص المبني على مقدمات وهمية وخيالية لكن هل دلائل هذه المسائل الأصولية إنما يدل عليها الشرع بطريق الخبر الموقوف على العلم بصدق الخبر ، كما يدعي ذلك طوائف من المتكلمين والمتفلسفة ، ويجعلون — المبني عليه صدق الخبر معقولات محضة . ؟

الحق أن الأمر ليس كذلك ، ومن ادعاه فقد غلط غلطا عظيما ، وضل ضلالا مبينا في ظنهم أن دلالة الكتاب والسنة إنما هي بطريق الخبر المجرد . بل الأمر ما عليه سلف الأمة ، أهل العلم والایمان ، من أن الله سبحانه وتعالى بين من الأدلة العقلية السليمة يحتاج إليها في العلم بذلك ما لا يقدر أحد من هؤلاء قدره ، ونهاية ما يذكره جاء القرآن بخلاصه على أحسن وجه وذلك كالأمثال المضروبة التي يذكرها الله في كتابه التي قال فيها (ولقد ضربنا للناس في هذا القرآن من كل مثل ^(١)) فان الأمثال المضروبة هي الأقبيسة العقلية . . . (٢)

وان قد ثبت اجماع الصحابة والتابعين على اثبات الصفات التي وصف الله بها نفسه الكريمة ووصفه بها رسوله (صلعم) مع الفهم لمعانيتها دون الكيفية والحقيقة لأن ذلك مما لا مطمع فيه فاني أورد هنا بعض أقوالهم في القضية الخاصة التي نحن بمعد البحث فيها وإثباتها لله كما نفاقت بذلك النصوص — وهي صفة الاستواء والعلو والفوقية — على الوجه اللائق بالله جل جلاله — دون تكيف أو تشبيه أو تمثيل ولا تعطيل .

ما ثبت في صحيح البخاري من حديث أنس أن زينب بنت جحش : كانت تنفخر على أزواج النبي (صلعم) وتقول : (زوجكن أهاليكن ، وزوجني الله من فوق سبع سموات) وفي لفظ (ان الله أنكحنني في السماء) وفي لفظ أنها قالت للنبي (صلعم) زوجني الله الرحمن من فوق عرشه (٣) .

(١) سورة الزمر آية ٢٧ .

(٢) درر تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ٢٨ - ٢٩ .

(٣) سبق تخريجه .

وثبت عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال : (ارحم من في الأرض
يرحمك من في السماء)^(١) .

ما روى أن صعصعة بن صوحان تكلم يوما عند عثمان رضي الله عنه فقال : فيما
تقولون : (أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا) الآيتين . فقال عثمان : أيها الناس
ها ان هذا البجراج النفاج لا يدري من الله ، ولا أين الله ، والله ما نزلت هذه الآية
الآن في أصحابي ، أخرجننا من ديارنا بغير حق .^(٢)

وثبت عن عبد الله بن مسعود في حديث وأخير الطرق أنه قال : (بين السماء
والدنيا والتي تليها خمسمائة عام ، وبين كل سماء خمسمائة عام ، وبين السابعة والكرسي
خمسمائة عام وبين الكرسي والما خمسمائة عام ، والكرسي فوق الماء ، والله فوق الكرسي ،
ويعلم ما أنتم عليه ، وفي لفظ والله فوق ذلك لا يخفى عليه شيء من أعمالكم)^(٣) .

قال البيهقي : أظنه أراد : وبين السماء السابعة وبين الماء خمسمائة عام .^(٤)
قلت وهذا كما قال : وفي الحديث ما يفسر ذلك : فانه قال : والكرسي فوق الماء ، والله
عز وجل فوق الكرسي ، ولعله أراد بالكرسي هنا العرش . والله أعلم .
ومن ذلك شعر حسان بن ثابت الذي أنشده النبي (صلعم) وسنورد ، فسي
أدلة اللغة وأوله :

شهدت بأذن الله أن محمدا رسول الذي فوق السموات من عل^(٥)
وشعر عبد الله بن رواحه الذي قال فيه :
وأن العرش فوق الماء طاف^(٦) وفوق العرش رب العالمين^(٧)

-
- | | |
|-----|---|
| (١) | العلو للذهبي ص ٢٠ . |
| (٢) | البجراج السمين المضطر بالحلم والنفاج المتكبر . |
| (٣) | العلو للذهبي ص ٢١ . |
| (٤) | العلو للذهبي ص ٣٩ - ٤٠ ، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠١ من طريقين
مختلفتين باللفظين والرد على الجهمية للدارمي عقائد السلف ص ٤٣١ . |
| (٥) | الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠١ . |
| (٦) | العلو للذهبي ص ٤٢ ، واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٢١٦ . |
| (٧) | المصدرين السابقين |

ومثله شعر العباس بن مرداس السلمي في النبي (صلعم) :

تعالى علوا فوق عرش الهنـا
وكان مكان الله أعلى وأعظما (١)

وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال : (ان الله كان على عرشه قبل أن يخلق

شيئا ثم خلق القلم فكتب ما هو كائن الى يوم القيامة . (٢)

وعنه رضي الله أنه قال عندما أخبر أن أناسا يقولون في القدر قال : يكذبون

بالكتاب ، لئن أخذت بشعر أحد هم لأنصونه ان الله كان على عرشه قبل أن يخلق شيئا . . (٣)

وعن عبد الله بن عمر قال : (جعل الله فوق السماء السابعة الماء ، وجعل

فوق الماء العرش) (٤) وحدث أبي بكر رضي الله عنه أنه قال : لما قبض رسول الله (صلعم)

(يا أيها الناس ان كان محمد الهكم الذي تعبدون فانه قد مات ، وان كان الهكم الذي

في السماء فان الهكم لم يموت . . ثم تلا (وما محمد الا رسول قد خلت من قبله الرسل . .)

الآية .

وفي رواية : أيها الناس من كان يعبد محمدا فان محمدا قد مات ، ومن كان

يعبد الله فان الله حي في السماء لا يموت وتلا الآية . (٥)

-
- (١) العلوللذهبي ص ٤٢ .
(٢) العلوللذهبي ص ٤٦ ، والرد على الجهمية للدارمي ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٤٤٥ .
(٣) نفس المصدر ص ٤٨ ، واحتجاج الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٧٠ .
(٤) العلوللذهبي ص ٥١ .
(٥) رواه البخاري في صحيحه في كتاب الجنائز ج ٣ ص ١١٣ ، وفي كتاب فضائل الصحابة ج ٧ ص ١٩ ، وفي كتاب المغازي ج ٨ ص ١٤٥ لكن ليس فيه لفظ في السماء .

وهكذا ساقه ابن ماجه في سننه كتاب الدعاء ج ١ ص ٥٢٠ .
اما لفظ (فان الله حي في السماء) فقد أخرجه البخاري تعليقا في تاريخه
لفضيل بن غزوان كما ذكر ذلك الذهبي في كتابه العلوص ٦٢ وقال الذهبي
هذا حديث صحيح .

واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٦٧ ، وقال اخرجه أيضا ابن أبي شيبة وأخرجه
الدارمي في الرد على الجهمية ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٤٦٣ .

ولما قدم عمر بن الخطاب الشام استقبله الناس وهو على بعيره ، فقالوا يا أمير المؤمنين لو ركبت بريدنا ، يلقاك عظماء الناس ، ووجوههم ، فقال عمر رضي الله عنه : ألا أريكم ههنا ، إنما الأمر من ههنا ، فأشار بيده إلى السماء . (١)

وحدث الزهري عن سالم أن كعباً قال لعمر : ويل لسلطان الأرض من سلطان السماء ، فقال عمر : ألا من حاسب نفسه . . . الحديث (٢) .

ومن حديث عبد الرحمن بن غنم قال : سمعت عمر بن الخطاب يقول : ويـلـ لـديـان الأرض من ديان السماء يوم يلقونه . . . (٣)

ومن عمر بن الخطاب : أنه قال : عن خولة بنت ثعلبة : هذه امرأة سمع الله شكاها من فوق سبع سموات . (٤)

وأخرج أبو أحمد العسالى عن عبد الله بن مسعود أنه قال : " من قال سبحان الله والحمد لله والله أكبر ، تلقاهن ملك فخرج بهن إلى الله عز وجل ، فلا يرسلن من الملائكة إلا استغفروا لقاتلتهن حتى يحيى بهن وجه الرحمن عز وجل " . (٥)

وأخرج اللالكائي حديث خبيثة بن عبد الرحمن عن ابن مسعود قال : (ان العيد ليهم بالأمر من التجارة والامارة ، حتى اذا تيسر له نظر الله اليه من فوق سموات ، فيقول للملائكة امرفوه عنه فانه ان يسرت له ادخلته النار) . (٦)

ومن عائشة قالت : وأيم الله اني لأخشى لو كنت أحب قتله لقتلت - يعني عثمان -

(١) العلول للذهبي ص ٦٢ وقال الذهبي اسناده كالشئ ، واجتماع الجيوش

الاسلامية ص ٦٢ ، الرد على الجهمية للدارمي ضمن عقائد السلف ص ٦٢

(٢) العلول للذهبي ص ٦٣ ، الرد على الجهمية للدارمي ضمن مجموعة السلف ص ٦٢

(٣) العلول للذهبي ص ٦٣ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٦٨ ، وقال :

قال ابن عبد البر حدثنا من وجوه عن عمر بن الخطاب وساق الحديث . وأخرجه البيهقي في الأسما والصفات ص ٤٢٠ .

(٤) العلول للذهبي ص ٦٤ وقال الذهبي اسناده صحيح .

(٥) العلول للذهبي ص ٦٤ وقال الذهبي اسناده قوى رواه الثوري عن الأعشى عن خبيثة

ولكن علم الله فوق عرشه أنني لم أحب قتله (١).

وعن ابن عباس قال : تفكروا في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله عز وجل فإني

بين السماء السابعة إلى كرسيه سبعة آلاف نور ، وهو فوق ذلك (٢).

هذه هي بعض نصوص الصحابة ، وهي كما ترى تدل أمّا نعماً ، وأما ظاهراً ،

على أن الله فوق عرشه عال على خلقه بائن منهم وهم بائون منه . وورود هذه النصوص على

السننهم كانت بمحض غيرهم من الصحابة ، ولم يذكر عليهم ، ولو وقع لبلغنا ذلك ، فمدل

هذا على إجماعهم على القول بذلك واعتقاده . ولو تتبعنا أقوالهم رضي الله عنهم وعباراتهم

الدالة على اعتقادهم أن الله سبحانه وتعالى فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه لأخذت

من الوقت والجهد ، ومن حجم الرسالة الشيء الكثير ، فاكتملنا بما أوردناه ، ففيه الكفاية

لن القى السمع وهو شهيد .

أما التابعون : فقد كثرت أقوالهم وعباراتهم الدالة على ذلك ويكفي أن نورد

بعض نصوصهم رحمهم الله .

روى بسند صحيح عن مسروق أنه كان إذا حدث عن عائشة قال : حدثتني . .

المدبرة بنت الصديق حبيبة حبيب الله المرأة من فوق سبع سموات (٣).

يروى عن مالك بن دينار أنه كان يقول : خذوا فيقرأ ثم يقول : اسمعوا السبي

قول العادي من فوق عرشه (٤).

وروى عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن أنه سأله رجل فقال (الرحمن على العرش

استوى) كيف استوى ؟ فقال : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول ، ومن الله الرسالة

(١) العلو للذهبي ص ٦٦ ، واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٧٠ .

(٢) الإسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٠ ، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٦٩ - ٧٠ .

(٣) العلو للذهبي ص ٩٢ ، واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٧٢ .

(٤) المصدر نفسه ص ٩٧ واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٧٥ .

وعلى الرسول البلاغ ، وعلينا التعديق (١)

وعن الضحاك في قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) (٢) قال:

هو على عرشه وعلمه معهم ، وفي لفظ : هو فوق العرش ، وعلمه معهم أينما كانوا (٣)

وروى البيهقي أن الأوزاعي قال : كنا والتابعون متوافرون نقول : إن الله

تعالى ذكره فوق عرشه ، ونؤمن بما وردت السنة به من صفاته جل وعلا (٤)

وقال أبو عمرو بن عبد البر في كتابه التمهيد : وعلماء الصحابة والتابعين

الذين حمل عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو

رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم) هو على العرش وعلمه في كل مكان ، وما خالفهم أحد في ذلك يحتاج به (٥)

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية عن قول الأوزاعي السابق : وإنما قال الأوزاعي

ذلك بعد ظهور الجهم المنكر لكون الله سبحانه فوق عرشه والثاني لعفاته ، ليعلم الناس

أن مذهب السلف كان يخلاف قوله (٦)

وعن مجاهد في قوله تعالى (وترىناه نجيا) (٧) قال بين السماء السابعة وبين

العرش سبعون ألف حجاب . حجاب نور ، وحجاب ظلمة . . . فما زال موسى يقرب حتى كان

بينه وبينه حجاب واحد فلما رأى مكانه وسمع صرير القلم قال : (ربي أرني انظر إليك) (٨)

(١) العلول للذهبي ص ٩٨ ، واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٧٥ والأسماء

والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ .

(٢) سورة المجادلة آية ٧ .

(٣) العلول للذهبي ص ٩٨ - ٩٩ واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٧٤ والأسماء والصفات

للبيهقي ص ٤٣٠ ، مجموع عقائد السلف ص ١٠٤ من كتاب سائل الامام احمد

لأبي داود السجستاني .

(٤) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ ، والعلول للذهبي ص ١٠٢ ، واجتماع

الجيوش الإسلامية ص ٧٤ .

(٥) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٧٤ والعلول للذهبي ص ١٨١ - ١٨٢ .

(٦) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٣٩ .

(٧) سورة مريم آية ٥٣ .

(٨) سورة الأعراف آية ١٤٣ .

وعنه قال : بين الملائكة وبين العرش سبعون حجابا ، حجاب من نور ، وحجاب من ظلمة ^(١) .
وعن مقاتل بن حيان قال بلغنا في تفسير قوله (هو الأول قبل كل شيء والآخر بعد كل شيء ، والظاهر فوق كل شيء ، والباطن : أقرب من كل شيء) : انما يعني بالقرب بعلمه وقدرته وهو فوق عرشه ، وهو بكل شيء عليم ^(٢) .
وعلى هذا كان سائر التابعين لم يحرفوا ولم يبدلوا ، بل أقروا بعلو الله ،
ونطقوا بأن الله هو العلي الأعلى سبحانه وتعالى .

الوجه الثاني :

(اجماع من يعتد باجماعهم من الأئمة بعد بزوع الفتن كالأئمة الأربعة وغيرهم)
استمر الأئمة الأعلام رحمهم الله ، على ما كان عليه الصحابة والتابعون من إثبات ما وصف الله به نفسه من الصفات ، وما وصفه به رسوله الكريم (صلعم) على وجه العموم ، وإثبات علو الله فوق سمواته على عرشه بصفة أخص ، ولو جمعت النصوص ، والعبارات التي نطقوا بها في هذا الشأن لبلغت مجلدات ضخمة ولكننا نشير الى بعضها مختصرين قدر الامكان ، وأسأل الله أن ينفع بها .

وأول هذه النصوص : ما سبق أن ذكرناه عن الامام أبي حنيفة رضي الله عنه أنه سئل عن قال : لا أعرف ربي في السماء أو في الأرض ، فقال : قد كفر لأن الله تعالى يقول : (الرحمن على العرش استوى) وعرشه فوق سمواته ، فقبل له : انه يقول : أقول على العرش ، ولكن قال : لا يدري العرش في السماء أو في الأرض ، قال : اذا أنكر أنه في السماء فقد كفر ^(٣) .

-
- (١) الأسماء والصفات للمبيهقي ص ٤٠٢ .
(٢) الأسماء والصفات للمبيهقي ص ٤٣٠ - ٤٣١ ، واحتجاج الجيوش الاسلامية ص ٧ .
كتاب الرد على الحهمية للدارمي ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٢٧ .
(٣) العلو للذهبي ص ١٠٨ ، وفتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٤٧ .

وروى أنه أول ما ظهر جاءت امرأة من ترمذ ، كانت تجالس جهما فدخلت الكوفة
 . . . فقيل لها ان ههنا رجلا قد نظر في المعقول يقال له ابو حنيفة ، فأنته فقالت :
 أنت الذي تعلم الناس ، وقد تركت دينك ؟ أين الهالك الذي تعبد ؟ فسكت عنها ثم
 مكث سبعة أيام لا يجيبها ، ثم خرج اليها ، وقد وضع كتابا : الله تبارك وتعالى في السماء
 دون الأرض ، فقال له رجل أرايت قول الله عز وجل (وهو معكم) قال هو كما تكتب السي
 الرجل : اني معك وأنت غائب عنه ^(١) قال البيهقي لقد أصاب أبو حنيفة رضي الله عنه فيما
 نفى عن الله عز وجل من الكون في الأرض ، وفيما ذكر من تأويل الآية ، وتبع مطلق السمع
 بأن الله تعالى في السماء . . ^(٢)

وساق البيهقي باسناد صحيح عن أبي الربيع ابن أخي رشد بن يوسف
 عن ابن وهب قال : كنت عند مالك فدخل رجل فقال : يا أبا عبد الله (الرحمن على
 العرش استوى) كيف استوى ؟ فأطرق مالك وأخذته الرحفا ، ثم رفع رأسه فقال :
 الرحمن على العرش استوى كما وصف نفسه ، ولا يقال ، كيف ، وكيف عنه مرفوع ، وأنست
 صاحب بدعة أخرجه . ^(٣)

ومن طريق أخرى أنه قال : الاستواء غير مجهول ، ولكيف غير معقول ، والایمان
 به واجب ، والسؤال عنه بدعة ، وما أراك الا مبتدعا ، فأمر به أن يخرج . ^(٤)

قال ابن تيمية : وجواب مالك في ذلك صريح في الاثبات ، فان السائل قال له
 : . . . كيف استوى ؟ فقال مالك : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، وفي لفظ استواءه
 معلوم ، أو معقول ، والكيف غير معقول . . فأخبر رحمه الله : بأن نفس الاستواء معلوم ،

-
- | | |
|-----|---|
| (١) | الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٩ ، والعلو للذهبي ص ١٨ . |
| (٢) | الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٩ . |
| (٣) | العلو للذهبي ص ١٠٣ ، والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٨ . |
| (٤) | الرد على الجهمية للدارمي - مجموعة عقائد السلف ص ٢٨٠ ، والأسماء والصفات
للبيهقي ص ٤٠٨ ، فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٨٠ - ١٨١ ، العلو للذهبي
ص ١٠٤ . |

وأن كيفية الاستواء مجهولة ، وهذا بعينه قول أهل الاثبات ، ولو كان مالك أراد النفسي ، لم يحتج أن يقول : الكيف مجهول ، لا سيما إذا كان الاستواء منتفيا ، فالمنتفي المعدوم لا كيفية له حتى يقال : هي مجهولة أو معلومة ، وكلام مالك صريح في اثبات الاستواء ولهذا بدع السائل الذي سأله عن الكيفية . يبين ذلك أن المالكية وغير المالكية نقلوا عن مالك أنه قال : الله في السماء وعلوه في كل مكان ^(١) . نقل ذلك عبد الله بن أحمد بن حنبل في الرد على الجهمية ^(٢) . ونقله أبو عمر الطلمنكي ، وابن عبد البر ، وابن أبي زيد في المختصر ، والأثرم والخلال وغير هؤلاء كثير من جمع أقوال السلف ^(٣) .

وقال الشافعي : خلافة أبي بكر الصديق حق قضاء الله في السماء ، وجمع عليه قلوب عباده ^(٤) .

وقال الامام أحمد في كتاب الرد على الزنادقة والجهمية تحت عنوان : بمان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش : فقلنا لهم أنكرتم أن يكون الله على العرش وقد قال : (الرحمن على العرش استوى) وقال : (خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) فقالوا : هو تحت الأرض السابعة ، كما هو على العرش ، فهو على العرش وفي السموات ، وفي الأرض وفي كل مكان ، ولا يخلو منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، وتلو آية من القرآن (وهو الله في السموات وفي الأرض) ^(٥) فقلنا لهم : قد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم الرب شيء . . .

وقد أخبرنا أنه في السماء فقال (أنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) فهذا خبر الله أخبرنا أنه في السماء ، ووجدنا كل شيء أسفل منه مذموما . . .

-
- | | |
|-------|--|
| (١) | فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٨١ ، والعلو للذهبي ص ١٠٣ ، مسائل الامام احمد لأبي داود مجموعة عقائد السلف ص ١٠٥ . |
| (٢) | العلو للذهبي ص ١٠٣ . |
| (٣) | فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٨١ . |
| (٤) | فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٥٣ ، ١٢٩ . |
| (٥) | سورة الانعام آية ٣ . |

و قال الشافعي أيضا : في وصيته ، انه أوصى أن يشهد أن لا اله الا الله وحده لا شريك له ، فذكر الوصية الى أن قال فيها : والقرآن كلام الله غير مخلوق ، وانه يرى في الآخرة عيانا ينظر اليه المؤمنون ويسمعون كلامه ، وأنه تعالى فوق عرشه . ذكره الحاكم والبيهقي في مناقب الشافعي (١) .

وقال أيضا : السنة التي أنا عليها ، ورأيت أهل الحديث عليها مثل سفيان ومالك وغيرها : الاقرار بشهادة أن لا اله الا الله ، وان محمدا رسول الله ، الى أن قال : وان الله فوق عرشه في سمائه يقرب من خلقه كيف شاء ، وينزل الى سماه الدنيا كيف شاء . (٢)

(١) ذكره الحاكم والبيهقي في مناقب الشافعي ، وانظر ص ٢١٢/٢١٣ من مختصر

الصواعق المرسلة لابن القيم جـ

(٢) ذكره الحافظ عبد الغني في كتاب اعتقاد الشافعي ، وانظر ص ٢١٣ من مختصر

الصواعق المرسلة لابن القيم .

وقلنا لهم : أليس تعلمون : أن إبليس كان مكانه والشياطين مكانهم ، فلم يكن الله لمجتمع هو وإبليس في مكان واحد ، وإنما معنى قوله الله جل شأؤه (وهو الله فسي السموات وفي الأرض) يقول : هو اله من في السموات واله من في الأرض ، وهو على العرش وقد أحاط علمه بما دونه العرش ، ولا يخلو من علم الله مكان ، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان ، فذلك قوله : (لتعلموا أن الله على كل شيء قدير ، وأن الله قد أحاط بكل شيء علما) (١) . فالله وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه ، من غير أن يكون في شيء من خلقه . (٢)

وسئل سفيان الثوري عن قوله عز وجل (وهو معكم أينما كنتم) قال : علمه ، وروى عنه أنه قال في أحاديث الصفات : أمروها كما جاءت . (٣)

وسئل الأوزاعي عن قوله (ثم استوى على العرش) قال : هو على عرشه كما وصف نفسه . (٤) وقال حماد بن زيد ، يخطي : إنما يدورون على أن يقولوا ليس في السماء اله يعني الجهمية . وقال ابن اسحاق : كان الله تعالى كما وصف نفسه ، إذ ليس إلا الماء عليه العرش ، وعلى العرش ذو الجلال والإكرام ، الظاهر في علوه على خلقه ، فليس شيء فوقه ، الباطن لا حاطته بخلقه فليس شيء دونه ، الدائم الذي لا يبيد ، فكان أول ما خلق النور والظلمة ، ثم سمك السموات السبع من دخان ، ثم دحا الأرض ، ثم استوى إلى السماء فحكمهن وأكمل خلقهن في يومين ، ففرغ من خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى بهد على عرشه . (٥) وقال عبد الله بن المبارك : حين سئل كيف نعرف ربنا عز وجل ؟ قال : نعرف ربنا فبق سبع سموات ، على العرش استوى بائن من خلقه ، ولا نقول كما قالت الجهمية

-
- (١) سورة الطلاق آية ١٢ .
 (٢) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٩٢ - ٩٤ وشذرات البلاتين ص ٣٣ - ٣٤ .
 (٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٣٠ ، والعلو للذهبي ص ١٠٣ .
 (٤) العلو للذهبي ص ١٠٢ .
 (٥) نفس المصدر ص ١٠٨ - ١٠٩ .

انه ههنا ، وأشار الى الأرض^(١) . وروى أنه سئل : بم نعرف ربنا ؟ قال : بأنه على العرش
بائن من خلقه ، قيل : بحد ؟ قال : بحد^(٢) .

وقد نقل محمد بن الحسن : اتفاق الفقهاء كلهم من المشرق الى المغرب على
الايمان بالقرآن والأحاديث التي جاءت بها الثقات عن رسول الله (صلعم) في صفة الرب
عز وجل ، من غير تفسير ، ولا وصف ولا تشبيه ... الخ^(٣) . كما نقل ابن عبد البر اجماع
أهل السنة على الاقرار بالصفات الواردة كلها في القرآن والسنة والايمان بها وحملها على
الحقيقة ، لا على المجاز إلا أنهم لا يكتفون شيئا من ذلك ، ولا يحدون فيه صفة محصورة .
كما نقل الاجماع عن علماء الصحابة والتابعين على أن الله على العرش وعلمه في
كل مكان^(٤) . وكذا أبو نصر السجري الحافظ قال : أئمتنا كالثوري ومالك وابن عيينه وحماد
ابن سلمة ، وحماد بن زيد ، وابن المبارك ، وفضيل بن عياض ، وأحمد ، وإسحاق :
متفقون على أن الله فوق العرش وأن علمه في كل مكان^(٥) . هذا غرض من غرض من عبارات
السلف رحمهم الله ، وهي شاهدة ناطقة بما لا شك فيه ، بأن الله فوق سمواته على عرشه
بائن من خلقه . وقد اتفقت مقالة السلف وأئمة السنة بل والصحابة والله ورسوله والمؤمنون
- أن الله عز وجل في السماء ، وأن الله على العرش ، وأن الله فوق سمواته ، وأنه ينزل
الى السماء الدنيا ، وحجتهم على ذلك الآثار ، ومقالة الجهمية : أن الله في جميع الأمكنة
تعالى الله عن قولهم ، ومقالة أخرى للمتكلمين ، أن الله ليس في السماء ، ولا على العرش

-
- (١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٤٧ ، وفتاوى ابن تيمية ج ٢ ص ١٣٨ .
(٢) الرد على الجهمية للدارمي فمن ضمن عقائد الملقف ص ٣٨٢ ، والرد على بشر
المريسي له نفس المجموعة ص ٤٦١ ، وفتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٨٤ ، قال
وهو ثابت عن أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وغير واحد من الأئمة .
(٣) العلل للذهبي ص ١١٣ .
(٤) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٩٣ ، ١٩٨ ، العلل للذهبي ص ١٨١ - ١٨٢ .
(٥) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٩٠ .

ولا على السموات ، ولا في الأرض ، ولا داخل العالم ، ولا خارج العالم ، ولا هوبائن
عن خلقه ، ولا متمل بهم ، وقالوا جميع هذه الأشياء صفات الأجسام والله تعالى منزّه عن
الجسم . فيجيبهم أهل السنة : بأننا نقول ما ذكرنا اتباعا للنصوص ، وإن زعمتم ، . . . ولا
نقول : بقولكم ، فإن هذه السلوب نعموت المعدوم ، تعالى الله عن العدم ، بل هو
موجود متميز عن خلقه ، موصوف بما وصف به نفسه من أنه فوق العرش بلا كيف وأنه كما يليق به
، لا نتعمق ولا نتحدلق ، ولا نخوض في لوازم ذلك نفيا ولا اثباتا بل نسكت ونقف كما وقف
السلف . . . ونعلم مع ذلك أن الله لا مثل له في صفاته ولا في استوائه وعلوه سبحانه وتعالى
عما يقول الظالمون علوا كبيرا (١) .

ومن أراد معرفة أقوال السلف وعباراتهم فعليه بكتب شيخ الاسلام ابن تيمية ،
والعلول للذهبي واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ، فقد حوت جل كلام السلف وأشارت
الى الكتب التي تحدثت عن ذلك وجمعت بالأسانيد الصحيحة . وحسبي أنني حاولت جمع
هذه القطوف من كلامهم والحمد لله أولا وآخرا .

عن الفطرة التي فطرها الله عليها ، وأقرها النبي (صلعم) على ذلك وشهد لها بالايان فالخلق جميعا بطباعهم وقلوبهم السليمة يرفعون أيديهم عند الدعاة ، ويقصدون جهـة العلو بقلوبهم عند التضرع الى الله .

يقول ابن تيمية : ان الناس مع اختلاف عقائد هم ، وأديانهم يشيرون الى السماء عند الدعاة لله تعالى والرغبة اليه ، وكلما عظمت رغبتهم ، واشتد الحاحهم ، قوى رفعهم ، واشارتهم ، ولهذا كان دعا الاستسقاء فيه من الرغبة والالاحاح ما ليس في غيره ، وكان رفع النبي (صلعم) واشارته فيه أعظم منه في غيره ، وهذا يفعلونه اذا دعوا الله مخلصين له الدين ، عند ما يكونون مضطرين الى الله عند الرغبة والرغبة ، مثل ركوب البحر وغيره ، ويقرون بقصد قلوبهم وتوجهها اشارتهم بمعينتهم ووجوههم وأيديهم الى فوق ، ومعلوم أن الاشارة تتبع قصد المشير وارادته ، فاذا لم يكونوا قاصدين الا الله ، ولا يريدون الا اياه لم تكن الاشارة الا الى ما قصدوه وسألوه ، فانه في تلك الحال لا يكون في قلوبهم الا شيءان : المستول ، والمستول منه ، ومعلوم أن هذه الاشارة باليد وغيرها ليست الى الشيء المستول المطلوب من الله ، ولا يخطر بقلوبهم أن هذه الاشارة الى ذلك ولا ادعاء المنازع في ذلك في أكثر الأوقات . . . فلم يبق ما تكون الإشارة اليه الا الدعاة المقصود ، والا كانت الاشارة الى ما لم يقصده الداعي ، ولم يشعر به . (١)

ويقول أينما : وهذا الرفع يستدل به من وجوه :

أحدها : ان العبد الباقي على فطرته يجد في قلبه أمرا ضروريا ، اذا دعا الله دعاء بقلبه المضطر أنه يقصد بقلبه الله الذي هو عال وهو فوق .

الثاني : انه يجد حركة عينه ويديه بالاشارة الى فوق تتبع اشارة قلبه الى فوق وهو يجد ذلك ايضا ضرورة .

(١) نفس تأليس الجهمية ج ٢ ص ٤٣٣ ، ٤٣٩ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ .

الثالث : ان الأمم المختلفة متفقة على ذلك من غير مواطاة .

الرابع : انهم يقولون بالسنتهم : انا نرفع أيدينا الى الله ويخبرون عن أنفسهم انهم انهم يجدون في قلوبهم اضطرابا الى قصد العلو ، فالحجة بارة بما يجسده الانسان من العلم الضروري في نفسه ، وتارة بما يخبر به الناس عن أنفسهم من العلم الضروري ، وتارة بما يدل على العلم الضروري في حق الناس ، وتارة بأن الناس لا يتفقون على ضلالة ، فانه اذا كان اجماع المسلمين وحدهم لا يكون الا حقا فاجماع جميع الخلق الذين منهم المسلمون ^{أول} ^{أول} الا يكون الا حقا . قال : وهذه المجامع يظهر الحواب عما تذكر الجهمية وجماعة . (١)

الى أن قال : ولم ذا كانت الاشارة اليه من تمام دعائه ، وذلك من تحقيق كونه (الصمد) الذي يصمد العباد اليه ، فان قعدة بالباطن والظاهر والقلب وسائر الجسد أكمل من قعدة بالقلب فقط ، فتكون الاشارة اليه من تمام كونه صمدا . ويكون اسم الصمد مستلزما لذلك ، فكونه موجودا بوجوب المبينة التي تقتضي الاشارة اليه ، وكونه صمدا مقصودا يقتضي الدعاء المتضمن الاشارة اليه ، والاشارة الى غيره بالدعاء اشراك به ، واخراج لسه عن أن يكون أحدا . (٢)

وتوجه الخلائق بقلوبهم وأيديهم وأبصارهم الى السماء حين الدعاء أمر فطري ضروري عقلي لا يخترعه أهل الطل والشرائع ، بل يفعله المشركون وغيرهم ممن لا يعترف بالعرش ، ولا يسمعه ولا يعلم أن فوق السماء لله عرشا ، ثم ان الناس يفعلون ذلك بفطرتهم وعقولهم من غير أن يوقفهم عليه أحد ، ولا تلقوه عن أحد . (٣)

وهذا الذي ذكره ابن تيمية ، قد ذكره العلماء المتقدمون ، أمثال الأشعرى في الابانة (٤) وصاحبه ابو الحسن علي بن مهدي الطبري (٥) وأبو بكر الباقلاني في كتابه

(١) نقض تأسيس الجهمية ج ٢ ص ٤٤٧ .

(٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٤٥٠ .

(٣) نقض تأسيس الجهمية ج ٢ ص ٤٤٥ ، ٤٦٠ ، ٤٦٣ .

(٤) الابانة للأشعرى بتحقيق الأرنؤوط ص ٩٠ - ٩١ .

(٥) نقض تأسيس الجهمية ج ٢ ص ٤٣٤ .

وشعر العباس بن مرداس السلمي :

تعالى علوا فوق سبع السموات
وكان مكان الله أعلى وأعظما (١)

وكذلك قول حسان بن ثابت رضي الله عنه :

شهدت بأن الله أن محمدا
رسول الذي فوق السموات من عل (٢)

ومثله شعر عبد الله بن رواحة رضي الله عنه الذي عرض فيه لزوجته حيث اتهمت

بجاريته :

شهدت بأن وعد الله حقيق
وأن العرش فوق الماء طاف
وفوق العرش رب العالمين (٣)

فهؤلاء وغيرهم قالوا ذلك : لأنهم يجدون ذلك في قلوبهم ، ويقولهم حملوا

عليه ، فهو مغروس في فطرهم السليمة عن لوث الأهواء والانحراف .

وإذا أيقن العبد أن الله فوق عرشه ، كما وردت به النصوص ، وأن الله فوق

خلقه كما هو مغروس في فطرهم وعقولهم ، صار لقلبه قبلة في صلاته ، وتوجهه ودعاؤه ، ومن

لا يعرف ربه أنه فوق سمواته على عرشه ، فإنه يبقى حائرا لا يعرف وجهة معبوده ، لكن ربما

عرفه بسمعه وبصره وقدمه ، ونحو ذلك ، لكنها معرفة ناقصة ، بخلاف من عرف أن الله

الذي يعبد فوق الأشياء ، وأنه مع علوه قريب من خلقه ، هو معهم بعلمه ، وسمعه وبصره

واحاطته وقدرته ، فمتى شعر قلب العبد بذلك في صلاته ودعاؤه وتوجهه أشرق قلبه واستنار

وانشرح لذلك صدره ، وقوى إيمانه ، بخلاف من لا يعرف وجهة معبوده ، فإنه لا يزال حائرا

مظلم القلب ، وهذا مشاهد محسوس (٤) . فيمن ينكر علو الله سبحانه وتعالى فإنهم مضطرون

-
- (١) العلو للذهبي ص ٤٢ ، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢١٨ ، وأخبار النصارى لابن القيم ص ٩٢
(٢) العلو للذهبي ص ٤٠ ، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢١٧ .
(٣) العلو للذهبي ص ٤٢ ، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٤١٧ .
(٤) أقاويل الثقات في تأويل الأسماء والصفات ص ١٢٧ ، ورسالة أبي محمد بن عبد الله الجويني في اثبات الاستواء والفوقية ضمن مجموعة الرسائل المنبرية ج ١ ص

متناقضون ، بقولهم القول ونقيضه حيناً ، ويجمعون بين النقيضين حيناً آخر ، خالفوا
حكم العقل الصحيح والفطرة السليمة وحرفوا معاني النصوص وأتوا لها بمعان أخرى لا تدل
عليها فلنا منهم أنهم على الحق ، والحق منهم بعيد فسبحانك ربي .

البحث الخامس

(في الدليل الخامس وهو الاستدلال ببلغة العرب التي نزل بها القرآن)

استدل أهل السنة والجماعة ، ومن هذا حذوهم على اثبات العلولة سبحانه وتعالى ببلغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم على رسول الله الأمين محمد بن عبد الله (صلعم) . فمن شعر العرب قول أمية بن أبي العلت ، الذي أنشد عند النبي (صلعم) فقال : " آمن شعره وكفر قلبه . وهو :

مجدوا الله فهو للمجد أهل ربنا في السماء أسنى كبريا
بالبنا الأعلى الذي سبق الخلق وسوى فوق السماء سريرا
شرجعا ما يناله بهر المعين ترى دونه الملاك صورا (١)
وصور جمع أصور ، وهو المائل العنق ، وهكذا قيل في الحديث " ان حطمة
العرش صور " وكل من حمل شيئا ثقيلا على كاهله ، أو على عنقه لم يجد بدا من أن يميل
عنقه . (٢)

ومن شعر أمية بن أبي العلت أيضا قوله :
له ما رأت عين البعير وفوقه ساء إلا له فوق سبع سماوات (٣)
ومن شعر عنترة بن شداد العبسي قوله :
يا بل ابن من النية مهربي ان كان ربي في السماء قفاهما (٤)
وأخرج ابن سعد في الطبقات من شعر حسان بن ثابت الذي أنشده النبي
(صلعم) قوله :

- (١) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٧٣ ، ومختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ج ٢ ص ١٤٠ واحتجاج الجيوش الإسلامية له أيضا ص ٢١٨ ، والعلو للذهبي ص ٤٢ - ٤٣ .
(٢) تأويل مختلف الحديث لابن قتيبة ص ٢٧٣ .
(٣) لسان العرب لابن منظور ج ١٩ ص ١٢٣ مادة ساء .
(٤) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢٢٨ .

شهدت باذن الله أن محمدا رسول الذي فوق السموات من قبل

وأن الذي عادى اليهود ابن مريم له عمل من ربه متقسطا

وأن أخا الأحقاف إذ يعد لونه يجاهد في ذات الله ويعدل

وأن التي بالجذع من أرض نخلة ومن داتها قل عن الخير معزل

وقد كان رسول الله (صلعم) يقول : جدا وأنا أشهد . (١)

وقد أخرج الذهبي هذه الأبيات مع بعض الاختلاف اليسير من طريق أخرى

قال عنها أنها مرسلة (٢) ، كما أوردها ابن القيم في كتاب : اجتماع الجيوش الإسلامية (٣) ،

والمواضع المرسلة وقال أنه رواها بإسناد صحيح .

ومن شعر حسان قوله في داليتة :

ألم تر أن الله أرسل عبده بيرهاته والله أعلى وأمجـد

وضم الاله اسم النبي الى اسمه إذا قال في الحسن المؤذن أشهد

وشق له من اسمه ليجلسه فذوالعرش محمود وهذا محمـد (٤)

ومن شعر أمية بن أبي الصلت أيضا :

لك الحمد والنعمة والملك رندا فلا شيء أعلى منك جدا وأمجـد

ملكك على عرش السما مهيمـن لعزته تمنو الوحد وتسمـجد

عليه حجاب النور والنور حوله وأنهار نور حوله تتوقـد

فلا بشر يسمو إليه بطرفـه ودون حجاب النور خلق مؤهـد

(١) العلو للذهبي ص ٤١ ، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢١٧ ، ومختصر المواضع

المرسلة ج ٢ ص ٢٠٨ ، وقال : رويناها بإسناد صحيح عن ثابت عن حبيب بن

أبي ثابت أن حسان بن ثابت أنشده الرسول (صلعم) .

(٢) العلو للذهبي ص ٤٠ .

(٣) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٤١٧ .

(٤) نفس المصدر ص ٢١٧ .

وفيهما وصف الملائكة :

وساجدهم لا يرفع الدهر رأسه يعظمها فوقه ويمجده (١)

ومن شعر عبد الله بن رواحة رضي الله عنه قوله :

شهدت بأن وعد الله حقيق وأن النار مثوى الكافرينا

وأن العرش فوق الماء طاف وفوق العرش رب العالمينا

وتحمله ملائكة كرام ملائكة إليه سوينا

فقال امرأته : صدق الله وكذبت عيني ، وكانت لا تحفظ القرآن (٢) فجاءه

إلى النبي (صلعم) فأخبره فضحا ، حتى بدت نواجذه (٣)

ومن الشعر أيضا : شعر العباس بن مرداس السلمي ، الذي امتدح به النبي

(صلعم) وهو قوله :

رأيتك يا خير البرية كلها نشرت كتابها جاء بالحق معلما

شرعت لنا دين الهدى بعد جورنا عن الحق لما أصبح الحق مظلما

تعالى علوا فوق عرش الهينا وكان مكان الله أعلى وأعظما (٤)

وكذلك شعر لبيد بن ربيعة بن عامر بن مالك العامري الشاعر : قال :

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢١٦ ، والتهديب على معالم السنن ج ٢ ص ١٠٥

(٢) العلوللذهبي ص ٤٢ ، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢١٧ ، ومختصر الصواعق

المرسلة لابن القيم ج ٢ ص ١٤١ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، وقال : صححه ابن عبد

البر وغيره ، وقال ابن عبد البر في كتاب الاستيعاب روي عنه من وجوه صحاح من

عبد الله بن رواحة . العلوللذهبي ص ٤٢ ، وقال ابن القيم : قال محمد بن

عثمان الحافظ رويت هذه القصة من وجوه صحاح من ابن رواحة . اجتماع الجيوش

الإسلامية ص ٢١٧ لكن الذهبي قال : أنه روى من وجوه مرسلة . العلول ص ٤٢

هذه الزيادة ذكرها ابن القيم في اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢١٧ . (٣)

العلوللذهبي ع ٩٠ ، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢١٨ . (٤)

سوى فأغلق دون غرفة عرشه سبعا طباقا دون فرع المعقل
والأرض تحتهم مهدا راسيا ثبتت جوارقها بصم الجندل
لا يستطيع الناس نحو كتابه أتى وليس قضاؤه بمسدل (١)
ومن شعر جرير لما قصد عبد الطك ليمتدحه ، فقال له : ما جاء بك يا جرير
قال :

أتى بي لك الله الذي فوق عرشه ونور وإسلام عليك دليل (٢)
ومن الشعر أيضا ما حكاه اسماعيل بن فلان الترمذي للإمام احمد في محبته
تبارك من لا يعلم الغيب غيره ومن لم يزل يثنى عليه وهذا كسر
علا في السموات العلى فوق عرشه إلى خلقه في البر والبحر ينظر (٣)
فهذا هو شعر العرب الذين نزل بلغتهم القرآن ، لا نجد فيه ، ما ينبت عن
خلاف ما وردت به نصوص القرآن والسنة ، واجماع الأمة ، وفوق هذا وذاك ، فقد قالوا
بالفطرة ، فأخبروا عما يجدونه مفروسا في نفوسهم ووجدانهم من الاقرار بأن الله سبحانه
فوق خلقه ، وهذه ضرورة لا يحدون لها ما يدفعها من نقل أو عقل ، فاذا ما انتقلنا إلى
أقوال أئمة اللغة وعلمائها المتتبعين لشواردها ، الجامعين لمفرداتها ، والمخبرين عن
معانيها المقصودة منها في لغة العرب ، كما نطقوها بألسنتهم المؤيدة بالشواهد والأدلة
لا نجد ما يخالف ما وردت به النصوص ، وأجمعت عليه الأمة

بل نجد المعاني متطابقة ، ليس فيها شيء يطابق قول المعطلة والنفاة ولو
تتبعنا بعض أقوال أئمة اللغة الذين عنوا برواية مفرداتها وبيان مدلولات الألفاظ اللغوية

(١) العلو للذهبي ع ٩٠ ، واجتماع الحيوش الإسلامية لابن القيم ص ٢١٨ والبيت

الثالث هو الأول عنده ، وبدل : سوى فأغلق دون غرفة عرشه - سوى بحكمته
السماء وعرشه . وبدل جوارقها جوارقها .

(٢) مختصر السواعي المرسلة ج ٢ ص ٢١١ .

(٣) اجتماع الحيوش الإسلامية ص ٢١٩ .

ومعانيها ، المنقولة عن العرب العرباء ، الذين لم تشب لغتهم شائبة المعجمة والشعرية المدخولة ، التي قد تسوق معاني للألفاظ ، ربما لم يعرفها العربي في صحرائه أو تنقل معنى عبارة لعبارة أخرى أما ظنا أن المعنى المنقول يدل على ما في تلك العبارة المنقول اليها من معنى ، وهو خطأ وأما من أجل تحريف اللفظ عن موضعه ، واستحداث معانسي أخرى للألفاظ ، لا تدل عليها بأصل ونسبها الصحيح ، ولكن هؤلاء النفاة استحدثوا لها ذلك المعنى ، وعملوا على اشاعته وتدوينه في المعاجم المتأخرة ، كمعنى من المعانسي التي يدل عليها اللفظ ، كما سبق أن رأينا عند كلامنا عن التأويل ، وإن النفاة استحدثوا معنى جديدا له ، ورعوه وعملوا على اشاعته حتى شاع واشتهر ، ولكن أنه المراد عندنا تطلق كلمة التأويل .

وقد بينت عند الكلام على الدليل الثاني من الأدلة النقلية أن العلوي يطلق ويراد به ثلاثة معان : العلوي بمعنى القهر والغلبة ، والعلوي بمعنى أنه عال عن كل مسبب ونقص ، والعلوي بمعنى أنه عال على جميع مخلوقاته فوق عرشه ، وأن هذه المعاني كلها ثابتة لله سبحانه لكن علوه فوق عرشه يجب أن لا يكف ولا يمثل بعلو المخلوق على المخلوق ، بل كما يليق بذاته جل وعلا .

أقول لو تتبعنا بعض أقوال أئمة اللغة الذين عنوا بها ومعانيها ، لوجدنا أن اللغة توافق ما جاءت به النصوص تمام الموافقة ، ولا تختلف عنها في شيء ، إلا استحدثه المبتدعون في عهود متأخرة بعد عهد صفاء اللغة وها أنا ذا أورد بعض ما روي عنهم .

روي عن الأصمعي أنه قال : قدمت امرأة جهم ، فقال رجل عندها : الله على عرشه ، فقالت محدود على محدود ، فقال الأصمعي : هي كافرة بهذه المقالة (١) .
وقال الخليل بن أحمد : أتيت أبا ربيعة الأعرابي ، وكان من أعلم من رأيت

- وكان على سطح - فلما رأيناه أشرنا اليه بالسلام ، فقال (استويوا) فلم ندر ما قال ؛ فقال لنا شيخ عنده : يقول لكم " ارتفعوا " قال الخليل هذا من قوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان) .

يقول : ارتفع ^(١) . وروى ابن عبد البر في كتاب التمهيد عنه أنه قال : استوى الى السماء : ارتفع الى السماء ^(٢) .

وقال الفراء : في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) أى صعد ، قاله ابن عباس ، قال فهو كقول الرجل : كان قاعدا فاستوى قائما ، وكان قائما فاستوى قاعدا ، وكل في كلام العرب جائز ^(٣) .

وسئل ابو عبد الله محمد بن زياد الأعرابي عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فقال : هو على عرشه كما أخبر ، فقال الرجل السائل : انما معنى قوله : استوى ، أى استولى ، فقال له ابن الأعرابي : ما يدريك ؟

العرب لا تقول للرجل إستولى على العرش حتى يكون له فيه مفاد ، فأبهمنا طلب قيل استولى عليه ، والله تعالى لا مفاد له فهو على عرشه كما أخبر ، ثم قال : الاستيلاء بعد المبالغة وأنشد للناطقة :

إلا لمثلك أو ما أنت ساءلة سبق الجواد اذا استولى على الأطر ^(٤)

وسأله ابن أبي دؤاد فقال : أتخرف في اللغة استوى بمعنى استولى ؟ فقال له

ابن الأعرابي : لا أعرفه . أو قال : ما أصبت هذا ^(٥) .

(١) العلولذهي ص ١١٨ .

(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٨٣ .

(٣) تهذيب اللغة للأزهري ج ١٣ ص ١٢٤ ، ١٢٥ ولسان العرب لابن منظور ج ١٩ ص ١٤١ ، والعلولذهي ص ١١٨-١١٩ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن

القيم ص ١٨٢ والأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٢ .

(٤) لسان العرب ج ١٩ ص ١٤١ ، الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٥ والعلولذهي ص ١٣٢ .

وفتح الباري شرح صحيح البخاري ج ١٣ ص ٤٠٦ وتهذيب لسان القيم على معالم السنن للخطابي ج ٢ ص ١٠٤ .

(٥) العلولذهي ص ١٣٣ وفتح الباري لابن حجر ج ١٣ ص ٤٠٦ .

وسأله ابن أبي داود أيضا قائلا له : يا أبا عبد الله يصح هذا في اللغة ؟

ومخرج الكلام الرحمن علا من العلو ، والعرش استوى ؟ قال ابن الأعرابي نقلت له : يجوز على معنى ، ولا يجوز على معنى ، اذا قلت : الرحمن علا من العلو ، فقد تم الكلام ، ثم قلت : العرش استوى يجوز أن رفعت العرش لأنه فاعل ، ولكن اذا قلت : له ما في السموات وما في الأرض فهو العرش وهذا كفر . (١)

وقال ثعلب : استوى أقبل عليه وان لم يكن معوجا ، (ثم استوى الى السماء) أقبل ، في صعود وارتفاع (واستوى على العرش) علا ، واستوى وجهه x اتصل واستوى القمر : امتلا واستوى زيد وعمر : تشابها في فعلهما ، وان لم تتشابه شخصهما فهذا الذي نعرفه من كلام العرب . (٢)

قلت وهذا مثل قول الفراء : الاستواء في كلام العرب على جهتين : احداها : ان يستوى الرجل وينتهي شبابه ، وقوته ، أو يستوى من اعوجاج ، فهذان وجهان ، وجه ثالث : أن تقول : كان مقبلا على فلان ثم استوى عليّ يشاتني ، وإلى سواء ، على معنى أقبل إلى وعلّي فهذا معنى قوله : استوى الى السماء . (٣)

وقد صنف أبو عبد الله ابراهيم بن محمد بن عرفة النحوي المعروف بنفطويه كتابا في الرد على الجهمية ، أنكر فيه أن يكون استوى بمعنى استولى ، وحكا فيه من ابن الأعرابي ما تقدم الى أن قال : وسمعت داود بن علي يقول : كان ^{المريسي} ~~المريسي~~ لا رحمه الله يقول : سبحان ربي الأسفل . وهذا جهل من قائله ورد لنا كتاب الله ان يقول : (أنتم من في السماء) . (٤)

(١) الأسماء والمعاني للبيهقي ص ٤١٥ .

(٢) العلو للذهبي ص ١٥٥ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٨٢ - ١٨٣ .

(٣) معاني القرآن للفراء ج ١ ص ٢٥ ، تهذيب اللغة للأزهري ج ١٣ ص ١٢٤ ،

ولسان العرب لابن منظور ج ١٩ ص ١٤١ .

(٤) العلو للذهبي ص ١٥٨ .

وقال الأزهري فيما نقله عنه شيخ الاسلام بَلَدِيَّةٌ فِي كِتَابِ الْفَارَقِ : اللهُ تَعَالَى

عَلَى الْعَرْشِ وَجَبَّزَ أَنْ يُقَالَ فِي الْمَجَازِ هُوَ فِي السَّمَاءِ لِقَوْلِهِ (أَمْتُمْ مِنْ فِي السَّمَاءِ ، أَنْ يَخْسَفَ بِكُمْ الْأَرْضُ) (١) . وَقَالَ أَبُو عُبَيْدَةَ مَعْرُوفُ الْمَثْنَى فِي قَوْلِهِ تَعَالَى (ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاءِ) مَجَازُهُ : صَعَدَ (٢) . وَقَالَ الْأَخْفَشُ فِي تَفْسِيرِ قَوْلِهِ تَعَالَى (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) اسْتَوَى : أَيُّ عَلا . يُقَالُ : اسْتَوَيْتُ فَوْقَ الدَّاهِيَةِ ، وَهِيَ ظَهْرُ الْبَيْتِ أَيُّ عُلُوَّتِهِ (٣) . فَهَذِهِ لُغَةُ الْعَرَبِ كَمَا رَوَاهَا الْأَثْنَةُ الثَّقَاتُ لَيْسَ فِيهَا مَا يَسَعِفُ النِّفَاةَ ، وَيَهْزِفُ النُّصُوصَ مَا دَلَّتْ عَلَيْهِ ، وَقَدْ أَجْهَدَ ابْنُ أَبِي دَوَّادٍ نَفْسَهُ وَهُوَ أَمَامٌ مِنْ أَثْمَةِ النِّفَاةِ لِمَنْفَاتِ اللَّهِ ، وَعُلُوِّهِ وَفَوْقِيَّتِهِ ، عَلَيْهِ يَجْدُ فِي اللُّغَةِ مَا يَسْتَأْنِسُ بِهِ فِي دَعْوَى التَّعْطِيلِ وَصَرَفِ النُّصُوصِ مِنْ دَلَالَتِهَا ، فَلَمْ يَجِدْ بِغَيْتِهِ ، وَأَنْتَى لَهُ ذَلِكَ .

وَاللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لَمَيِّينَ لَهُمْ) (٤) فَقَدْ اتَّفَقَتْ نَعُوصُ الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ وَاللُّغَةِ الَّتِي أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا كِتَابَهُ ، وَمَا نَظَرَ عَلَيْهِ أُولَى الْفَطْرَةِ السَّلِيمَةِ عَلَى أَنَّ اللَّهَ سَبْحَانَهُ فِي السَّمَاءِ فَقَدْ كُلُّ شَيْءٍ مَسْتَوْ عَلَى عَرْشِهِ عَالٌ عَلَيْهِ كَمَا يَلِيقُ بِهِ سَبْحَانَهُ ، وَهِيَ ذَلِكَ أَجْمَعَ أَهْلَ السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ مِنَ السَّلَفِ وَالْخَلْفِ .

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | العلو للذهبي ص ١٦٢ - ١٦٨ . |
| (٢) | مجاز القرآن لأبي عبيدة ج ٢ ص ١٥٠ ، ١٥٢ . |
| (٣) | تهذيب اللغة للأزهري ج ١٣ ص ١٢٥ . |
| (٤) | سورة ابراهيم آية ٤٠ . |

المبحث السادس : في

(الدليل السادس من أدلة اثبات العلو لله سبحانه)

وهو دلالة العقل على ذلك :

علو الله سبحانه وتعالى كما هو ثابت بالسمع ، والفطرة ، ثابت بالعقل ،

وثبوت العقل من وجوه :

أحدها : العلم البديهي القاطع بأن كل موجودين ، إما أن يكون أحدهما داخلا في
الآخر قائما به ، وإما أن يكون قائما بنفسه باثنا من الآخر .

الثاني : ان الله قد كان ولم يكن معه شيء ، ثم خلق هذه الموجودات الحادثة ، فإما
أن يكون خلقها في ذاته بحيث تكون حالة فيه ، أو خارجا عن ذاته ، فهي
مباينة له منفصلة عنه ، والأول باطل .

أما أولا : فبالافتقار .

وأما ثانيا : فلأنه يلزم أن يكون محلا للخسائس والقا ذرات ، تعالى

الله عن ذلك علوا كبيرا والثاني يقتضي كون العالم خارج

ذاته فيكون منفصلا ، فتعينت المباينة ، لأن القول بأنه

غير متعل بالعالم ، وغير منفصل عنه غير معقول .

الثالث : أن كونه تعالى لا داخل العالم ، ولا خارجه يقتضي نفي وجوده بالكلية ، وهو

مخالف للكتاب والسنة ، واجماع الأمة ومناقضا لحكم العقل الصحيح ، وحكم الفطرة

السليمة التي فطر الله عليها سائر خلقه ، فيكون موجودا إما داخل العالم ، وإما

خارجه ، والأول باطل فتعين الثاني ، فلزمت المباينة ، وليس هناك قسم ثالث

إلا أن يقال : انه عينه وأنه ليس هناك موجودان أحدهما خالق ، والآخر مخلوق

وهذه قسمة حاصرة . تقتضيها ضرورة العقل ، ولا يجد النصف محييا فيها (١) .

ولهذا ذهب ابن عربي وأتباعه إلى القسم الثالث ، وهو أن الله عز وجل هو عين

(١) شرح العقيدة الطحاوية ص ٣٢٥ ، والنونية للهراس ص ١٢٠ .

هذه الأكوان ، وليس هناك ما بين وجوده ووجودها ، وليس هو محائباً لها بل هو هذا الوجود بعينه وعيانه . (١) وقد ذهب إلى هذا أو ما في معناه الجهم بن صفوان قبل ابن عربي ، وذلك أنه حينما ناظر السنية ، وسئل عن الله قال : هو هذا الهواء مع كل شيء ، وفي كل شيء ، ولا يخلو منه شيء . (٢)

وقال الامام احمد : ان جهما تحير في أمره حين ناظر السنية وترك الصلاة أربعين يوماً ، ثم استدارك حجة مثل حجة زنادقة النعاري ، وهي الاستدلال بالروح ، أو الحلول ، (٣) وذلك يمكن القول ان جهم بن صفوان ، أول من قال بوحدة الوجود فسي الاسم .

فمن أنكر أن الله فوق عرشه ما بين لخلقه ، فعليه حينئذ أن يقول : بما ذهب إليه أصحاب وحدة الوجود ، من أن الوجود واحد ، وأن وجود الرب هو عين هذه الموجودات أو أن يقول : بما ذهب إليه الحلولية ، من أن العالم جسم كبير ، وأن ذات الله عز وجل هي الروح السارية في هذا الجسم كحلول روح الحيوان في بدنه ، وذلك مثل ما قالت السنية النعاري في عيسى عليه السلام حيث زعموا أن الله حل فيه ، وأن اللاهوت قد اتحد بالناسوت فصار الكل إلهاً واحداً . (٤)

وهذه الحجة لأهل الاثبات قديمة قد ذكرها الامام احمد في كتابه الرد على الجهمية حيث قال : بيان ما أنكرت الجهمية أن يكون الله على العرش ، فقالوا : هوتحت

-
- (١) شرح نونية ابن القيم للدكتور محمد خليل هراس ج ١ ص ١٧٠ .
 (٢) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٨ ، وابن أبي حاتم في كتابه الرد على الجهمية ومقدمة عقائد السلف ص ١٩ ومجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٨٨ .
 (٣) الرد على الزنادقة والجهمية للامام أحمد ص ٦٥ - ٦٦ من مجموعة عقائد السلف وخلق أفعال العباد للبخاري ضمن مجموعة عقائد السلف ص ١٢٠ .
 (٤) شرح نونية ابن القيم للهراس ص ١٧١ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٥٢ .

الأرض السابعة كما هو على العرش ، فهو على العرش ، وفي السموات ، وفي الأرض ، وفي كل مكان ، ولا يخلو منه مكان دون مكان فقد عرف المسلمون أماكن كثيرة ليس فيها من عظم الرب شي ، فقالوا : أى مكان ؟ فقلنا : أجسامكم وأجوافكم ، وأجواف الخنازير الحشوش والأماكن القذرة ليس فيها من عظم الرب شي* الى أن قال : اذا أردت أن تعلم أن الجهمي كاذب على الله حين زعم أن الله في كل مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان ، فقل : أليس الله كان ولا شي* ، فيقول : نعم . فقل له : حين خلق الشي* خلقه في نفسه أو خارجا من نفسه ، فانه يصير الى ثلاثة أقوال لا بد له من واحد منها : ان زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفر ، حين زعم أن الجن والأنس والشياطين في نفسه .
وان قال : خلقهم خارجا من نفسه ، ثم دخل فيهم ، كان هذا كفرا أيضا ، حين زعم أنه دخل في مكان، وحق قدر ردى* .

وان قال خلقهم خارجا من نفسه ، ثم لم يدخل فيهم ، رجع عن قوله أجمع ، وهو قول أهل السنة . (١)

ولذلك فلما لزمته هذه الحجة قدما* الجهمية ، جاء متأخروهم - كما سنشرح ذلك عند الكلام عن النفاة ، ونبين فيه سبب قولهم هذا - فقالوا : ان الله ليس داخل العالم ولا خارجه ، مع أن الدخول والخروج نقيضان ، والنقيضان يستحيل في العقل ارتفاعهما معا ، كما يستحيل اجتماعهما معا ، بل لا بد من ثبوت أحدهما وانتفاء الآخر ، فاذا استحال أن يكون الله داخل العالم لتزوجه عن الحلول في خلقه ، وجب أن يكون خارجه ، وانما يصدق نفي النقيضين معا على المعدوم الصريح الذي تحكم بدهية العقل بامتناعه ، فهو الذي يمكن أن يقال : انه لا داخل ولا خارج ، وأما الموجود الذي ليس ذات متحققة ثابتة اذا نسب الى موجود آخر متحقق الذات ، فلا بد من أحد هذين الأمرين أما أن يكون أحدهما داخلا في الآخر ، أو خارجا عنه ، فلا يصح في العقل أبدا أن يكون

(١) الرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ص ٩٢ ، ٩٥ ، ٩٦ ضمن مجموعة عقائد السلف .

هناك ذاتان كل منهما قائمة بنفسها لا بغيرها ، ومع ذلك لا توصف كل منهما عند نسبتها الى الأخرى بأنها : اما هائلة لها مفضلة عنها ، أو محايطة لها داخله فيها ، بل أحده هذين الوصفين ضروري تحكم به بداهة العقل ، والخلو عنهما معا من أصل الحال .

ويمكن أن نورد هذا الدليل على وجه آخر وهو أن نقول : هل الله موجود خارج الأذهان ، أولا وجود له إلا في الذهن . فمن نفى وجوده خارج الذهن فقد جحد المانع وحكم على نفسه بالتعطيل ، وذلك غاية الكفر ، وإن كان وجوده تعالى خارج ...

الأذهان . قيل فهل وجوده تعالى ، غير وجود هذه الأكموان ، أو هيها ؟ فان قيل بـل هو هيها ، وليس هناك غيران فهذا قول أهل الاتحاد ، وهو كفر بهواج ، ان جحد وجود الرب جل شأنه ، أما إن قيل : ان الله والعالم شيان متغايران ، فهذا عبد ، وذلك معبود ، فعندئذ نسأل : هل هذا العالم حال في ذاته ، أو هو حال في العالم ، أولا ؟

فان قيل بواحد منهما فهذا قول النصارى القائلين بحلول الله في المسيح ، بل هذا شر من قولهم : لأنهم خضعوا هذا الحلول بالمسيح ، وهذا قد جعله حالا في جميع خلقه ، أما اذا نفى عنه الحلول بنوعيه - أعنى حلولة هو في العالم ، وحلول العالم فيه فعندئذ نقول : هل الله تعالى قائم بنفسه مستغن في وجوده عن غيره ، كهذه الأعميان القائمة بنفسها ، أو من جملة الأعراض والأكموان التي لا تقوم بنفسها ، بل يكون وجودها تابعاً لوجود ما تقوم به من الأعيان ، فان قيل بالأول : وهو أنه تعالى قائم بنفسه ، قيل : ما النسبة بين الله وبين العالم ؟ فان هنا ذاتين كل منهما قائمة بنفسها . فهل هما مثلان أو ضدان ، أو غيران ، ان لا يمكن أن تخرج النسبة بينهما عن هذه الفروض الثلاثة ، وعلى كل واحد من هذه التقادير الثلاثة يلزم القول بالتباين والانفعال ، ان لولا التباين لم يثبت واحد من هذه الثلاثة ، ولم يكن شيئا لا ضد له ولا مثله ولا غير له ، بل يكونان متحدين .

وملخص هذا الدليل على طريقة السمر والتقسيم المعروفة : أن الله سبحانه اما أن يكون موجودا خارج الأذهان أولا ، والثاني مستلزم لنفيه وجوده ، والأول اما أن يكون

وجوده غير وجود هذه الأكوان أولا بأن يكون عينها ، والثاني يستلزم للقول بالاتحاد وهو كفر ، والأول إما أن يكون متعلا بالأشياء اتصال حلول بأن تكون قد حلت فيه أو حل فيها أولا ، والأول يستلزم للقول بالحلول الذي قالت به النصارى وهو كفر ، والثاني إما أن يكون قائما بنفسه مستغنيا عن الأكوان أولا والثاني يستلزم كونه عرضا قائما بالأعيان ، وهو كفر ، فثبت من ذلك أنه موجود بوجود مغاير لوجود الأشياء غير حال فيها ، ولا حالة فيه وليس هو عرضا لها بل هو وجود قائم بنفسه ، والعالم قائم بنفسه ، فإذا نسب أحدهما للآخر فلا يخلو : إما أن يكونا متحلين ، أو عديين ، أو غيرين ، وعلى كل فيها متفاعلان متباينان فثبت أن الله مابن للعالم ^(١) وإذا كان الله سبحانه قد أوجد الأكوان في محل وحيز وهو سبحانه في قدمه منزعه عن المحل الذي يحويه ، والكبر الذي يحيط به ، فيستحيل شرعا وعقلا عند حدوث العالم أن يحل فيه أو يختلط به ، فلزم أن يكون باثنا عنه ، وإذا كان باثنا عنه ، فيستحيل أن يكون العالم في جهة الفوق ، والرب في جهة التحت ، بل هو فوقه عال عليه بالفوقية والعلو اللاتيين به ، واللذين لا يكفان ولا يمثلان بل يعلمان من حيث الجملة والثبوت ، لا من حيث التمثيل والتكييف ، فيوصف الرب بالعلو والفوقية كما يليق بجلاله وعظمته ولا يفهم منهما ما يفهم من صفات المخلوقين ^(٢) ، كأن يكون محتاجا إلى العرش وأن العرش يحسبه عن أن يسقط أو أنه يحجبه عن العلم بخلقه ، وما شابه هذا من الأمور الباطلة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، بل هو سبحانه حامل العرش ، وحامل حملته في الحقيقة يستغنى عنه ، وخلقه العرش لا استواء عليه ليس لحاجته إليه ، بل له في ذلك حكمة اقتضت ^(٣) وهنا أمور يجب التنبيه عليها :

أحدها : أن كون العالي فوق السافل لا يلزم أن يكون السافل حاويا للعالي ، محيطا به

(١) شرح نونية ابن القيم للهراس ص ١٧٦ - ١٧٨ ، مختصر المواعظ لابن القيم ص ١

ص ٤٧ .

(٢) اقوال النفاة في تأويل الأسماء والصفات لمربي بن يوسف الكرمي ص ١٢٥ .

(٣) الأسماء والصفات للمبهي ص ٢٩٦ ، شرح الطحاوية ص ٣١٢ .

حامله ، ولا أن يكون الأعلى مفتقرا إليه ، فالسما فوق الأرض ، وليست مفتقرة إليها فالرب سبحانه أعظم شأنًا ، وأجل من أن يلزم من علوه ذلك . بل لوازم علوه من خصائصه وهي حمله سبحانه للسافل ، وفقر السافل إليه ، وفناء هو سبحانه عن السافل ، واحاطته عز وجل به فهو فوق العرش مع حمله بقدرته للعرش وحملته وفناء عن العرش وفقر العرش إليه ، واحاطته بالعرش وعدم احاطة العرش به وحصره للعرش ، وعدم حصر العرش له ، وليس المراد من كونه محيطا بخلقه أنه كالفلك وان المخلوقات داخل ذات المقدسة ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ، وانما المراد احاطة عظمت وسعة علمه وقدرته ، وأنها بالنسبة الى عظمته كخردلة في يد أحدنا ، كما روى عن ابن عباس رضي الله عنهما .

ثانيا : انه سبحانه لو لم يتصف بفوقية الذات وعلوه على خلقه ، مع أنه قائم بنفسه غير مخالط للعالم ، لكان متعفا بضد ذلك لأن القابل للشيء لا يخلو منه أو من ضده وضد الفوقية السفول ، وهو مذموم على الإطلاق ، لأنه مستقر البليس وأتباعه وجنوده ، فان قال قائل : لا نسلم أنه قابل للعلو والفوقية ، حتى يلزم من نفيهما نفسي ضدهما .

قيل : لو لم يكن قابلا للعلو والفوقية ، لم يكن له حقيقة قائمة بنفسها ، وقد بينت فيما سبق بأنه ذات قائم بنفسه غير مخالط للعالم ، وأنه موجود نفسي الخارج ، وليس وجوده ذهنيا فقط بل وجوده خارج الأذهان قطعاً . . . واذا كانت صفتا العلو والفوقية صفة كمال لا نقص فيه ، ولا يستلزم نقصا ، ولا يوجب محذورا ، ولا يخالف كتابها ولا سنة ولا إجماعا فنفي حقيقتها يكون عين الباطل والمحال لا تأتي به شريعة أصلا ، فكيف اذا كان لا يمكن الاقرار بوجوده وتعديق رسله ، والايمان بكتابه وبما جاء به رسوله إلا بذلك ؟ وانضم الى ذلك شهادة

العقول السليمة ، والفطر المستقيمة . (١)

ثالثا : ان الله تعالى قد جعل بعض مخلوقاته عاليا على بعض ، ولم يلزم من ذلك محاكاة العالي للسافل ومشابته له ، فهذا الماء فوق الأرض ، والهواء فوق الماء ، والنار فوق الهواء ، والأفلاك فوق ذلك ، وليس عالمها مائل لسافلها والتفاوت الذى بين الخالق والمخلوق أعظم من التفاوت الذى بين المخلوقات ، فلا يلزم من علوه تشبيهه بخلقه ، فان قيل : وان لم يلزم التشبيه لكن يلزم التجسيم ، قيل : لهذا القائل : انفصل عن قول المعطلة نفاة الصفات لو كان له سمع أو بصر أو حياة . . . لزم التجسيم ، فإذا انفصلت عنها ، وأبليت إلا الجواب قيل لك : ما تعنون بالتجسيم ؟ أتعنون به العلو على العالم ، والاستواء على العرش ؟ وهذا حاصل قولكم ، وحينئذ فما زدتم على إبطال ذلك بمجرد الدعوى التي اتحد فيها اللازم والملزوم بتقرير العبارة ، وكأنكم قلتم : لو كان فوق العالم مستويا على العرش لكان فوق العالم ، وان عنيت بالجسم المركب من الجواهر الفردة فجمهور العقلاء ينازعونكم في اثبات الجوهر الفرد ، فضلا عن تركيب الأجسام من ذلك وأنتم قد أبطلتم هذا التركيب الذى تدعيه الفلاسفة ، وهم أبطلوا التركيب الذى تدعونسه من الجواهر الفردة ، وجمهور العقلاء أبطلوا هذا وهذا ، فان كان هذا غير لازم في الأجسام المحسوسة المشاهدة بل هو باطل ، فكيف يدعى لزومه فيمن ليس كمثله شيء . (٢) وان عنيت بالتجسيم تميز شيء منه عن شيء ، قيل لكم : انفصلوا أولا عن قول نفاة الصفات ، لو كان له سمع وبصر وحياة وقدرة لزم أن يتميز بنفسه شيء عن شيء وذلك عين التجسيم ، فإذا انفصلتم عنه أجهناكم بما تجهيئونهم به . . الخ .

(١) شرح الطحاوية ص ٣١٣ ، ومختصر الصواعق ج ١ ص ٢٧٤ ، ٢٧٨ .

(٢) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ٢٦٨ .

رابعاً : ان اخبر الناس بمقالات الفلاسفة قد حكى اتفاق الحكماء على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت على ذلك الشرائع ، (١) وورد ذلك بطريق عقلي من جنس تقرير ابن كلاب والحارث المحاسبي وأبي العباس القلانسي ، وأبي الحسن الأشعري ، وغيرهم من يقول : ان الله فوق العرش وليس بجسم ، قال هؤلاء : وإثبات صفة العلو والفوقية له سبحانه لا يوجب الجسمية ، بل ولا إثبات المكان (٢) وبني الفلاسفة ذلك على ما ذكره ابن رشد : ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحاوي الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوى ، فكان الانسان عندهم هو باطن الهواء المحيط به ، وكل سطح باطن فهو مكان للسطح الظاهر ما يلاقيه ، ومعلوم أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوى شيئاً ، فلا مكان ، ان لو كان هناك مكان حاوي لسطح الجسم لكان الحاوي جسماً ولهذا قال : فإذا البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم ، فالذى يتمتع وجوده هناك هو وجود جسم ، لا وجود ما ليس بجسم ، وقرر إمكان ذلك ، كما قرر إثباته بما ذكر من أنه لا بد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس ، فيجب أن يكون في حبة العلو . (٣)

والذى يمكن للمنازع من الفلاسفة والجهمية والمعتزلة أن يقولوا : لا يمكن أن يكون هناك شيء لا جسم ولا غير جسم ، أما غير الجسم فلما يذكرونه من أنه لا مابين ولا محايث . . . الخ ، وأما الجسم فلأن كونه مشار اليه بأنه هناك يستلزم أن يكون جسماً وحينئذ فيقول هؤلاء المشتون لمن نازعهم في ذلك : وجود موجود قائم بنفسه ليس وراء أجسام العالم ، ولا داخل في العالم ، أما أن يكون

-
- (١) فلسفة ابن رشد - مناهج الأدلة ص ٨٤ .
 (٢) درء تعارض العقل والنقل ج ٧ ص ٣ وما بعدها . مختصر المواهب المرسل ج ١ ص ٢٧٠ .
 (٣) فلسفة ابن رشد - مناهج الأدلة - ص ٨٤ .

ممكنا أولا يكون ، فان لم يكن ممكنا بطل قولكم وان كان ممكنا فوجود موجود
وراء أجسام العالم وليس بجسم أولى بالجواز ، ثم اذا عرضنا على العقل وجود
موجود قائم بنفسه لا في العالم ولا خارجا عنه ، ولا يشار اليه ، وعرضنا عليه
وجود موجود يشار اليه فوق العالم ، ليس بجسم كان انكار العقل للأول أعظم ،
وامتناعه فيه أظهر من انكاره الثاني وامتناعه فيه ، فان كان حكم العقل في الأول
القبول ، وجب قبول الثاني ، وان كان الثاني مردودا وجب رد الأول ولا يمكن
العقل الصريح أن يقبل الأول ويرد الثاني (١) .

خامسا : ذاته سبحانه : اما أن تكون قابلة للعلو على العالم ، أولا تكون قابلة ، فان
كانت قابلة وحب وجود القبول لأنه صفة كمال ، لأن قبولها لذلك هو من لوازمها
تقبل الذات للعلم والحياة والقدرة والسمع والبصر ، ولأنها اذا قبلته فلو لم
تتصف به لا اتصف بغيره ، وهو نقص يتعالى الله عنه ، وان لم تكن قابلة للعلو
لزم أن يكون قابل للعلو اكمل منها ، لأن ما يقبل أن يكون عاليا ، وان لم يكن
عاليا ، اكمل من لا يقبل العلو ، وما قبله وكان عاليا اكمل من قبله ولم يكن
عاليا فالمراتب ثلاث : ادناها لا يقبل العلو وأعلاها : ما قبله واتصف به والذي
يوضح ذلك : أن ما لا يقبل أن يكون فوق غيره ولا عاليا عليه ، أما ان يكون عرضا
من الأعراف لا يقوم بنفسه ، ولا يقبل أن يكون عاليا على غيره ، وأما أن يكون أمرا
عدميا لا يقبل ذلك ، أما اثبات ذات قائمة بنفسها متصفة بالسمع والبصر والقدرة
والحياة والارادة والعلم والفعل ، ومع ذلك لا تقبل أن تكون عالية على غيرها
فهذا مجرد ته زهني لا حقيقة له في الخارج ، وليس مع من ادعى امكانه الا
الكليات ، وكلها وجود ذهني لا وجود له في الخارج ، والأفناء وجود
خارجي وهو قائم بنفسه له ذات يختص بها عن سائر الذات ، موصوف بصفات

(١) در تعارض العقل والنقل ج ٧ ص ٣ وما بعدها ومختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص

الحي الفعال لا يمكن إلحاقه بالكليات والمجردات التي هي خيالات ذهنية
لا أمور خارجية ، وقد اعترف المتكلمون بأن وجود الكليات والمجردات إنما هي
في الأذهان لا في الأعيان (١) .

سادسا : انه سبحانه لو لم تقبل الإشارة الحسية إليه ، كما أشار إليه النبي (صلعم) -
حساباً صبقه بمشهد الجمع الأعظم ، وقبل من شهد لها بالإيمان الإشارة
الحسية إليه ، فاما أن يقال : انه يقبل الإشارة المعنوية فقط ، أولا يقبلها
أيضا ، كما لا يقبل الحسية ، فان لم يقبل لا هذه ولا هذه ، فهو عدم محض
بل العدم العقيد المضاف يقبل الإشارة المعنوية دون الحسية وان لم يقبل
الإشارة الحسية وقبل المعنوية لزم أن يكون معنى من المعاني ، لا ذاتا خارجية
وهذا ما لا حيلة في دفعه ، فمن أنكر جواز الإشارة الحسية إليه فلا بد له من
أحد أمرين : اما أن يجعله معدوما ، واما أن يجعله معنى من المعانسي ،
لا ذاتا قائمة بنفسها (٢) .

هذه هي بعض الأدلة العقلية التي ذكرها المشتون للعلو والفوقية وسوف يأتي

لذلك زيادة بيان عند مناقشة حجج النافين والمعطلين ان شاء الله تعالى .

(١) مختصر المواضع المرسلة ج ١ ص ٢٧٤ - ٢٧٥ .

(٢) مختصر المواضع المرسلة ج ١ ص ٢٧١ .

(الفصل الثايف)

وفيه بحثان :

البحث الأول :

(هل الاستواء من صفات الذات ، أو من صفات الفعل ؟)

توطئة :

قسم بعض العلماء كما تقدم صفات الله تعالى الى أنواع مختلفة ، فمنها صفات سلوب^(١) ، مثل : القدم ، والوحدة ، وربما أطلقوا على هذا النوع " اسم : الصفات التزيهية " ومنها صفات معان^(٢) . مثل : العلم والقدرة ، ومنها صفات فعل ، مثل : الخلق ، والرزق ، والاحياء ، والاماتة ، والاستواء ، والنزول ، والمجيء ، ونحو ذلك ، وربما أطلقوا على هذا النوع من الصفات اسم " الصفات الخبرية " وقد عرفوا كل نوع من هذه الأنواع ، فَعَرَفُوا صفات الذات بأنها : التي لم يزل الله ، ولا يزال موصوفاً بها ، كالحياة والعلم ، والقدرة ، أى أنها صفات قائمة بذات الله تبارك وتعالى . وَعَرَفُوا صفات السلوب بأنها : ما يكون السلب داخلاً في مفهومها ، فمفهوم الوحدة مثلاً عدم الشركة^(٣) ، وهكذا كما عرفوا صفات الفعل : بأنها الصفات التي كان موجوداً قبل فعله لها .^(٤)

والاستواء صفة من صفات الله عز وجل ، التي وردت بها النصوص القرآنية ، والحد يثية وانعقد اجماع السلف الصالح على اثباتها لله ، كما أثبتتها الله لنفسه ، وأثبتها له رسوله (صلعم) فقد قال تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش بغشي الليل النهار يطلبه حثيثاً)^(٥) ، وقال (صلعم) لأبي

(١) مذكورة مختصر من كتاب ابن تيمية السلفي للدكتور الهرام مخطوط ص ٥٤ .

(٢) نفس المصدر

(٣) نفس المصدر

(٤) التمهيد للباقلاني تحقيق وتصحيح الأب : رتشد يوسف مكارشي اليسوعي طبع

الكتبة الشارقة ، بيروت ١٩٥٧ م ص ٢٦٢ .

(٥) سورة الاعراف آية ٥٤ .

رزين العقيلي حين سأل : أين كان ربنا قبل أن يخلق السموات والأرض ؟ قال (صلعم)
 " كان في عا " ما فوقه هوا " ، وما تحته هوا " (١) ثم خلق العرش ، ثم استوى عليه (٢)
 ولذا فقد بحث العلماء من أهل الاثبات سلفا وخلفا في موضوع الاستواء لمعرفة ما اذا كان
 من صفات الذات أو من صفات الفعل ؟ وانقسموا في ذلك على قولين :

القول الأول :

وهو قول جمهور أهل الاثبات من السلف والخلف وأئمة النظارة ان الاستواء من
 صفات الفعل ثم افرقوا ، فأهل الاثبات من السلف ، ومن تبعهم يقولون : بأن الاستواء
 من صفات الفعل ، المتعلقة : بقدرة الرب وشيئته ، بمعنى أن الأفعال الاختيارية تنقسم
 بذات البارئ سبحانه وتعالى ، ولذلك نجد أن كثيرا من السلف تردد في عباراتهم ، عبارة
 : استوى كيف شاء بلا كيف ، وهذا نص منهم على أن الاستواء من صفات الفعل ، أما
 بعض الشبهتين من أئمة النظار وأتباعهم فإن للاستواء مفهوما آخر غير مفهوم السلف له ، فإن
 معنى استواء الله على العرش عندهم هو أنه أحدث في العرش فعلا ساء استواء ، لا أنه
 قام به تعالى فعل ، بل الفعل هو الفعل المتفعل عنه ، بمعنى أنه فَعِّلَهُ تعالى هو ما
 يحدثه في غيره ، ولذلك فمعنى الاستواء عندهم : أنه تعالى أحدث في العرش قهرا ما ربه

(١) قوله (هو) كان في عا " ما فوقه هوا " ، وما تحته هوا " ، قال البيهقي في كتاب
 الأساطير والصفات ص ٣٧٧ معنى : (عا ") بالد سحب رقيق ، ويريد بقوله
 (في عا ") فوق سحب رقيق مديرا له ، وطالبا عليه ، كما قال تعالى (أأنتم
 من في السما ") يعني فوق السما " ، وقوله : (ما فوقه هوا ") أي ما فوق
 السحاب هوا " ، وكذلك قوله (وما تحته هوا ") أي ما تحت السحاب ، وروي
 المعنى بالقصر ومعناه : لا شيء ثابت ، فكانه قال في جوابه : كان قبل أن
 يخلق خلقه ولم يكن شيء غيره ، كما قال في حديث عمران بن حصين الذي في
 الصحيح : كان الله ولم يكن شيء غيره .

(٢) الأساطير والصفات للبيهقي ص ٤٠٦ - ٤٠٧ بتعليق محمد زاهد الكوثري ، طبع
 دار احياء التراث العربي بيروت - لبنان .

مستويا على العرش^(١) ، لكن مع اختلاف المفهومين مفهوم السلف ، وفهوم غيرهم من أئمة
النظار وأتباعهم للاستواء فان الجميع متفقون على أن الاستواء من صفات الفعل التي كانت
بعد أن لم تكن .

أما صفات الذات ، فهي التي لم يزل ، ولا يزال موصوفا بها ، بمعنى أن صفات
الذات ، لا تفارق موصوفها بل هي قديمة بقدم الذات ، لا يصح أن توجد الذات بدونها
عكس صفات الفعل ، المتعلقة بقدرته وشيئته تعالى ، يفعلها متى شاء ، وكيف شاء .

ولذلك يقول الباقلاني رحمه الله : وقوله تعالى (ثم استوى على العرش) يقتضي
استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن ، فهذا يبطل ما قيل من أن الاستواء بمعنى
الاستيلاء غير أن وصفه لنفسه بذلك قديم لأنه كلامه . أ هـ .^(٢)

وفي كتاب الانصاف له يعرف الصفات الذاتية بأنها التي لم تزل ولا يزال موصوفا
بها . أما صفات أفعاله فهي : التي سبقها ، وكان تعالى موجودا في الأزل قبلها .^(٣)

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٤٢ ، ومجموعة تفسيرات شيخ الاسلام ابن تيمية
ص ٣٢٢ .

(٢) التمهيد للقاضي أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني ص ٢٦٢ ، ٢٦٣ تحقيق
وتصحيح الأب رتشرود يوسف مكارثي اليسوعي ، من منشورات جامعة الحكمة في
بغداد ، طبع المكتبة الشرقية بيروت لبنان طبعة سنة ١٩٥٢ م
وقول الباقلاني (غير أن وصفه لنفسه بذلك قديم لأنه كلامه) يعني أن الباقلاني
رحمه الله يوافق الكلاية وجمهور الأشاعرة في قولهم : بأن كلام الله قديم ، قائم
بذات الرب أزلا وأبدا ، لا يتعلق بشيئته وقدرته ، وأنه معني واحد في الأزل
هو الأمر بكل مأمور ، والنهي عن كل محظور ، والخبر عن كل مغير عنه ، والأمر
والنهي والخبر صفات للكلام لا أنواع له ، ومن محققهم من جعل المعنى يعود
إلى الخبر ، والخبر يعود إلى العلم . انظر مجموعة الرسائل والمسائل لابن
تيمية تخریج وتعليق السيد محمد رشيد رضا ، نشر لجنة أحياء التراث العربي
م ١ ج ٣ ص ٤٢ ، ٤٣ وقد اعترض عليهم من وجوه مختلفة بينها ابن تيمية رحمه
الله في كثير من مصنفاته ، انظر على سبيل المثال : كتاب بذهب السلف القويم
في تحقيق مسألة كلام الله الكريم ضمن مجموعة الرسائل والمسائل م ١ ج ٣ ص ٢ /
١٦٤ .

(٣) الانصاف للباقلاني ص ٢٦ بتحقيق محمد زاهد الكوثري ط ٢ مؤسسة الخانجسي
للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٣ م .

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : الاستواء مختص بالعرش بعد خلق السموات والأرض ، كما اخبر بذلك في كتابه ، فدل على أنه تارة كان مستويا عليه ، وتارة لم يكن مستويا عليه .^(١)

ويقول في مكان آخر : وأنه — أى الله — ليس كمثله شيء ، فيما يوصف به — الأفعال اللازمة ، والمتعدية ، لا النزول ، ولا الاستواء ، ولا غير ذلك . . . والسلف من الصحابة والتابعين كانوا يقررون بأفعاله من الاستواء ، ولهذا كان الاستواء من الصفات السمية المعلومة بالخبر .^(٢)

ويقول ابن عبد البر في كتاب التمهيد : فأما الاستواء ، فهو فعل بفعله الله سبحانه وتعالى ، بحشيته ، وقدرته ، ولهذا قال فيه : (ثم استوى) ولهذا كان الاستواء من الصفات السمية .^(٣)

أما ابو الحسن الأشعري ، فقد ذهب فيما ينقله عنه البيهقي^(٤) ، والبغدادى^(٥) وإمام الحرمين وشيخ الاسلام ابن تيمية في اكثر من موضع من كتبه^(٦) — الى أن الله تعالى : قَعَلَ في العرش فعلا ساء استواء ، كما فعل في غيره فعلا ساء رزقا ونعمة ، أو غيرهما من أفعاله ، ثم لم يكيف الاستواء ، إلا أنه جعله من صفات الفعل ، لقوله تعالى : (ثم استوى على العرش) وثم للتراخي ، والتراخي انما يكون في الأفعال ، وأفعال الله تعالى توجد منه بلا مباشرة منه أيها ، ولا حركة . أ هـ .

(١) كتاب الأسماء والصفات لابن تيمية ضمن مجموعة الفتاوى ج ٥ ص ١٢٢ ، ج — وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصي النجدي طبع مطابع الرياض ط ١ سنة ١٣٨١ هـ .

(٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ، طبع المكتب الاسلامي للطباعة والنشر ط ٣ سنة ١٣٨١ هـ / ١٩٦١ م ص ١٣٩ - ١٤٤ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٤٣ .

(٤) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ .

(٥) أصول الدين للبغدادى ص ١١٣ .

(٦) الشامل لإمام الحرمين ص ٥٥٥ - ٥٥٦ . منشأة المعارف بالاسكندرية ط ١٩٦٩ م .

(٧) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٧٥ ، ومجموعة تفسير شيخ الاسلام له أيضا ص ٣٢٢ تعليق وتصحيح عبد الرحمن شرف الدين مطبعة (ق) بمبائ الهند سنة ١٣٧٤ هـ .

فهو وان اختلف مفهوم الاستواء عند الأشعرى ، عن مفهوم السلف ، إلا أنه يتفق معهم في أن الاستواء من صفات الفعل .

ومثل ما حكي عن أبي الحسن الأشعرى : من أن معنى استواء الله على العرش انه تعالى فعل في العرش فعلا ساء استواء ، حكي كذلك هذا القول عن سفيان الثوري رحمه الله تعالى (١) .

كذلك يقول ابن حزم : ان معنى قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) انه فعل فعله في العرش وهو انتها خلقه اليه ، فليس بعد العرش شيء (٢) .

وكل هذه الأقوال ، وان اختلف مفهوم الاستواء في بعضها ، عن مفهوم الاستواء عند السلف فانها جميعا تتفق في أن الاستواء من صفات الفعل . وأن الله تعالى فـعل في العرش سواء قيل : ان الاستواء فعل فعله الله بقدرته ومشيئته أي أن الأفعال الاختيارية تقوم بذات الباري سبحانه وهو قول السلف ومن تبعهم . أو قيل : ان فعله هو ما يحدثه في غيره ، لا أن الفعل قام بذات الباري سبحانه وتعالى ، بمعنى أنه أحدث في العرش قريبا صار به مستويا عليه . كما هو قول بعض من بيثت الصفات الخبرية ، وينكر قيام الأفعال والأمور الاختيارية بذات الله تبارك وتعالى ، أي أن الذين يقولون : ان الاستواء صفة فعل لهم قولان : هل هو فعل بائن عنه لأن الفعل بمعنى المفعول وهذا القول ينسب لمسيح الاسلام ابن تيمية الى ابن كلاب ومن تبعه كالأشعرى وغيره - قال : وهو قول القاضي وابن

(١) البحر المحيط لأبي حيان أثير الدين ابو عبد الله محمد بن يوسف بن علي بن يوسف الأندلسي الفرناطي ج ٤ ص ٣٠٧ طبع مطابع النصر الحديثة بالرياض ، بدون تاريخ ، والارشاد لامام الحرمين الجويني ، ونص كلاء : ثم لا يبعد حمل الاستواء على قصد الاله الى أمر في العرش ، وهذا تأويل الامام سفيان الثوري رضي الله عنه ، واستشهد عليه بقوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان) معناه : قصد اليها ، أنه فيكون المعنى أنه قصد الى فعل شيء في العرش .

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم م ٢ ج ٣ ص ١٢٥ .

عقيل ، وابن الزاغوني ، وغيرهم .

أما القول الثاني : وهو أن الاستواء فعل قائم بذاته تعالى ، يحصل بمشيئته وقدرته . وهذا قول أئمة أهل الحديث والسنة ، وكثير من طوائف الكلام .^(١)

وربما قال قائل : (إن ابن حزم ، قد أنكر أن يكون الله في مكان ، وهذا يعني : أنه ينكر أن يكون الله فوق العرش . ونص كلامه : القول الثالث في المكان : فهو أن الله تعالى لا في مكان ، ولا في زمان أصلاً وهو قول الجمهور من أهل السنة ، وهو نقول ، وهو الذي لا يجوز غيره لبطلان كل ما عداه ، ولقوله تعالى (ألا أنه بكل شيء محيط) فهذا يوجب ضرورةً أنه تعالى لا في مكان ، إذ لو كان في المكان لكان المكان محيطاً به من جهة ما ، أو من جهات ، وهذا منتف عن الباري تعالى بنص الآية المذكورة ، والمكان شيء بلا شك ، فلا يجوز أن يكون شيء في مكان ، ويكون محيطاً بمكانه ، هذا محال في العقل يعلم امتناعه ضرورة وبالله التوفيق .^(٢)

وأجابه على ذلك أقول : إن ابن حزم قد فرق بين الجهة والمكان فأثبت الجهة ونفى المكان . فقد قال : إن السموات هي الجنات ، . . . فالجنة التي عرضها السموات والأرض ، هي السموات السبع لأن عرض الشيء منه بلا شك ، . . . وذكرت الأرض هنا لدخولها في جملة مساحة السموات ، ولإحاطة السموات بها ، والجنة التي عرضها كعرض السماء والأرض ، هي الكرسي المحيط بالسموات والأرض . قال تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض) فصح أن عرضه كعرض السموات والأرض مغافاً بعض ذلك إلى بعض فصح أن لها — أي الجنة — ثمانية أبواب في كل سماء باب وفي الكرسي باب ، وضح أن العرش فسقياً أعلا الجنة . قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم) فسألوا الله الفردوس الأعلى فأنه وسط الجنة ، وأعلى الجنة ، وفوق ذلك عرش الرحمن (وقال تعالى (الرحمن على العرش استوى) وقد أخبر

(١) مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٣٢٢ .

(٢) الفصل في الملل والأهواء والنحل م ٢ ج ٣ ص ١٢٥ .

هذان النعمان بأن ما على العرش هو منتهى الخلق ونهاية العالم أهـ^(١) . فهذا صريح في أنه يفرق بين المكان والجهة ، فينفي الأولى ويثبت الثانية .

كذلك الفلاسفة : يشتون الجهة ، وينفون المكان ويفرقون بينهما ، يقول ابن رشد : ان الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء ، . . . وجميع الحكماء قد اتفقوا أن الله والملائكة في السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك .

والشبهة التي قادت نفاة الجهة الى نفيها ، هي أنهم اعتقدوا أن اثبات الجهة يوجب اثبات المكان ، واثبات المكان يوجب اثبات الجسمية ، ونحن نقول : ان هذا كله غير لازم ، فان الجهة غير المكان^(٢) . أهـ . ومعنى هذا أنه لا يلزم من اثبات الجهة اثبات المكان ، فإله في جهة السماء ، وليس في مكان ، لأن خارج العالم لا يوجد مكان^(٣) .

أما القول الثاني ، وهو قول من يجعل الاستواء من صفات الذات .

قد اختلف أصحاب هذا القول الى عدة أقوال :

فمنهم من قال : ان استواء الله تعالى على العرش ، هو كونه فوق العرش بلا ماسة وقد نسب البغدادى هذا القول الى القلانسي وعبد الله بن سعيد بن كلاب^(٤) .

وقد أشار ابو الحسن الأشعري الى هذه الطريقة حكاية ، فقال : وقال بعض

أصحابنا انه - أى الاستواء - صفة ذات ، ولا يقال : لم يزل مستويا على عرشه ، كما أن العلم بأن الأشياء قد حدثت من صفات الذات ولا يقال : لم يزل عالما بأن قد حدثت ، ولما حدثت بعد^(٥) ، قال : - أى الأشعري - وجوابي هو الأول ، وهو أن الله مستو على عرشه

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل ص ٩٨ ، ١٠٢ ، ١٠٤ ، ١٠٥ ، ١٢٥ .

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ضمن كتاب فلسفة ابن رشد ص ٨٣ ، ٨٤ .

(٣) المصدر نفسه ص ٨٤ .

(٤) اصول الدين للبغدادى ص ١١٣ .

(٥) هذا مبني على أن الله تعالى يعلم الشيء قبل كونه ومعه يعلم واحد ، فلا يتغير

علم الله تعالى قبل كون الشيء ومعه كونه ، وإنما التغير في العلاقات فقط بمعنى أنهم يجعلون العلم الواحد يتعلق بكل معلوم ، كما يجعلون القدرة الواحدة تتعلق بكل مقدور ، والسمع الواحد يتعلق بكل مسموع والبصر الواحد يتعلق بكل مبصر وهكذا .

وانه فوق الأشياء بائن منها ، بمعنى : أنها لا تحله ، ولا يحلها ، ولا يحسها ولا يشبهها . . . تعالى الله عن الحلول والماسة علوا كبيرا (١) .

فلعل أبا الحسن يعني بالأصحاب هنا : القلانسي وابن كلاب ، فانهم — سابقان عليه ، وقد اقتدى بهما عند رجوعه عن مذهب الاعتزال ، وكان مذهبه في طوره الثاني امتدادا لمذهبهما ، وهذا ما يؤيده التقات . . . والله أعلم .

وابن كلاب وان كان يفرق بين العلو ، والاستواء ، كما يذكر ذلك عنه الأشعري في المقالات : حيث يقول : انه — أي ابن كلاب — يقول ان الله مستوعلي عرشه كما أخبر ، وأنه فوق كل شيء (٢) .

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية : الأصل أن علوه على المخلوقات ، وصف لازم له كما أن عظمته وكبرياه كذلك ، فأما الاستواء ، فهو فعل يفعله سبحانه وتعالى ، بمشيئته وقدرته ، ولهذا قال : (ثم استوى) ولهذا كان الاستواء من الصفات السمعية المعلومة بالخبر ، وأما علوه على المخلوقات فهو عند أئمة أهل الآثار ، من الصفات العقلية المعلومة بالعقل مع السمع ، وهذا اختيار أبي محمد بن كلاب وغيره ، وهو آخر قول القاضي أبي يعقوب ، وقول جواهر أهل السنة والحديث ، ونظار المثبتة (٣) .

وهذا يعني أن ابن كلاب : يرى كما يرجح جواهر أهل السنة والحديث ، أن العلو والمباينة من الصفات العقلية المعلومة بالعقل مع السمع ، أما الاستواء فهو عند مسن الصفات الخبرية التي لا مدخلية للعقل في اثباتها .

أقول إن ابن كلاب : مع أنه يفرق بين العلو والمباينة حين الاستواء ، فانسا لا نجد له فيما وصل إلينا من نقول عنه ، أنه جعل الاستواء من صفات العقل ، بل هو عند صفة خبرية ورد بها الخبر .

(١) الأسما والصفات للمبيهي ص ٤١١ .

(٢) مقالات الاسلاميين للأشعري ج ١ ص ٣٥١ .

(٣) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٤٣ ، ١٤٤ وكتاب غاية الأمان في الرد على

النيهاني ، لأبي المعالي الشافعي الصلامي ج ١ ص ٤٥٢ .

أما الأشعرى وقد ما^١ أصحابه : فيذكر شيخ الاسلام ابن تيمية بأنهم لا يفرقون بين العلو والمباينة وبين الاستواء^٢ ، بل يقولون كونه في السماء صفة خبرية كالمجي^٣ والأتان ويطلقون القول بأنه بذاته فوق العرش ، وذلك صفة ذاتية عندهم . (١)

قلت وقد مر معنا : أن الامام الأشعرى فيما نقل عنه جمع من العلماء منهم شيخ الاسلام ابن تيمية : كان يقول : ان الاستواء^٤ صفة فعلية ، بمعنى أن الله أحدث في العرش فعلا ساء استواء^٥ ، واستدل على ذلك بقوله تعالى (ثم استوى على العرش) وتم للتراخي ، والتراخي انما يكون في الأفعال ، لكن جعل الفعل أمرا حادثا في العرش ، بمعنى أنه أحدث في العرش قريبا صار به مستويا عليه ، من غير أن يقوم به بنفسه فعل اختياري ، وليس هذا فالأفعال اللازمة بمنزلة الأفعال المتعدية يجعلها أمورا حادثا في غيرها وعندئذ يكون العلو والاستواء مترادفين ، فالله فوق العرش ، وفوق كل شيء^٦ ، وليس في الاستواء خصوصية يختص بها عن مطلق العلو ، والله أعلم .

لكن اذا رجعنا الى ما بين أيدينا من كتب الأشعرى ، وما نقله الثقات صندا الى كتب الأشعرى ماذا نجد ؟ .

انا لا نجد في كلامه نعا ظاهرا وصريحا ، يمكن أن نعتمد عليه في قولنا ان الأشعرى قد جعل الاستواء^٧ من صفات الفعل ، التي كانت بعد أن لم تكن أو أنه جعله صفة ذاتية ، بمعنى أنه لم يفرق بين الاستواء^٨ ، وبين العلو ، بل جعل الاستواء الخاص بالعرش ، مرادفا للعلو المطلق على سائر المخلوقات .

كل الذي نجده في كتبه التي بين أيدينا ، وما نقله الثقات عنه معتمدين على كتبه : أنه يثبت أن الله تعالى فوق سمواته على عرشه ، دون أرضه لقوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) ولقوله تعالى (أأنتم من السماء) فالسموات فوقها العرش ، فلما كان العرش فوق السموات قال : (أأنتم من في السماء) لأنه مستو على العرش الذي فوق

(١) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٨ ، ٣١٩ ، وشرح حديث النزول له ص ٤٧ ، ٤٨ ،

السموات ، وكل ما علا فهو سما* ، والعرش أعلى السموات^(١) . لكننا نجد في كتاب الابانة الذي يقول مترجموه انه من آخر كتبه ، بله آخرها يقول : في معرض رده على من جعل الاستواء ، بمعنى الاستيلاء : واذا كان الله قادرا على الأشياء كلها ، ولم يَجْزِ عند أحد من المسلمين أن يقول : ان الله عز وجل مستو على الحشوش والأخيلة ، لم يَجْزِ أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء الذي هو عام في الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معناه : استواء يختص العرش به ، دون الأشياء كلها^(٢) . وفي هذا ما يوحى بأن الأشعرى يفرق بين الاستواء الذي هو علو خاص يختص به العرش دون غيره ، وبين العلو المطلق الذي هو عام في الأشياء كلها . واذا كان الأمر كذلك : فيمكن أن نقول : بأن الأشعرى رحمه الله : قد كان في آخر حياته في الطور الثالث من حياته يثبت الاستواء على النحو الذي يقول به السلف ، وسندنا في ذلك ما ذكره شيخ الاسلام ابن تيمية : حيث قال : ان الأشعرى وان كان من تلامذة المعتزلة ، ثم تاب ، فانه كان تلميذا الجبائي ، ومال إلى طريقة ابن كلاب ، وأخذ عن زكريا الساجي أصول الحديث بالبصرة ، ثم لما قدم بغداد أخذ عن حنبلية بغداد أمورا أخرى ، وذلك آخر أمره ، كما ذكر ذلك هو وأصحابه في كتبهم^(٣) فهذه شهادة من شيخ الاسلام ابن تيمية : أن الأشعرى أخذ مذهب السلف ، لما دخل بغداد ، وكان ذلك آخر أمره ، وقد كان يحل في حلقة أبي اسحاق المرؤفي في جامع المنصور ببغداد وهو من أئمة أهل السنة والحديث^(٤) .

أما أبو بكر بن الطيب الباقلائي وهو من قدماء أصحاب الأشعرى فانه وان كان قد قال : في كتاب التمهيد ان قوله تعالى (هم استوى) يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن ، فجعل الاستواء من صفات الفعل ، وفرق بين صفات الذات وصفات الفعل ،

(١) الابانة ص ٩٤/٨٥ ورسالته الى أهل الثغرى باب الأبواب مخطوطة مصورة بمعهد

المخطوطات ومنها صورة بمركز البحث بجامعة الملك عبد العزيز بمكة المكرمة . . .
وال مقالات ج ١ ص ٢٨٥ ، ٢٤٥ / ٣٥٠ واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٠ / ١٩٨

(٢) الابانة ص ٨٧ (٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣ ص ٢٢٨

(٤) بيان تكذيب المفتري ص ٣٩١ ، وتاريخ بغداد لبغدادى ج ١١ ص ٣٤٧

فعرّف الأولى بأنها التي لم يزل ، ولا يزال موصوفاً بها ، وعرف الثانية - صفات الفعل - بأنها التي سبقها ، وكان تعالى موجوداً في الأزل قبلها ، أي قبل فعله لها ^(١) ، وكذلك ذكر في كتابه الابانة ، وفي رسالة الحيرة ^(٢) .

وأنكر أن يكون الاستواء بمعنى الاستيلاء ، وقال : ان الله استوى على عرشه ، فاستولى على خلقه ففرق بين الاستواء الخاص ، والاستيلاء العام ، وفرق بين الجهة والمكان ، فقال : ان الله ليس هو من يجوز أن يحويه مكان ، ولا تحيط به أقطار ، فخصير أنا نقول : انه على عرشه لا على معنى كون الجسم بالملاصقة والمجاورة تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ^(٣) . وأنكر السؤال بالأتين ، لأنه سؤال عن المكان ، لكنه أثبت الاستواء ، وان الله فوق سمواته على عرشه ، غير أنا نجد في كتاب الانصاف يقول : انه تعالى متقدس عن الاختصاص بالجهات . . . فان قيل : أليس قد قال : (الرحمن على العرش استوى) قلنا : بلى قد قال ذلك ، ونحن نطلق ذلك وأمثاله على ما جاء في الكتاب والسنة ، لكن ننفي عنه اشارة الحدوث ، ونقول : استواؤه لا يشبه استواء الخلق ، ولا نقول : ان العرش له قرار ولا مكان ، لأن الله تعالى : كان ولا مكان ، فلما خلق المكان لم يتغير عما كان ^(٤) .

ففي هذا الكتاب : يثبت الاستواء على معنى أنه صفة ورد بها الخبر ، وينفي عن الله الجهة ، كما ينفي عنه المكان ، بل الله كان ولا مكان . فلما خلق المكان لم يتغير عما كان .

وبعلق ابن تيمية على قول القائل : كان الله قبل خلق الأمكنة والمخلوقات موجوداً وهو الآن على ما عليه كان ، لم يتغير ، ولم يكن هناك فوق شيء ، ولا عالها على شيء . فذلك هو الآن قيل هذا غلط ، ويظهر فساد بالمعارضة ثم بالحل ^(٥) .

-
- (١) التمهيد للباقلائي ص ٢٦٢ وما بعدها ، والانصاف له ص ٢٦ .
 (٢) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القسم ص ٢١٠ / ٢٢٣ ، العلول للعلي الغفار -
 لفظه ص ١٧٣ / ١٧٤ .
 (٣) رسالة الحيرة للباقلائي من نقل ابن القيم عنها في اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٣
 التمهيد ص ٢٧٤ .
 (٤) مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٢٠ .

ويشبهه والله اعلم أن يكون اجتهاده مختلفا في هذه المسائل ، كما اختلف اجتهاد غيره .
 ثم ابن فورك فقد نقل شيخ الاسلام ابن تيمية عنه أنه قال : فيها صنف في أصول الدين فإن
 سألت الجهمية ، فقالت : أين هو ؟ فجوابنا : انه في السماء ، كما أخبرني التنزيل عن
 نفسه فقال : (أنتم من في السماء) ، وإشارة المسلمين بأيديهم عند الدعاء في رفعها
 اليه ، وانك لو سألت صغيرهم وكبيرهم فقلت : أين الله ؟ لقالوا : انه في السماء ^(١) . فلم
 ينكر لفظ السؤال بـ (أين) لأن النبي (صلعم) سأل الجارية التي عرضت للعق ، فقال
 : " أين الله ؟ " فقالت : في السماء مشيرة بإصبعها . فقال النبي (صلعم) : " اعتقها
 فإنها مؤمنة " ولو كان ذلك قولاً منكراً لم يحكم بإيمانها ، ولأنكر عليها ، ومعنى ذلك : أنه
 فوق السماء ، لأن (في) بمعنى فوق ، قال الله تعالى : (فسبحوا في الأرض) أي
 فوقها .

قال ابن تيمية رحمه الله : فهذا الكلام هو موافق لما ذكره الأشعرى في كتاب
 الابانة ، ولما ذكره ابن كلاب كما حكاه عنه ابن فورك ^(٢) قلت وهذا موافق لما ذكره البيهقي
 والذهبي عنه .

انه قال : استوى : بمعنى علا ، ولا يريد بذلك علوا بالسافة والتحيز والكون
 في مكان متمكنا فيه ، ولكن يريد معنى قوله تعالى (أنتم من في السماء) أي من فوقها
 على معنى نفي الحد عنه ، وأنه ليس ما يحويه طبق ، أو يحيط به قطر ، ووصف الله تعالى
 بذلك طريقة الخبر ، فلا تتعدى ما ورد به الخبر ^(٣) . قال البيهقي : وهو على هذه الطريقة
 من صفات الذات ^(٤) .

قلت : وهو وإن كان قد اجاز السؤال عن الله بـ (أين) التي يستفهم بها عن
 مكان المستؤل عنه ، إلا أنه قد جعل الاستواء من الصفات الخبرية التي جاء بها الخبر ولم

(٢٥١) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٨

(٣) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤١١ ، والعلو للعلي الخفاري للذهبي ص ١٧٣ .

(٤) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤١١ .

يفرق بينه وبين العلو ، بل جعل قوله تعالى (أأنتم من في السماء) تفسيرا لقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) فقال : ان من قال : ان استوى : بمعنى : فلا فائدا أراد معنى قوله : (أأنتم من في السماء) أى من فوقها .

لكننا نجد من جهة أخرى أن ابن تيمية ينقل عنه ، أنه في مصنف آخر غير السدى نقل منه ابن تيمية الكلام السابق أنكر السؤال عن الله بلفظ الأين ، لكنه أثبت في هذا المصنف أنه على العرش بخلاف ما كان عليه قبل العرش ، فقال : فان قال قائل : فحدثونا عن أين كان قبل أن يخلق ، قيل : (أين) تقتضي مكانا ، والأمكنة مخلوقات ، وهو سبحانه لم يزل قبل الخلق والأماكن لا في مكان ، ولا يجرى عليه وقت ولا زمان ، فان قال : فعلى ما هو اليوم ؟ قيل له : مستوعلى العرش ، كما قال سبحانه (الرحمن على العرش استوى) قال : فان قيل : اذا قلتم انه الآن خالق ، فما أنكرتم أن يكون لم يزل خالقا قيل له : لا يلزم ذلك ، وذلك أنه الآن مستوعلى عرشه ، فلا يجب أن يكون لم يزل مستوعلى عرشه ، فكذلك ما قلناه يناسبه ، فان قيل : الاستواء منه فعل ، ويستحيل أن يكون الفعل لم يزل ، قال قيل : والخلق منه فعل ، ويستحيل أن يكون الخلق منه لم يزل .^(١) قال ابن تيمية : فهذا الكلام ليس الا بيان الذي يقولون : انه استوى على العرش بعد أن لم يكن .^(٢)

ففي هذا المصنف الأخير : انكر السؤال بـ (أين) التي يستفهم بها عن المكان لكنه جعل الاستواء من صفات الفعل ، التي كانت بعد أن لم تكن . لكن مع ذلك هو صفة ذات ، لكن لا يقال : لم يزل مستوعلى العرش كما أن العلم بأن الأشياء قد حدثت من صفات الذات ، ولا يقال : لم يزل عالما بأن قد حدثت ولما حدثت بعد .

قلت : وهذا الكلام مبناه على ظن أهل الكلام أن معنى كونه خالقا ، أنه لم يزل معطلا عن الكلام والفعل ثم أحدث ما أحدث من كلامه ، ومفعولاته المنفصلة عنه ، ولما كان

(١) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ١٠ ، ١١ .

(٢) المصدر نفسه ص ١١ .

حقيقة هذا القول أن الله سبحانه وتعالى لم يكن قادراً على الفعل في الأزل ، بل صار قادراً على الفعل بعد أن لم يكن قادراً عليه ، كان هذا ما أنكره جمهور السلف على المتكلمين^(١) ، والفرق بين الاستواء على العرش ، وبين صفة الخلق ، أن العرش حادث بعد أن لم يكن ، وهو من مخلوقات الله ، وكان الاستواء عليه بعد وجوده ، أما صفة الخالق فهي وإن كانت فعله ، فإن دوام خالقيته ، من لوازم وجوده ، وليس هذا قولاً يقدم شي من المخلوقات ، بل هذا متضمن لحدوث كل ما سواه ، وإذا قيل : لم يزل خالطاً فأنما يقتضي قدم نوع الخلق ، ودوام خالقيته : لا يقتضي قدم شيء من المخلوقات ، فيجب الفرق بين أحيان المخلوقات الحادثة بعد أن لم تكن ، وبين نوعها^(٢) .

فإذا ما انتقلنا إلى كتابة مشكل الحديث نجد أن عارضة مضمرة فهو فيه ينكر أن يسأل عن الله بلفظ الأين ، على معنى السؤال عن الجهة والمكان ، ويجريها على معنى السؤال عن المكانة والمنزلة ويفسر سؤال الرسول (صلى الله عليه وسلم) للجارية التي عرضت للمعتق بأنه بمعنى السؤال عن المكانة والمنزلة ، لا بمعنى السؤال عن الجهة والمكان ، مع أنه قد اعترف أن أصل وضع كلمة (أين) أنها موضوعة للسؤال عن المكان ويستغبر بها عن مكان المسؤل عنه ثم استعملوها عن مكان المسؤل عنه في غير هذا المعنى توسعاً أيضاً تشبيهاً بها وضع له . . . ثم اختلف تفسيره لحديث أبي رزق العنقل الذي سأل فيه رسول الله (صلى الله عليه وسلم) أين كان ربنا قبل أن يخلق الخلق : قال : " في عا " ، ما تحت هواً وما فوق هواً " فقال : ان قوله (صلى الله عليه وسلم) : " في عا " يحتمل أن يكون (في) بمعنى فوق كما قال تعالى (فسيحوا في الأرض) أي : على الأرض ، وكما قيل في تأويل قوله تعالى (أنتم من في السما) أنه أراد من فوقها . . . وذلك بمعنى القهر والتدبير والمطارقة له بالنعمة والصفة ، دون التحيز في المكان والمحل والجهة . . .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٥٣٨ - ٥٣٩ - ٥٤٢ - ٥٤٣ .

(٢) المصدر نفسه ج ١٦ ص ٩٤ ، ٩٥ .

بيد أنه قال بعد ذلك : ان الله عزوجل في السماء ، على معنى أنه فوقها وطبها ، كما قال عزوجل : فسيحوا في الأرض ، أي فوقها ، وكما قال : (ولا تصلبكم في جذوع النخل) أي عليها ، واستعمال (في) بمعنى فوق ظاهر في اللغة منتشر ، وطيه يتأول قوله : (أنتم من في السماء) ان المراد بذلك من فوقها ، وإذا كان ظاهرا في اللغة استعمال (في) بمعنى فوق ، وقد قال تبارك وتعالى (وهو القاهر فوق عباده) وقال : (يخافون ربهم من فوقهم) واطلق المسلمون أن الله تعالى فوق خلقه ، كان حطه عليه أولى ، وطيه يتأول أيضا قوله (وهو الذي في السماء) وفي الأرض (أي هو فوق السماء) ، وفوق الأرض (واستدل بقول الشاعر :

هم صلبوا العبدى في جذع نخلة ، ومعناه على جذع نخلة .

ثم نكس وقال : واطم انا اذا قلنا : ان الله عزوجل فوق ما خلق : لم يرجع به الى فوقية المكان والارتفاع على الأكمة بالمسافة ، والاشراف عليها بالممارسة لشيء فيها ، بل قولنا : انه فوقها يحتمل وجهين .
أحدهما : انه يراد به أنه قاهر لها ، مستول عليها ، اثباتا لإحاطة قدرته بها ، وشمول قهره لها .

الثاني : أن يراد أنه فوقها على معنى أنه مابين لها بالصفة والذمت ، وأن ما يجوز على المحدثات من العيب والنقص ، والعجز ، والآفة ، والحاجة ، لا يصح شيئا من ذلك عليه ، ولا يجوز وصفه به ، وهذا أيضا متعارف في اللغة أن يقال فلان فوق فلان ، ويراد بذلك رفعة المرتبة والمنزلة ، والله عزوجل فوق خلقه على الوجهين جميعا . وانا يحتج الوجه الثالث ، وهو هي أن يكون على معنى التمييز في جهة الاختصاص ببقعة دون بقعة . . . وعند تعقبيه على ما ذكره ابن خزيمة في كتاب التوحيد من ذكر ما يتعلق باستواء تعالى على العرش ، فسر الاستواء بأنه على معنى العلو بالقهر والتدبير ، وارتفاع الدرجة بالصفة على

الوجه الذي يقتضي ماهية الخلق . مع أنه قد ذكر قبل ذلك عند كلامه من حديث اهتزاز
عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ . ان العرش هو عرش الرحمن على ما جاء به الخبر ، وان
له حلة يحملونه ، ويطوفون حوله ^(١) ولم يفسره بما يخرج من معناه ، فهذا اضطراب عارته
في كتاب واحد ، لم يثبت فيه على قول واحد تعرف به حقيقة أمره . وعلى ذلك : فعندي
أن ابن فورك هو من أوائل من بدأ بالانحراف عن مذهب الأشعرى ، وخالفه ، بتأويل كبير
من الصفات الخيرية والجملة فان اقلب قد ما الأشعرية من يثبتون الاستواء وينفون تأويله
بالاستيلاء على أن الاستواء صفة خيرية ، جاء بها الخبر ، ثم لا يفرقون بين الاستواء الخاص
الذي يختص به العرش ، وبين العلو العام المطلق ، فيقولون : إن استوى : بمعنى علا
ويفسرون العلو بقوله تعالى (أنتم من في السما) أى من فوقها ^(٢) . وتفسير الاستواء -
بالعلو تفسير صحيح ، فالسلف فسروا الاستواء بما يتضمن العلو والارتفاع فوق العرش لكنهم
قالوا : ان الاستواء علو خاص ، فكل مستو على شيء ، فهو عال عليه ، وليس كل عال على
شيء مستو عليه ، ولهذا لا يقال لكل ما كان عاليا على غيره مستو عليه ، واستوى عليه ولكن
كل ما قبل فيه : استوى عليه غيره فانه عال عليه . ^(٣)

وقد نسب القول : بأن الاستواء من صفات الذات ، وأنه صفة لازمة له ، ولا تفتق
به كاليد ، والوجه ، والعين ، والسمع ، والبصر ، والحياة ، والقدرة الى الشيخ
عبد القادر الجيلاني ، ذكر ذلك عنه : القاسمي في تفسيره معاسن التأويل ^(٤) وقال انه

-
- (١) مشكل الحديث لابن فورك ص ١٦٧ / ١٧٥ ، ١٨٠ / ١٨٦ ، ٣٥٥ / ٣٥٦ ،
٢٩٩ / ٣٠٠ ، ٤١٣ / ٤١٥ ، ٤١٦ / ٤٢٢ .
(٢) الأسما والصفات للبيهقي ص ٤١٠ ، ٤١١ ، والاعتقاد على مذهب أهل السنة
والجماعة للبيهقي ص ٤١ / ٤٥ واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٩٨ /
٢١٤ والعلو للعملي الفغار للذهبي ص ١٦٨ ، ١٧٢ / ١٧٤ .
(٣) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٤ .
(٤) معاسن التأويل للقاسمي ج ٢ ص ٢٧٠ ، ومجموعة عقائد السلف للنشار ص
٥٦٩ / ٥٧١ وانظر لجامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية بشرح السدرة
المضيئة في عقد الفرقة المرضية للشيخ محمد احمد السفاريني ج ١ ص ١٩٦ .

ذكر ذلك في كتابه : الغنية ^(١) ، وكتاب تحفة المتقين ، وسبيل العارفين ، في سباب المذاهب في صفات الله عز وجل ، وفي ذكر اختلاف الناس في الوقف عند قوله تعالى : (وما يعلم تأويله إلا الله) .

قلت وهذا القول من الشيخ رحمه الله : مناه على التنزيه المطلق ، ووجوب وصف الله بما وصف به نفسه ، دون تشبيه أو تمثيل ، ولا بيان كيفية ، غير أنه اخطأ في جعله صفة ذات ، لأن صفات الذات ، تلازم الموصوف بها أزلا وأبدا لا تنفك عنه ، بينما الاستواء كما أخبر تعالى في محكم كتابه ، كان بعد خلق السموات والأرض ، أو بعد خلق العرش كما جاء في بعض الآثار المرفوعة ، والموقوفة ، لكني أرجح أنه أراد : استواء الذات على العرش . لا أن صفة الاستواء صفة ذاتية أزلية . وقد يمة بقدوم الباري سبحانه والله أعلم . كما قد نسب أبو الفضل التميمي القول : بأن الاستواء من صفات الذات ، التي الامام أحمد رحمه الله ، فقال : وحكى جماعة عنه ، أنه كان يقول : ان الاستواء من صفات الذات ، وكان يقول في معنى الاستواء هو العلو والارتفاع ، ولم يزل الله عالها رفيعا قبل أن يخلق العرش ، فهو فوق كل شيء ، والعالي على كل شيء ، وانما خص العرش لمعنى فيه ، مخالف لسائر الأشياء ، والعرش أفضل الأشياء ، وأرفعها فامتدح نفسه بأنه على العرش استوى أى علا عليه . ^(٢)

قلت : والمشهور عن الامام أحمد رحمه الله : انه فسر الاستواء بالعلو والارتفاع كما ذكر ذلك أبو الفضل عنه ، وأن الاستواء عنده من صفات الفعل المتعلقة بقدرته ومشيئته فאלله سبحانه على العرش كيف شاء ^{ولا شاء} بلا حد ولا صفة يبلغها واصف ، ويحدها حاد .

(١) الغنية لطالبي طريق الحق في الاخلاق والتصوف والآداب الاسلامية للشيخ

عبد القادر الجيلاني الحسني ص ٨١ وما بعدها ط ٣ سنة ١٣٧٥هـ / ١٩٥٦م .

(٢) اعتقاد الامام احمد بن حنبل لأبي الفضل التميمي ملحق بطبقات الحنابلة ج ٢

٢ - ومنهم من قال : ان الاستواء : ان الاستواء وصفه لذاته والمراد به القعود والجلوس والتماسة وهو صفة ذاتية ، وهذا قول : المجسمة والكرامية ^(١) ، وقد نسب ابن الجوزي هذا القول الى ابن حامد من الحنابلة ^(٢) ، ثم اختلفوا : فقال هشام بن الحكم : انه ماس للعرش ، وأن العرش قد حواه ، وحده وقال بعض أصحابه : إنَّ الباري قد ملأ العرش ، وانه ماس له ، وقال بعض من ينتحل الحديث : ان العرش لم يمتلئ به ، وانه يقعد نبيه - عليه الصلاة والسلام معه على العرش ^(٣) . تعالى الله عن قول المشبهة والمعطلة : علوكبرا .

٣ - ومنهم من قال : ان الاستواء المذكور في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) صفة ذات ، ومعناه نفى الإعوجاج ، وقد نسب الشيخ عبد القادر الجيلاني ، هذا القول الى ابن كلاب ^(٤) ، بينما نسب ابن حزم الى بعض اصحاب ابن كلاب ^(٥) ، أما الأشعري فقد اشار الى هذا القول ، فقال : وقد قال بعض أصحابنا : ان الاستواء صفة لله تعالى بنفي الاعوجاج ^(٦) . وقد رد ابن حزم هذا القول من وجوه :

أحدها : انه تعالى لم يسم نفسه مستويا ، ولا يحل لأحد أن يسم الله تعالى بما لم يسم به نفسه . . .

وثانيها : ان الأمة مجمعه على أنه لا يدعو أحد ، فيقول : يا مستوى ارحمني ولا يسمي ابنه : عبد المستوى .

وثالثها : انه ليس كل ما نفى عن الله عز وجل ، وجب أن يوقع عليه ضده .

-
- (١) مجموعة عقائد السلف ص ٥٧٠ ، وأصول الدين للبغدادى ص ١١٢ .
 (٢) دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص ١٩ .
 (٣) المقالات للأشعري ج ٢ ص ٢٨٤ .
 (٤) الفنية لطالبي الحق للشيخ عبد القادر الجيلاني ص ٩٤ .
 (٥) الفصل في الطل والأهواء والنحل لابن حزم ج ٢ ص ١٢٣ .
 (٦) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١١ .

ورابعها : انه يلزم من قال بهذا القول الفاسد أن يكون العرش لم يزل .
تعالى الله عن ذلك ، لأنه علق الاستواء بالعرش فلو كان الاستواء
لم يزل ، لكان العرش لم يزل وهذا كفر .

وخامسها : انه لو كان الاستواء ههنا ، نفى الاعوجاج ، لم يكن لا ضافة ذلك
الى العرش معنى ، ولكان كلاما فاسدا لا وجه له . . . (١)

٤ - ومنهم من قال : ان الاستواء ، هو الاستيلاء ، أو علو القهر والغلبة ، أو الملك
أو علو العظمة والعزة . . الى آخر ما هنالك من العبارات ، والأقوال^(٢) ، وكل
هذه الأقوال ، وغيرها ما يماثلها ، أو في معناها ترجع الاستواء الى أنه صفة
ذات بمعنى أنه قد رعى العرش وهو ما زال قادرا ، وما زال عالي القدر يقول
البهيقي : وفيما كتب الى الأستاذ ابو منصور بن أبي أيوب ، أن كثيرا من متأخري
أصحابنا - يعني الأشاعرة - ذهبوا الى أن الاستواء هو القهر والغلبة ومعناه
ان الرحمن ظب العرش ، وقهره ، وفائدته الإخبار عن قهره مملوكاته ، وأنها لم
تقهره ، وإنما خص العرش بالذكر لأنه أعظم المملوكات ، فنبه بالأعلى على الأدنى

(١) الفصل في الطل والأهواء والنحل ج ٢ ص ١٢٣ / ١٢٤ .

(٢) الأسماء والصفات للبهيقي ص ٤١٢ ، وتعليقات زاهد الكوثري عليها ص ٤٠٥ /
٤٠٧ معتمدا على كتاب القواصم والعواصم لابن العربي ، ونجم المهتدى لابن
المعلم ومشكل الحديث لابن فورك ، والشامل للجويني ص ١٠٥ وما بعدها .
والارشاد له ص ٣٩ ، وأصول الدين للبغدادي ص ١١٣ ، ومجموع فتاوى ابن
تيمية ج ١٦ ص ٣٩٥ ، والتبصير في أصول الدين لأبي المظفر الاسفراييني ص ١٠٠ ،
١٤٠ ، والاقتصاد في الاعتقاد للفخزالي ص ٢٠ - ٢٦ وأحياء علوم الدين له
ج ١ ص ١٠٦ - ١٠٧ ، والجامع العوام عن علم الكلام له ص ١٧ / ٤ ، نهاية
الاقدام للشهرستاني ص ١١١ وما بعدها ، وأبكار الأفكار للامدي ص ١٤٧ / ١
وللرازي أساس التقديس ، والخمسين في أصول الدين ص ٣٥٢ - ٣٥٦ والأربعين
في أصول الدين ص ١٠٧ - ١١٥ ، والتفسير الكبير ج ١٤ ص ١٠١ - ١١٧ ،
والمعالم في أصول الدين ص ٣٢ - ٣٣ ، والمطالب العالية ج ١ ص ١٤٥ وما
بعدها ، المباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٧ وما بعدها والآمال : للشريف المرتضي
وكتاب التوحيد للماتريدي ص ٣٤ / ١ والمواقف للإيجي ج ٨ ص ١٨ والمقاصد للفتا
ج ٢ ص ٤٨ والاشهرات والتنبيهات لابن سينا طبع دار المعارف ج ٣ ص ٤٣٦ ،
حيث ينقل عنها الرازي بصورة حرفية .

قال : والاستواء بمعنى القهر ، والغلبة شائع في اللغة ، كما يقال : استوى

فلان على الناحية اذا غلب أهلها ، وقال الشاعر في بشر بن مروان :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهبـراق

يريد أنه غلب أهله من غير محاربة ، قال : وليس ذلك في الآية بمعنى الاستيلاء

لأن الاستيلاء مع توقع ضعف . . . (١)

قلت : لا فرق بين القهر ، والاستيلاء ، فان في كليهما معنى المغالبة

لمن قهره ، أو استولى عليه . وضعف هذا القول من وجوه :

أحدها : انه قال (ثم استوى على العرش) فأخبر أنه استوى بحرف (ثم)

والعرب لا تدخل (ثم) لا لمستقبل سيكون ، والله تعالى لم يزل

مستوليا على الأشياء ، فلم يكن بزعمهم لقوله (ثم استوى على

العرش) معنى .

وثانيها : أنه عطف فعلا على فعل ، فقال : خلق ثم استوى .

وثالثها : ان ما ذكره لا فرق فيه بين العرش وغيره ، واذا قيل ان العرش

اعظم المخلوقات فهذا لا ينفي ثبوت ذلك لغيره كما في قوله (رب

العرش العظيم) لما ذكر ربه لله للعرش لعظمته ، والربوبية عامة

جاز أن يقال : (رب السموات والأرض وما بينهما) ورب العرش

العظيم) ، ويقال : (رب العالمين ، رب موسى وهارون) .

والاستواء مختص بالعرش ، باتفاق المسلمين ، مع أنه مستول مقتدر

على كل شيء من السماء والأرض وما بينهما ، فلو كان استواءه على

العرش هو قدرته عليه ، وقهره له ، جاز أن يقال : على السماء

والأرض ، وما بينهما ، وهذا ما احتج به كثير من السلف ونظار

المثبتة ، قالوا : وفي اجماع المسلمين على أن الاستواء مختص بالعرش ، دليل على فساد هذا القول .

ورابعها : أن الاستواء بمعنى الاستيلاء ، والقهر والغلبة لا يكون عند العرب إلا بعد أن يكون تم مغالب مغالبه ، فإذا غلبه ، وقهره ، قيل : استولى عليه وقهره ، فلما لم يكن مع الله مغالب ، لم يكن معنى استوائه على العرش : استيلاء وغلبة ، وصح أن علوه عليه هو علوه وارتفاعه عليه بلا حد ، ولا كيف ، ولا تشبيه .

وخامسها : أن الله سبحانه ما زال مقتدرا على العرش من حين خلقه .
وسادسها : كون لفظ الاستواء في لغة العرب : يقال : على القدرة ، أو على علو القدر ممنوع عندهم والاستعمال الموجود في الكتاب والسنة وكلام العرب يمنع هذا (١) .

والواقع أن هذا الخلاف بين الأقوال مبني على أمور :

منها : أن بعضهم أخذ الاستواء مجردا غير موصول فظن أنه بمعنى الانتها .
ومنها : أن بعضهم لديه نسق فكري مسبق ، فلما اصطدم بالنصوص وجد أنها تعارضهم فعمطون على اخضاع النصوص بشتى الوسائل ^{للتواءم} مع ما اصلوه ، ويقولون نحن نفسر القرآن بالعقل ، واللغة ويعنون بأنهم يعتقدون معنى بعقلهم ، ورأيهم ثم يتأولون القرآن عليه بما يمكنهم من التأويلات ، والتفسيرات المتضمنة لتحريف الكلم عن مواضعه ، ولهذا قال الامام احمد : اكثر ما يخطئ الناس من جهة

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٤٤/١٤٩ ، ج ١٦ ص ٣٩٥/٣٩٧ واجتصاع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٢١٣/٢١٤ ومختصر الصواعق المرسلة له ج ٢ ص ١٢٦/١٥٢ ، والتهذيب له على معالم السنن للخطابي ج ٧ ص ٩١/١١٢ والابانة للأشعرى ص ٨٦ ، ٨٧ ، والتمهيد للباقلاني ص ٢٦٠/٢٦٢ ، ولوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضيئة في عقد الفرقة المرضية للشيخ محمد بن احمد السفاريني ج ١ ص ١٩٠/٢١٣ .

التأويل والقياس^(١) . وذلك كمن يقول ان الأفعال الاختيارية لا تقوم بذات الهاري سبحانه وتعالى ، وقال انها لا تكون الا حادثة شيئا بعد شيء ، وقبام هذه الأفعال بذاته يؤدي الى أن تقوم به الحوادث ، وكل ما قامت به الحوادث فهو حادث ، فنفوا أن يقوم به بنفسه فعل اختياري ، وترتب على ذلك تأويل الاستواء بأنه بمعنى الاستيلاء ، أو القهر والغلبة . . . الخ ولم يعلموا ضعف هذه القاعدة التي أصلوها وعدم صحتها في نفسها ، ونسأد مقدماتها ، فان ما يترتب عليها : ان الله لم يكن قادرا على الفعل في الأزل فعار قادرا أو كان الفعل مستنعا عليه ، فعار ممكنا من غير تجدد شيء أصلا أو جب القدرة ، والا مكان وهذا يلزم منه أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي الى الامكان الذاتي ، وهذا ما تجزم العقول ببطلانه ، مع ما فيه من وصف الله بالعجز ، وتجدد القدرة من غير سبب ، فالعقل والنقل متخافران على وجوب اتعافه تعالى بالقدرة على هذه الأفعال القائمة به التي يفعلها بمشيئته وقدرته^(٢) . والرازي وهو من أكثر الناس منازعة للكرامية خصوصا في هذه المسألة ، لم يستطع الا الاعتراف بأن مذهبه لا زم لجميع الطوائف ، وأنه يلزم أصحابه وقال ما ملخصه : المشهور عن الكرامية أنهم يجوزون ذلك ، وينكره سائر الطوائف ، وقيل : اكثر العقلاء يقولون به ، وان انكروه باللسان^(٣) .

وما تقدم وبعد عرض الأقوال ، واستقراءها ، ومناقشتها نقطع بقينا بأن الاستواء من صفات الفعل ، وأن الاستواء فعل لازم ، كما بينت ذلك عند مناقشتي لمعنى الاستواء في اللغة ، وان معانيه تتنوع بحسب صلاته ، فالله سبحانه وتعالى استوى على عرشه كما أخبر استواء يليق بذاته سبحانه ، وعلمنا بقينا أن الأفعال الاختيارية تقوم بذات الهاري لأن من يفعل ويقدر على الفعل أكمل من لا يقدر عليه . فالله يفعل ما يشاء بقدرته ومشيئته لقوله تعالى (وربك يفعل ما يشاء ويخار)^(٤) .

- (١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٩٦ .
- (٢) تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٢ ص ١٤٧ وما بعدها .
- (٣) الاربعين في أصول الدين للرازي ص ١١٨ وما بعدها ط ١ حيدر اباد ١٣٥٣ هـ ولباب الأربعين للأرموي ص ٣٧ وما بعدها .
- (٤) سورة القصص آية ٢٨ .

المبحث الثاني :

(الفرق بين العلو والاستواء)

سبقت الإشارة الى أن الاستواء صفة فعل فعلها الله تعالى بعد وجود العرش مرة ، وأخرى بعد خلق السموات والأرض ، أو أنه كان فقط بعد خلق السموات والأرض - بقدرته ومشيئته واختياره سبحانه وتعالى ، والآن أتحدث عن الفرق بين العلو والاستواء فأقول : قد بين العلماء المحققون أن بينهما فروقا تتلخص فيما يلي :

- ١ - أن الاستواء طريق العلم به السمع ، أما العلو فيعلم بطريق العقل الموافق للسمع .
- ٢ - أن الاستواء من صفات الفعل ، أما العلو فوصف لازم لله سبحانه ، كما أن عظمته وكبريائه كذلك فعلى هذا هو وصف ذاتي .
- ٣ - الاستواء علو خاص يختص بالعرش لا يضاف الى غيره لا خصوصا ولا عموما ، والعلو مطلق .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : فان قيل : فاذا كان انما استوى على العرش بعد أن خلق السموات والأرض في ستة أيام ، فقبل ذلك لم يكن على العرش ؟ قيل : الاستواء علو خاص ، فكل مستو على شيء عال عليه ، وليس كل عال على شيء مستو عليه ، ولهذا لا يقال : لكل ما كان عاليا على غيره مستو عليه ، واستوى عليه ، ولكن كل ما قبل فيه : انه استوى على غيره ، فانه عال عليه ، والذي أخبر الله أنه كان بعد خلق السموات والأرض الاستواء ، لا مطلق العلو . . . فالأصل : أنه علوه على المخلوقات وصف لازم له ، كما أن عظمته وكبريائه كذلك ، فأما الاستواء فهو فعل يفعله الله سبحانه وتعالى بمشيئته وقدرته ، ولهذا قال فيه (ثم استوى) ولهذا كان الاستواء من الصفات السمعية المعلومه بالخبر وأما علوه على المخلوقات ، فهو عند أئمة أهل الإثبات من الصفات العقلية المعلومه

بالعقل مع السمع^(١) . قلت وعلى هذا فلا استواء والعلو بينهما عموم وخصوص فلا استواء^{أخص} من العلو فهو علو خاص ، يتضمن استواء الشيء على ما هو عال عليه . واستواء الله سبحانه يختص بالعرش دون سائر المخلوقات أما العلو فمطلق ليس من لوازمه أن يكون مستوها على كل ما هو عال عليه . .

ومن قول أهل السنة أن الله عز وجل خلق العرش ، واختصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق ، ثم استوى عليه سبحانه ، كيف شاء كما أخبر عن نفسه سبحانه^(٢) .

فان قيل : اذا كان الله لا يزال عاليا على المخلوقات ، فكيف يقال : ارتفع الى السماء وهي دخان ، أريقال : علا على العرش ؟ قيل هذا كما أخبر أنه ينزل الى السماء الدنيا ثم يصعد ، وروى ثم يهرج ، وهو سبحانه لم يزل فوق العرش ، فان صعوده من جنس نزوله ، واذا كان في نزوله لم ^{يصر} شيء من المخلوقات فوقه ، فهو سبحانه يصعد وان لم يكن منها شيء فوقه^(٣) . قاله سبحانه لا يكون الا عاليا على كل الاحوال ان — ذلك من لوازم ذاته القدسة عز وجل ، وقد دلت النصوص كلها على وصف الاله بالعلو والفوقية على المخلوقات ، واستوائه على العرش . وقد كثرت النقول عن العلماء بأن علوه سبحانه ومباينته للمخلوقات يعلم بالعقل الموافق للسمع ، وأما الاستواء على العرش فطريق العلم به هو السمع^(٤) . وهذا هو اختبار ابن كلاب ، كما أنه قول جماهير أهل السنة والحديث ونظار المثبتة . كما ذكر ذلك الخطابي وابن عبد البر وغيرهما ، وهو آخر قولني القاضي أبي يعلى^(٥) . وهذا بخلاف قول من لم يفرق بين العلو والاستواء ، بل يجعل الاستواء بمعنى العلو المذكور في قوله تعالى (أنتم من في السماء) أى من فوقها فان

-
- (١) شرح حديث النزول ص ١٤٨ .
 (٢) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٠٠ .
 (٣) شرح حديث النزول ص ١٤٧ .
 (٤) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٣٠ .
 (٥) المصدر نفسه ص ٣٣٠ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ص ٢٣٠ .

فان علو الله وفوقيته معلومة بالعقل مع السمع فهي وصف لازم لذاته ، اما الاستواء على العرش الذي هو علو خاص يختص به العرش دون غيره من المخلوقات ، فلا طريق الى العلم به الا السمع ، ولولا أن التوقيف ورد به لم نقل به .

كما هو بخلاف قول : من ينكر الاستواء ، ويثبت الفوقية والعلو لله سبحانه وتعالى طنا منه بأن اثبات الاستواء يؤدي الى إثبات المكان لله سبحانه وتعالى . ونحن ندفع هذا الوهم بأن العلو من الصفات اللازمة لله سبحانه وتعالى ، لأنه لا يكون الا عاليا أبدا فلما خلق ما خلقه من المخلوقات ، وكان من لوازم ذاته العلو ، علا عليها وارتفع ، وكانت بالنسبة إليه في مكان التحت ، ثم لما خلق السموات والأرض وكان ما اقتضته حكمته تعالى ، أن يكون العرش فوق سائر المخلوقات ، فكان العرش منتهى الخلق ، ونهاية العالم فليس بعده مخلوق ، بل هو نهاية جرم المخلوقات ، فكانت كل المخلوقات في مكان التحت بالنسبة إليه تعالى ، وكان عاليا عليها ، لا يحويه طبق ، ولا يحيط به قطر ، أو مكان ، كما جاء في الحديث الصحيح (اذا سألت الله فاسأله الفردوس الأعلى ، فانه وسط الجنة ، وأعلى الجنة ، وفوق ذلك عرش الرحمن تبارك وتعالى) ، وليس في إثبات الاستواء بمعنى العلو والارتفاع على العرش ، ما يجعل العرش مكانا له يحيط به ، ويحويه ، ما يترتب عليه حاجته إلى العرش كما هو الشأن في استواء المخلوقين ، الذي يتضمن حاجة المستوي الى المستوي عليه تعالى الله عن ذلك . فان استواء تعالى ما يليق بجلاله ، ويختص به ، وان كنا لا نعلم الكيفية التي اختص بها الرب سبحانه التي يكون بها مستويا من غير افتقار منه الى العرش ، بل مع حاجة العرش اليه ، فانه تعالى ليس في حاجة الى العرش ، بل هو سبحانه بقدرته يحمل العرش ، وحملته العرش ، فقد روى أن حملة العرش : انما طاقوا حمل العرش لما أمرهم الله أن يقولوا : لا حول ولا قوة الا بالله (١) .

(١) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١١٢ ، ١١٣ والرد على المريعي العنبيد للدارمي ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٤٤٣ .

(الكلام في الحد ، وهل لله حد يتميز به)
و مراد من قال ذلك من السلف

مبحث :

عقيدة أهل السنة وأصحاب الحديث رحمهم الله و مراد من قال ذلك من السلف أنهم يعرفون ربهم بصفات التي نطق بها وحيه وتنزيله ، أو شهد له بها رسوله (صلعم) على ما وردت به الأخبار الصحاح ، ونقلته العدول الثقات عنه ، ويشتون لله جل جلاله ما اثبت لنفسه في كتابه ، وعلى لسان رسوله (صلعم) ولا يعتقدون تشبيها لصفات بصفات خلقه وقد أعانهم الله تعالى من التحريف والتكليف ، ومن عليهم بالتعريف والتفهم حتى سلكوا سبيل التوحيد والتنزيه ، وتركوا القول بالتعليل والتشبيه ، واتبعوا قول الله عز وجل (ليس كمثله شيء * وهو السميع البصير) .

ومن عقيدتهم أن الله سبحانه وتعالى فوق سمواته على عرشه كما نطق به كتابه في أكثر من موضع منه يشتون له من ذلك ما أثبتته عز وجل لنفسه ، ويؤمنون به ويصدقون السرب جل جلاله في خبره ، ويطلقون ما أطلقه سبحانه وتعالى من استوائه على العرش ، ويمروونه على ظاهره ، ويكفون علم كيفية ذلك إلى الله ، إذ ذلك ما لا علم لأحد به غير الله سبحانه . سئل أبو علي الحسين بن الفضل البجلي عن الاستواء ، وقيل له : كيف استوى على عرشه ؟ فقال : أنا لا أعرف من أنباء الغيب إلا مقدار ما كشف لنا ، وقد أطلعنا جل ذكره انه استوى على عرشه ، ولم يخبرنا كيف استوى (١) . فهو سبحانه على عرشه كما أخبر لا نقول : كيف كما قال الفضيل بن عياض : ليس لنا أن نتوهم في الله كيف وكيف ، لأن الله وصف نفسه فأبلغ فقال ﴿ قل هو الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد ﴾ (٢) فلا صفة أبلى ما وصف الله به نفسه عز وجل (٣) . . .

قال أبو بكر الخلال في كتاب السنة : أخبرني عبد الله بن حنبل ، قال : أخبرني

(١) عقيدة السلف وأصحاب الحديث للصابوني ص ٢٠ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٢ ص ٢٣ وما بعدها .

أبي حنبل بن اسحاق^(١) قال : قال عبي : نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء ، وكما شاء ، بلا حد ولا صفة يبلغها واصف ، أو يحده أحد ، فصفات الله له ومنه ، وهو كما وصف نفسه (لا تدركه الأبصار) بحد ولا غاية ، (وهو يدرك الأبصار) هو عالم الغيب والشهادة ، وعلام الغيوب ، ولا يدركه وصف واصف ، وهو كما وصف نفسه ، وليس من الله شيء محدود ، ولا يبلغ علم قدرته أحد غلب الأشياء كلها بعلمه وقدرته وسلطانه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) وكان الله قبل أن يكون شيء ، والله هو الأول والآخر ، ولا يبلغ أحد حد صفاته^(٢).

وسئل الامام احمد رحمه الله عن الأحاديث التي تروى في الصفات . فقال : نؤمن بها ، ونصدق بها ، ولا كيف ، ولا معنى - أى لا نكيفها ، ولا نحرفها بالتأويل فنقول معناها كذا - ولا نرد منها شيئاً ، ونعلم أن ما جاء به الرسول (صلعم) حق ، اذا كان بأسانيد صحاح ، ولا نرد على الله قوله ، ولا يوصف الله بأكثر مما وصف به نفسه بلا حد ولا غاية ، ليس كمثله شيء^(٣).

وقال حنبل في موضع آخر عن الامام احمد : ليس كمثله شيء في ذاته كما وصف به نفسه ، قد أجل تبارك وتعالى بالصفة لنفسه ، فحدّ لنفسه صفة ليس يشبهه شيء فنعبد الله بصفاته غير محدودة ولا معلومة إلا بما وصف به نفسه ، قال : فهو سميع بصير بلا حد ، ولا تقدير ولا يبلغ الواصفون صفته ، وصفاته منهوله ، ولا نتعدى القرآن والحديث ، فنقول كما قال ، ونصفه كما وصف نفسه ، ولا نتعدى ذلك ، ولا تبلغه صفة الواصفين ، نؤمن بالقرآن كله محكمة ومتشابهة ، ولا ننزّل عنه صفة من صفاته لشناعة شنيعة . . . إلى أن قال والتسليم لله بأمره بغير صفة ولا حد إلا ما وصف به نفسه ، سمع بصير ، لم يزل متكلماً عالماً

(١) هو ابن عم الامام احمد وتلميذه ، ومراده بقوله : قال عبي ، يعنى الامام احمد رحمه الله .

(٢) دره تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ٢٩ - ٣٠ .

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ٣٠ ، ٣١ .

فغورا ، عالم الغيب والشهادة علام الغيوب ، فهذه صفات وصف الله بها نفسه ، لا تدفع ولا ترد وهو على العرش بلا حد ، كما قال : (ثم استوى على العرش) كيف شاء المشيئة اليه عز وجل ، والاستطاعة له ، ليس كمثله شيء ، وهو خالق كل شيء ، وهو كما وصف نفسه سميع بصير بلا حد ولا تقدير . . . لا يصفه الواصفون ، ولا يحده بحد ، تعالى الله عما تقول الجهمية والمشبهة قيل له : والمشبهة ما يقولون ؟ قال : من قال بصر كعصرى ، وبد كيدى ، وقدم كقدمي ، فقد ^{شبهه} بيئ الله بخلقه ، وهذا يحده ، وهذا كلام سوء ، وهذا محدود ، والكلام في هذا لا أحبه . (١)

فقوله رحمه الله : هو على العرش كيف شاء ، وكما شاء ، وقوله : هو على العرش بلا حد كما قال : ثم استوى على العرش (كيف شاء المشيئة اليه ، والاستطاعة له ليس كمثله شيء ، يبين أن علوه على العرش واستنواؤه على العرش ، ما يتعلق بمشيئته واستطاعته سبحانه .

وقوله : بلا حد ، ولا صفة يبلغها واصف ، أو يحده أحد ، نفى به احاطة علم الخلق به ، وأن يحدوه أو يصفوه على ما هو عليه ، ألا بما أخبر عن نفسه ، ليعين أن عقول الخلق لا تحيط بصفاته كما قال الشافعي في خطبة الرسالة : الحمد لله الذي هو كما وصف به نفسه ، وفوق ما يصفه به خلقه . (٢) ولهذا قال احمد : لا تدركه الأبصار بحد ولا غاية فنفي أن يُدْرَك له حد أو غاية .

قال ابن تيمية : وهذا أصح القولين في تفسير الإدراك . (٣)

هذه هي عقيدة عامة السلف في الله وفي صفاته ، لا يحرفون ، ولا يمتثلون ، ولا يحدون في الله وفي صفاته حدا يبلغه وصف واصف ، تعالى الله أن يحاط به علما أو ادراكا

(١) درء تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ٣١ - ٣٣ .

(٢) الرسالة للشافعي ص ٧ تحقيق محمد سيد كيلاني ط ١ سنلا ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩ م مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ص ٣٣ وما بعدها .

أو أن يُتوهم فيه كيف ، وإذا كان السلف قد اثبتوا أن الله سبحانه فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه ، بدون حد يعلم ، فقد أثّر عن بعض السلف إطلاق الحد عليه سبحانه . فقد أخرج البيهقي وغيره عن علي بن الحسن بن شقيق أنه قال : سألت عبد الله بن المبارك قلت : كيف نعرف ربنا ؟ قال : في السماء السابعة على عرشه ^(١) قلت : فان الجهمية تقول : هو هذا ^(٢) قال : انا لا نقول : كما قالت الجهمية ، نقول : هو هو ، قلت بعد ؟ قال : أي والله بعد ^(٣) . وفي رواية أخرى أن علي بن الحسن بن شقيق قال : سمعت عبد الله بن المبارك يقول : نعرف ربنا فوق سبع سموات على العرش استوى ، بائن من خلقه ولا نقول كما قالت الجهمية : انه ههنا - وأشار بيده الى الأرض - ^(٤)

وأخرج الخلال عن أبي بكر المروزي ، قال : سمعت أبا عبد الله - يعني أحمد - ابن حنبل - لما قيل له : روى علي بن الحسن بن شقيق عن ابن المبارك أنه قيل له : كيف تعرف الله عز وجل ؟ قال : على العرش بعد - قال : قد بلغني ذلك عنه ، وأعجبه - ثم قال أبو عبد الله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في طلل من الغمام) ^(٥) ثم قال : (وجاء ربك والملك صفا صفا) ^(٦) ، وفي رواية الأثرم قال : قلت لأحمد : يحكى عن ابن المبارك وقيل له : كيف نعرف ربنا ؟ قال : في السماء السابعة على عرشه بعد . فقال أحمد هكذا هو عندنا . ^(٧)

وأخرج الخلال عن حرب بن اسماعيل قال : قلت لاسحاق - يعني ابن راهويه -

-
- (١) قوله في السماء السابعة على عرشه . مراده فوق السماء السابعة على عرشه .
 (٢) يشير الى قول حبه بن صفوان عندما ناظرهم : هو هذا الهواء مع كل شيء وفي كل شيء ، ولا يخلو منه شيء . انظر : الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٨ والرد على الزنادقة والجهمية للإمام أحمد ص ٦٦ ضمن عقائد السلف .
 (٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٢٦ ، ٤٢٧ .
 (٤) المصدر نفسه ص ٤٢٧ .
 (٥) سورة البقرة آية ٢١٠ .
 (٦) سورة الفجر آية ٢٢ .
 (٧) درر تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ٣٤ .

هو على العرش **حد** ؟ قال : نعم **حد** ^(١) .

وذكر عن ابن المبارك قوله : هو على عرشه بائن من خلقه **حد** . ^(٢)

قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : وهذا مشهور عن ابن المبارك ثابت عنه

من غير وجه ثابت عن أحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه ، وغير واحد من الأئمة . ^(٣)

وقال القاضي أبو يعلى : في كتاب "إبطال التأويل" : إذا ثبت استواءه سبحانه

على العرش وأنه في جهة ، وأن ذلك من صفات الذات ، فهل يجوز إطلاق **الحد** عليه ؟

قد أطلق أحمد القول بذلك في رواية المروزي ، وساق ما تقدم ، إلى أن قال : ثم ذكر

عن أبي داود قال : جاء رجل إلى أحمد بن حنبل فقال له : لله تبارك وتعالى **حد** ؟

قال : نعم ، لا يعلمه إلا هو ، قال الله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش)

يقول : ^{محدثين} محمد قين ، فقد أطلق أحمد القول : بآيات **الحد** لله تعالى ، وقد نفاه فسي

رواية حنبل فقال : نحن نؤمن بأن الله على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها

واصف ، أو يحده أحد ، فقد نفى **الحد** عنه على الصفة المذكورة وهو **الحد** الذي يعلمه

خلقه . ^(٤)

قلت : وقد عقد الامام عثمان بن سعيد الدارمي في رده على المريسي ، ونقذه لكلامه بها

تحت عنوان "باب **الحد** والعرش" قال فيه : وادعى المعارض أنه ليس لله حد ولا غاية

ولا نهاية وهذا هو الأصل الذي ينشأ عليه جهم جميع ضلالاته ، واشتق منه اغلوطاته وهي

كلمة لم يبلغنا أنه سبق جهما اليها أحد من العالمين . . . قال بمعنى بذلك : أن الله

لا شيء ، والخلق كلهم علموا أنه ليس شيء يقع عليه اسم الشيء إلا وله حد وغاية وصفة ، وإن

لا شيء ليس له حد ولا غاية ولا صفة ، فالشيء أبدا موصوف لا محالة ، ولا شيء يوصف بلا

حد ولا غاية ، وقولك لا حد له : يعني أنه لا شيء . ^(٥)

(١) دره تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ٣٤ .

(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٣٤ .

(٣) لباع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية للسفاريني ج ١ ص ٢٠١ .

(٤) رد الامام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي العنيد ص ٣٨١ - ٣٨٢
من مجموع تحت عنوان : عقائد السلف جمع د . علي سامي النشار وعمار الطالبي

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : وكانت المعتزلة تقول : ان الله منزّه عن الأعراض والأبعاد والحوادث والحدود ، ومقصودهم نفي الصفات ، ونفي الأفعال ونفي مباينته للخلق وعلوه على العرش وكانوا يعبرون عن مذاهب أهل الاثبات أهل السنة بالعبارات المجعلة التي تُشعر الناس بفساد المذهب فانهم اذا قالوا : ان الله منزّه عن الحدود ، والاحياز ، والجهات ، وأهملوا الناس أن مقصودهم بذلك أنه لا تحصره المخلوقات ولا تحوزه المصنوعات ، وهذا المعنى ~~الصحیح~~ صحيح ، ومقصودهم : أنه ليس مبايناً للخلق ، ولا منفصلاً عنه ، وأنه ليس فوق السموات رب ، ولا على العرش اله ، وأن محمداً لم يُخرج به اليه ، ولم ينزل منه شيء ، ولا يصعد اليه شيء ونحو ذلك من معاني الجهمية (١) .

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية ايضاً : ان ما ذكر من نفي تحديد الخلق وتقديرهم لربهم وبلوغهم صفته لا ينافي ما نص عليه أحمد وغيره من الأئمة من اثبات الحد ، لأن هذا وأمثاله ما يُقل عن الأئمة ، قد بينوا أن ما اثبتوه له من الحد لا يجعله فيره . كما قال مالك وربيعة وغيرهما : الاستواء معلوم ، والكيف مجهول ، فبين أن كيفية استوائه على العرش مجهولة للعباد ، فلم ينفوا ثبوت ذلك في نفس الأمر ، ولكن نفوا علم الخلق به ، وكذلك مثل هذا في كلام عبد العزيز بن عبد الله بن الماجشون وغير واحد من السلف ، والأئمة ينفون علم الخلق بقدره وكيفيته (٢) .

قال عبد العزيز بن عبد الله بن الماجشون ، كما رواه غير واحد من أهل السنن وقد سئل عما جحدت به الجهمية ، فقال : اما بعد فقد فهمت ما سألت عنه فيما تتابعتم (٣) الجهمية في صفة الرب العظيم الذي فاقت عظمتها الوصف والتقدير ، وكلت الألسن عن تفسير

(١) درء تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ١٠٠ ، ١١ (٢) نفس المصدر ج ٢ ص ٣٤ ، ٣٥
(٣) في اللسان : التتابع في الشيء وعلى الشيء التهافت فيه ، والمتابعة عليه والاسراع اليه يقال : تتابعوا في الشر اذا تهافتوا وسارعوا اليه ، ومنه قوله (ص) ما يحطكم على أن تتابعوا في الكذب كما يتتابع الفراش في النار ويقال في التتابع انه اللجاجة قال الأزهري : ولم نسمع التتابع في الخبر وانما سمعناه في الشر . . .
انظر اللسان ج ٩ ص ٣٨٦ وما بعدها مادة : (تو) .

صفته وانحسرت العقول دون معرفة قدره ، فلم تجد العقول مسافاً فرجعت خاسفة حسيمة وانما أمروا بالنظر والتفكير فيما خلق ، وانما يقال : كيف ؟ لمن لم يكن مرة ثم كان ، أما من لا يحول ولا يزول ، ولم يزل ، وليس له مثل ، فانه لا يعلم كيف هو الا هو ، وكيف يعلم من يموت ويبلى قدر من لا يموت ولا يبلى ؟ وكيف يكون لصفة شيء منه حداً أو منتهى بمعرفة عارف ، أو يحد قدره واصف ؟ والدليل على عجز العقول عن تحقيق صفته : عجزها عن تحقيق صفة أصغر خلقه . . . (١)

قلت : ومراد من أثبت الحد من السلف رحمهم الله : كونه سبحانه في السماء على عرشه بائن من خلقه متميز عنهم ، لا أنهم يشبثون لله حداً يدركه أحد من الخلق وقد استدلوا على اثبات الحد : بالآيات التي ذكر الله فيها بأنه استوى على العرش وغيرها من الآيات التي تبين أن الله في السماء ، وأن الملائكة يخافون ربهم من فوقهم فدل استدلالهم بهذه الآيات وغيرها من الآيات والأحاديث أنهم عنوا بالحد كونه سبحانه عال على خلقه بائن منهم فوق عرشه فوق سمواته .

يقول الدارمي : والله تعالى له حد لا يعلمه أحد غيره ، ولا يجوز لأحد أن يتوهم لحدّه عابة في نفسه ، ولكن يؤمن بالحد وكل علم ذلك الى الله ، والمكانة (٢) أيضاً حد ، وهو على عرشه فوق سمواته ، فهذان حدان اثنان .

وقال عبد الله بن المبارك : فمن ادعى أنه ليس لله حد ، فقد رد القرآن وادعى أنه لا شيء ، لأن الله وصف حد مكانه في مواضع كثيرة من كتابه فقال : (الرحمن على العرش استوى) (أنتم من في السماء) (يخافون ربهم من فوقهم) (اني متوفيك وراحمك اني) . . . فهذا كله وما اشبهه شواهد ودلائل على الحد .

(١) انعموا للذهبي ص ١٠٥ ، ١٠٦ ، ودرّ تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٣٥ ، ٣٦

وقال ابن تيمية : وقد ذكر كلامه هذا ابن بطّة في الابانة ، وأبو عمر الطلمنكي في كتابه الوصول الى معرفة الأصول ، ورواه أبو بكر الأثرم .

(٢) اظنه عنى بالمكانة هنا : الرفعة وعلو الشأن لله سبحانه وتعالى .

وقال رسول الله (صلعم) : (ان الله فوق عرشه فوق سمواته) وقال للأمة السوداء : (أين الله ؟ قالت في السماء ، فقال : لا اعتقها فانها مؤمنة) فقلوه (صلعم) انها مؤمنة وأنها لو لم تؤمن من أن الله في السماء لم تكن مؤمنة وأنه لا يجوز في الرقبة إلا من يحد الله أنه في السماء كما قاله الله ورسوله .

وحصين الخزاعي حينما سأله الرسول (صلعم) قائلا : (يا حصين كم تعبّد اليوم لها ؟ قال : سبعة ، ستة في الأرض وواحد في السماء ، قال : فأبهم تعدّه لربّك ولربّيتك ؟ قال : الذي في السماء * . فلم ينكر النبي (صلعم) على حصين أن عرف أن الله العالمين في السماء . كما قال النبي (صلعم) فحصين الخزاعي كان يومئذ في كفره أعلم بالله الجليل الأجل ، من المريسي وأصحابي^ع ينتحلون من الاسلام ان ميزبين الاله الخالق الذي في السماء ، وبين الآلهة والأصنام التي في الأرض مخلوقة ، وقد اتفقت الكلمة من المسلمين والكافرين أن الله في السماء ، وحدوه بذلك ، إلا المريسي الغال وأصحابه (١) .

قلت وكون الله في السماء فوق عرشه فوق سمواته بائن من خلقه ، هو ما تواترت به الأخبار من الكتاب والسنة ، وأجمع عليه السلف من أهل السنة والجماعة ومن تبعهم وسار على نهجهم ، بل هو ما يجده الانسان مفروس في نفسه عند توجهه إلى خالقه سبحانه في دعائه ورجائه .

الا أنني أفعل أن لا يطلق على ذلك لفظ الحد ، لأنه لم يرد به نص صريح من كتاب ولا سنة ، والواحب الوقوف حيث وقف المشرع ، فنثبت لله ما أثبت لنفسه بالألفاظ التي عبر بها عن ذلك ، ولأن هذا اللفظ لفظ مجمل وان كان من أطلق لفظ الحد من السلف رحمهم الله تعالى : قد بينوا مرادهم ، ونفوا أن يكون لأحد علم بحدّه سبحانه وتعالى ، وأن ذلك ما لا يعلمه إلا هو جلّ جلاله^(١) . ومع أن الحد قد يكون ثابتاً في نفس الأمر ،

(١) رد الملام عثمان بن سعيد الدارمي على المريسي العنيد ص ٣٨٢ ، ٣٨٣ ضمن

عقائد السلف للنشأ والطالبي .

(٢) مختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ٢١٣ .

والمنفي هو علم الخاق به فاني مع ذلك أرى التقيد بالألفاظ المشرع ووصف الله بما جاءت به
دفعاً للأجمال ومنعاً للاحتمال الخاطي* الذي قد يظنه المترحمون الذين قد يستغلون
بعض الألفاظ لتشويه مذهب السلف رحمهم الله . والذي يجب علينا اعتقاده : أن نعتقد
بأن الله موجود متميز عن خلقه ، موصوف بما وصف به نفسه من أنه فوق العرش بلا كيف ، لا
نتعق ولا نتحدلق ، ولا نخوض في لوازم ذلك نفياً ولا اثباتاً ، بل نسكت ونقف كما وقف
السلف الأول رحمهم الله ، ونعلم أنه لو كان له تأويل ، لبادر إلى بيانه الصحابة والتابعون
ولما وسعهم إقراره وإمرأه والسكوت عنه ، ونعلم يقيناً ، مع ذلك أن الله جل جلاله لا مثل له
لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله . ليس كمثله شيء* سبحانه وتعالى .
هذا هو الواجب علينا .

يقول : ابن الماحشون ، اعلم رحمك الله هناك عن تكلف صفة ما لم يصف السرب
من نفسه بعجزك عن معرفة قدر ما وصف منها ، إذا لم تعرف منها قدر ما وصف فما تكلفك
علم ما لم يصف ؟ هل تستدل بذلك على شيء* من طاعته ؟ أو تنزجر به عن شيء* من
معصيته الخ . (١)

واني لأستغفر الله ما قد يظن بي من أنني أجعل نفسي في مقام أولئك الأئمة
الأفاضل ، والعلماء الأعلام ، كالامام احمد وغيره ممن اشتهوا الحد لله الذي لا يعلمه إلا
هو سبحانه وتعالى وأنني أجيز لنفسي انتقادهم والرد عليهم معاذ الله . فما أنا إلا تلميذ
مبتدئ* بالنسبة اليهم وما علي إلى علمهم إلا كنقرة عصفور بمنقاره في بحر عظيم ، فهـل
ينقص العصفور بمنقاره من البحر العظيم شيء* . فأنا كذلك بالنسبة اليهم رحمهم الله ، وغفر
لهم . . والله أعلم .

(١) در* تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ٣٦ ، كتاب العلو للعلي الغفار للذهبي
ص ١٠٦ .

الفصل الثالث :

الفرقة الثانية من فرق اثبات الاستواء والعلو والفوقية

" الكلابية وقد ما الأشعرية "

تمهيد :

=====

في الباب الأول عند الكلام على المسار التاريخي ، الذي مر به الكلام على الصفات
الالهية ، تكلمت عن الكلابية ، والأشعرية -- في مرحلتها الأولى مرحلة الاثبات وقلبت
انهم كانوا يشتون لله سائر الصفات التي ورد ذكرها في القرآن والسنة الصحيحة ، بما فسي
ذلك الاستواء والعلو والفوقية ، وأنه قد كان لإمامي الطائفتين - فضل كبير في رد شبه
النفاة ، وبيان وجه الحق في ذلك ، لكنهما وافقا المعطلة والنفاة من الجهمية والمعتزلة في
ذلك الأصل الذي هو ينبوع البدع ، ألا وهو : اثبات حدوث العالم بحدوث الأجسام واثبات
حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض ، وقولهم : ان الأجسام لا تنفك عن أعراض
محدثة ، وما لا ينفك عن الحوادث ، أو ما لا يسبق الحوادث فهو حادث لا متنازع حوادث
لا أول لها ، ثم احتساج أصحاب هذا الأصل أن يلتزموا طرده فقالوا : ان الرب لا تقوم به
الصفات ، والأفعال الاختيارية ، فانها أعراض وحوادث ، وهذه لا تقوم إلا بجسم ، والأجسام
محدثة ، فيلزم أن لا يقوم بالرب علم ولا قدرة ولا كلام ولا مشيئة ، بل ما يوصف به من ذلك ،
فانما هو مخلوق منفصل عنه . . . فلما جاء ابن كلاب بعد أصحاب هذا الأصل رد عليهم ،
وخالفهم باثبات الصفات ، لكن سلم لهم ذلك الأصل ، فاحتاج لذلك أن يقول : ان الرب
لا تقوم به ، الأمور الاختيارية ولا يتكلم بمشيئته وقدرته ، بل كلامه معنى واحد قائم بذات
الباري تعالى ، ولذا فقد كان أول من عرف عنه من المثبتة انكار قيام الأفعال الاختيارية
بذات الرب تعالى ، وان القرآن معنى واحد قائم بالذات . . . ثم جاء بعده الامام
أبو الحسن الأشعري بعد رجوعه عن الاعتزال ، فاتبع طريقة ابن كلاب وتلمذ له مذهبها وفكرها

واندمج مذهب ابن كلاب في مذهب الأشعرى ، صار مذهباً واحداً ولذلك فسيكون كلامي في هذا الفصل في بحوث .

المبحث الأول :

=====

(عن الكلابية)

الكلابية :

=====

منسوبة إلى أبي محمد عبد الله بن سعيد البصرى ، المشهور بابن كلاب^(١) الذى كان من أعظم أهل اثبات الصفات والفوقية ، وعلو الله على عرشه ، منكراً لقول الجهمية والمعتزلة في تعطيل الصفات ، وكان ابن كلاب يرد عليهم ، وينصر مذهب أهل السنة في اثبات الصفات ، فأثبت جميع الصفات الإلهية ، وكان له أصحاب ينصرون طريقتة ، منهم :

(١) قال صاحب القاموس : في مادة " كلب " ابن كلاب لقب له ، لشدة مجادلته في مجلس المناظرة لا أن كلاباً جد له ، وهو رأس الطائفة الكلابية من أهل السنة ، كانت بينه وبين المعتزلة مناظرات في زمن المأمون ، وفاته بعد سنة ٢٤٠ هـ له ترجمة في طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ١/٢ هـ وقد تعرض ابن النديم في الفهرست ص ٢٥٥ لشخص سماه عبد الله بن محمد بن كلاب القطان ، ونسب إليه ما لا يتفق مع ترجمة عبد الله بن سعيد بن كلاب فضلاً عن الاختلاف في اسم أبويهما ، وفي كلمة لشيخ الاسلام ابن تيمية عنه بقول فيها : بل قام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصرى وصنف في الرد على الجهمية والمعتزلة وله مصنفات في الرد عليهم بين فيها تناقضهم ، وكشف كثيراً من عوراتهم فتبين من ذلك ومن ضبط اسمه واسم أبيه ، أنه غير الشخص الذى ترجم له ابن النديم فاما أن يكون هذا الشخص الذى تحدث عنه ابن النديم هو شخص آخر غير ابن كلاب امام الطائفة الكلابية ، اوان ابن النديم لم يضبط اسمه وانزلق مع الذين يفترون على ابن كلاب ما ليس فيه ، وقد نقل ابن السبكي عن والد الفخر الرازى ان عبد الله بن سعيد هذا هو اخو يحيى بن سعيد القطان ، وهذا ايضا يحتاج الى تحقيق ما يعنى ان هذه الشخصية لا تزال في حاجة الى بحث وتحقيق .

أبو العباس القلانسي^(١) ، والحارث بن أسد المحاسبي^(٢) وهؤلاء جميعاً كانوا في جملتهم السلف فيما يشبهونه ، وإن خالفوهم في بعض الأمور الدقيقة التي قد لا تتميز إلا أنهم باسروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية ، وبراہین عقلية ، وصنف بعضهم ودرس بعضهم^(٣) .

(١) القلانسي (أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي) ذكر ابن عساکر في كتاب تبیین کذب المفتري ص ٣٥٨ أنه من معاصري الأشعري لا من تلامذته كما قال الأهوازي ، وهو من جملة العلماء الكبار للآثبات واعتقاده موافق لاعتقاد الأشعري في الآثبات ، لكن البغدادی في كتاب الفرق بين الفسوق ص ٣٦٤ يعبده في طبقة أقدم من طبقة الأشعري حيث قال بعد أن ذكر طبقة الأشعري وقبل هذه الطبقة أبو علي الثقفی وفي زمانه كان امام السنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تعانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتاباً له ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى ج ٢ ص ٥١ وقد اتفق كل من ذكره على أنه من تلاميذ ابن كلاب ، منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ١٦٤ ، واجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ١٩٥ ، والمطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٢ .

(٢) المحاسبي : الامام ابو عبد الله بن الحارث بن اسماعيل بن أسد المحاسبي صاحب كتاب " فهم القرآن " وكان من أصحاب أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وقد ذكر ابن تيمية ما يفيد أنه كان معاصراً للامام أحمد بن حنبل ، حيث قال وكان الامام أحمد يحذر من الكلابية وأمر بهجر الحارث المحاسبي لكونه منهم حيث قال لا يُرد الباطل بباطل ، وكان ورعاً تقياً زاهداً حكماً عنه : أنه لم يأخذ من ميراث أبيه شيئاً لأن أباه كان قد ربا . مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٦٥ ، والفرق بين الفرق للبغدادی ص ٢٥٨ ، والمطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٢ وشرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٥٥ .

(٣) المطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٢ ، والفرق بين الفرق ص ٣٥٢ ، ٣٦٤ وقد ذكر ابن تيمية عند كلامه عن امام الطائفة ابن كلاب ، أن ابن كلاب هو أقرب من أبي الحسن الأشعري إلى السلف في تقرير التوحيد ، وآثبات صفات الكمال وإن ابن كلاب دون السلف في ذلك مع أنه قد ذكر أن أبا الحسن الأشعري ما كان ينتسب إلا إلى أهل الحديث ، وأماهم عنده الامام أحمد بن حنبل . المنتقى من منهاج الاعتدال ص ١٤٨ - ١٤٩ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٥٣ ، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٩٨ .

أبو العباس القلانسي^(١) ، والحارث بن أسد المحاسبي^(٢) وهؤلاء جميعاً كانوا في جملتهم السلف فيما يشتهرونه ، وإن خالفوهم في بعض الأمور الدقيقة التي قد لا تتميز إلا أنهم باثروا علم الكلام ، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية ، وبراہین عقلية ، وصنف بعضهم ودرس بعضهم^(٣) .

(١) القلانسي (أبو العباس أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي) ذكر ابن عساكر في كتاب تبيين كذب المفتري ص ٣٥٨ أنه من معاصري الأشعري لا من تلامذته كما قال الأهوازي ، وهو من جملة العلماء الكبار للأشعري واعتقاده موافق لاعتقاد الأشعري في الاثبات ، لكن البغدادى في كتاب الفرق بين الفرق ص ٣٦٤ يحدده في طبقة أقدم من طبقة الأشعري حيث قال بعد أن ذكر طبقة الأشعري وقبل هذه الطبقة أبو علي التقفي وفي زمانه كان امام السنة أبو العباس القلانسي الذي زادت تعانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتاباً له ترجمته في طبقات الشافعية الكبرى ج ٢ ص ٥١ وقد اتفق كل من ذكره على أنه من تلاميذ ابن كلاب ، منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ١٦٤ ، واجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ١٩٥ ، والمطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٢ .

(٢) المحاسبي : الامام ابو عبد الله بن الحارث بن اسماعيل بن أسد المحاسبي صاحب كتاب " فهم القرآن " وكان من أصحاب أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب وقد ذكر ابن تيمية ما يفيد أنه كان معاصراً للامام أحمد بن حنبل ، حيث قال وكان الامام أحمد يحذر من الكلابية وأمر بهجر الحارث المحاسبي لكونه منهم حيث قال لا يُرد الباطل ساطل ، وكان ورعاً تقياً زاهداً حكى عنه : أنه لم يأخذ من ميراث أبيه شيئاً لأن أباه كان مدبراً . مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٦٥ ، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٥٨ ، والمطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٢ وشرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٥٥ .

(٣) المطل والنحل . الشهرستاني ج ١ ص ٩٢ ، والفرق بين الفرق ص ٣٥٢ ، ٣٦٤ وقد ذكر ابن تيمية عند كلامه عن امام الطائفة ابن كلاب ، أن ابن كلاب هو أقرب من أبي الحسن الأشعري الى السلف في تقرير التوحيد ، واثبات صفات الكمال وإن ابن كلاب دون السلف في ذلك مع أنه قد ذكر أن ابا الحسن الأشعري ما كان ينتسب الا الى أهل الحديث ، وامامهم عنده الامام أحمد بن حنبل . المنتقى من مساجد الاعتدال ص ١٤٨ - ١٤٩ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٥٣ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٨ .

واليك الآن بعض النصوص المنقولة عنهم :

يقول أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب : وأخرج من الأثر والنظر من قال
ان الله سبحانه ، لا داخل العالم ، ولا خارجه ، وحكى عنه أبو بكر بن فورك : فيما جمعه
عنه من مقالاته في كتاب " المجرّد " وأخرج من النظر والخبر قول من قال : لا هونسي
العالم ولا خارج منه ، فنفاه نفياً مستويًا ، لأنه لو قيل له : صفه بالعدم ، ما قدر أن يقول
فيه أكثر من ذلك ، ورد أخبار الله تعالى ، وقال في ذلك ما لا يجوز في خبر ولا معقول ،
وزعم أن هذا هو التوحيد الخالص والنفي عندهم هو الإثبات الخالص ، وهم عند انفسهم
قنّاسون .

قال : فان قالوا : هذا افصاح منكم بخلو الأماكن منه ، وانفراد العرش به
قيل : ان كنتم تعنون خلو الأماكن من تدبيره ، وانه غير عالم بها ، فلا : وان كنتم تذهبون
الى خلوها من استوائه عليها كما استوى على العرش ، فنحن لا نحتشم أن نقول : استوى
الله على العرش ، ونحتشم أن نقول : استوى على الأرض ، واستوى على الجدار ، وفي صدر
البيت . .

وقال أيضا : يقال لهم : أهو فوق ما خلق ؟ فان قالوا : نعم ، قيل : ما
تعنون بقولكم انه فوق ما خلق ؟ فان قالوا بالقدرة والعزة ، قيل لهم : ليس من هذا
سألناكم ، وان قالوا : المسألة خطأ ، قيل : فليس هو فوق ، فان قالوا : نعم ، ليس هو
فوق ، قيل لهم : وليس هو تحت ، فان قالوا : ولا تحت ، أعدموه ، لأن ما كان لا تحت
ولا فوق فعدم ، وان قالوا : هو تحت ، وهو فوق ، قيل لهم : فيلزم أن يكون تحت وفوق .
ثم بسط الكلام في استحالة نفي المباينة ، والماسة . فقال : يقال لهم : إذا
قلنا الإنسان لا ماس ، ولا مباين للمكان ، فهذا محال ، فلا بد من نعم ، قيل لهم فهو
لا ماس ولا مباين ؟ فاذا قالوا : نعم . قيل لهم : فهو بصفة المحال من المخلوقين
الذي لا يكون ولا يثبت في الوهم ؟ فاذا قالوا نعم ، قيل : فينبغي أن يكون بصفة المحال

من هذه الجهة ، وقيل لهم : أليس يقال لما ليس بثابت في الانسان ماس ولا مابين ؟
 فاذا قالوا : نعم . قيل : فاخبرونا عن معبودكم : ماس هو أو مابين ؟ فاذا قالوا : لا
 يوصف بهما ، قيل لهم ، فعفة اثبات الخالق كصفة عدم المخلوق فلم لا تقولون : قديم كما
 تقولون للانسان : قديم ، إذا وصفتموه بصفة العدم ؟ وقيل لهم : إذا كان عدم المخلوق
 وجودا له ، فاذا كان العدم وجودا ، كان الجهل علما ، والعجز قوة (١) .

ثم قال : ورسول الله وهو صفوة الله من خلقه ، وخيرته من بريته ، أعلمهم
 بالآين (٢) ، واستصوب قول القائل : انه في السماء وشهد له بالايان عند ذلك ، وجهم بن
 صفوان وأصحابه لا يجيزون الآين بزعمهم ، ويحيلون القول به ، قال : ولو كان خطأ لكان
 رسول الله (صلعم) أحق بالانكار له ، وكان ينبغي أن يقول لها : لا تقولي ذلك :
 فتوهي أنه محدود وأنه في مكان دون مكان ، ولكن قولتي انه في كل مكان لأنه هو الصواب
 دون ما قلت ، كلا فلقد أجاز رسول الله (صلعم) مع علمه بما فيه ، وأنه من الإيانه بل
 الأمر الذي يجب به الإيانه لقائله ، ومن أجله شهد لها بالايانه حين قالت ، وكيف يكون
 الحق في خلاف ذلك ، والكتاب ناطق بذلك ، وشاهد له ، ولولم يشهد لصحة مذهبه
 الجماعة في هذا خاصة الا ما ذكرناه من هذه الأمور ، لكان فيه ما يكفي ، كيف وقد غرس
 في الفطرة ، ومعارف الآدميين من ذلك ما لا شيء أبين منه ، ولا أؤكد ، لأنك لا تسأل
 أحدا من الناس عربيا ولا عجميا ، ولا مؤمنا ولا كافرا ^{فَقُولُ} آين ربك ؟ الا قال : في السماء
 أفصح أو أوما بيده ، فهو أشار بطرفه إن كان لا يفصح ، ولا يشير إلى غير ذلك من أرض ولا
 سهل ولا جبل ، ولا رأينا أحدا إذا عَنَّ له دعا ، الا رافعا يديه الى السماء ... (٣)
 وقال عنه الأشعرى في المعالات انه كان يقول : ان الله مستوى على عرشه كما قال ، وأنه فوق
 كل شيء (٤) .

-
- (١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٦ ص ١١٩ - ١٢١ ، واجتماع الجيوش
 الاسلامية لابن القيم ص ١٩٥ - ١٩٦ .
 (٢) يشير الى حديث الجارية وقد سبق تخريجه .
 (٣) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٦ - ١٩٧ .
 (٤) المقالات الثلاثة ، ج ١ ، ص ٣٥١ .

فهذا كلام أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وهو من أوضح ما يكون في الدلالة على اثبات الفوقية والعلو لله سبحانه ، وقد أهد كلامه : بالأدلة العقلية والنقلية وما فطر الله عليه الخلق من الاقرار بذلك ، واثباته لذلك على الوجه الذى يليق به سبحانه فلا تشبيه ولا تمثيل ، ولا تكهيف ولا تعطيل ، بل اثبات لما وصف الله به نفسه ، ولما وصفه به رسوله (صلعم) .

ويقول المحاسبي في كتابه " فهم القرآن " في كلامه على الناسخ ، والنسخ وأن النسخ لا يجوز في الاخبار . قال : ولا يحل لأحد أن يعتقد أن مدح الله وصفاته ، ولا أسماؤه يجوز أن ينسخ منها شيء . . . الى أن قال : وكذلك لا يجوز إذا أخبر أن صفاته حسنة عليا ، أن يخبر بذلك أنها دنية سفلى ، فيصف نفسه بأنه جاهل ببعض الغيب بعد أن أخبر أنه عالم بالغيب . . . وأنه تحت الأرض لا على العرش ، جلّ وعلا عن ذلك ، فإذا عرفت ذلك واستيقنته علمت ما يجوز عليه النسخ ، وما لا يجوز . . . الى أن قال : وكذلك قوله تعالى : (وهو القاهر فوق عباده) وقوله (الرحمن على العرش استوى) وقوله (أأنتم من في السماء) وقوله (اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه) وقال : (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه) وقال : (تعرج الملائكة والروح اليه) وقال لعيسى (اني متوفيك ورافعك اليّ) ، وقال : (بل رفعه الله اليه) وقال : (ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته) وذكر الآلهة : أن لو كان آلهة لا يتفوا الى ذى العرش سبيلا ، حيث هو ، فقال : (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لا يتفوا الى ذى العرش سبيلا) أى طلبه ، وقال : (سبح اسم ربك الأعلى) قال ابو عبد الله : فليس ينسخ ذلك لهذا أبدا .

كذلك قوله : (وهو الذى في السماء اله وفي الأرض اله) وقوله (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) ، وقوله (وهو الله في السموات وفي الأرض يعلم سركم وجهركم) وقوله : (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم) فليس هذا بناسخ لهذا ، ولا هذا ضد

لذلك . واعلم ان هذه الآيات ليس معناها ان الله أراد الكون بذاته فيكون في أسفل الأشياء ، أو ينتقل فيها لا نتقالها ، ويتبعض فيها على أقدارها ، ويحول عنها عند فتاتها جل وعز من ذلك ، وقد نزع بذلك بعض أهل الضلال ، فزعموا أن الله تعالى في كل مكان بنفسه كائنا ، كما هو على العرش ، لا فرقان بين ذلك ، ثم أحالوا في النفي بعد تثبيته ما يجوز عليه في قولهم ما نفوه ، لأن كل من يثبت شيئاً في المعنى ثم نفاه بالقول ، لم يخن عنه نفيه بلسانه ، واحنجا بهذه الآيات ان الله تعالى في كل شيء بنفسه كائنا ، ثم نفوا معنى ما أثبتوه ، فقالوا : لا كالشيء في الشيء . . . الى أن قال : وان قوله (على العرش استوى) (وهو القاهر فوق عباده) (أنتم من في السماء) (اذا لا يهتفوا الى ذى العرش سبيلاً) فهذا وغيره مثل قوله (تخرج الملائكة والروح اليه) (اليه يصعد الكلم الطيب) هذا منقطع يوجب أنه فوق العرش فوق الأشياء كلها ، منزّه عن الدخول في هلقه لا يخفى عليه منهم خافية ، لأنه أبان في هذه الآيات أنه أراد أنه بنفسه فوق عباده لأنه قال (أنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) يعني فوق العرش والعرش على السماء لأن من قد كان فوق كل شيء على السماء ، في السماء ، وقد قال مثل ذلك في قوله : (فسيحوا في الأرض) يعني على الأرض ، لا يريد الدخول في جوفها ، وكذلك قوله (يتهبون في الأرض) يعني على الأرض ، لا يريد الدخول في جوفها ، وكذلك قوله (لأصلبنكم في جذوع النخل) يعني فوقها عليها ، وقال (أنتم من في السماء) ثم فصل فقال : (أن يخسف بكم الأرض) ولم يعمل فلم يكن لذلك معنى إذا فصل قوله (من في السماء) ثم استأنف التخويف بالخسف - ألا أنه على عرشه فوق السماء ، وقال : (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يمرج اليه) وقال : (تخرج الملائكة والروح اليه) فيمرج الأمر ويخرج الملائكة ، ثم وصف وقت صعودها بالارتفاع صاعدة إليه ، فقال : (في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة) فقال : صعودها إليه ، وفعله من قوله إليه ، كقول القائل : واصعد إلى فلان في ليلة أو يوم ، وذلك أنه في العلو ، وأن صعودك إليه في يوم ، فإذا

صعدوا الى الله عز وجل ، وان كانوا لم يروه ، ولم يساوه في الارتفاع في علوه ، فانهم صعدوا من الأرض ، وخرجوا بالأمر الى العلو ، قال تعالى (بل رفعه الله اليه) ولم يقل عنده ، وقال فرعون : (يا هامان ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع الى اله موسى) ثم استأنف الكلام فقال : (واني لأظنه كاذبا) فيما قال لي : ان الهه فوق السموات ، فبين الله سبحانه وتعالى ان فرعون ظن بموسى أنه كاذب فيما قاله ، وعدم لطلبه ، حيث قاله ، مع الظن بموسى أنه كاذب ، ولو أن موسى قال : إنه في كل مكان بذاته لطلبه في بيته ، أو في بدنه ، أو حشيه ، فتعالى الله عن ذلك ، ولم يجهد نفسه ببنیان الصرح .

قال : وأما الآي التي يزعمون أنها قد وصلها ، ولم يقطعها كما قطع الكلام الذي أراد به انه على عرشه ، فقال : (ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض) فأخبر بالعلم ، ثم أخبر أنه مع كل مناج ثم ختم الآية بالعلم بقوله (ان الله بكل شيء عليم) فبدأ بالعلم ، وختم بالعلم ، فبين أنه أراد أنه يعلمهم حيث كانوا لا يخفون عليه ، ولا يخفى عليه مناجاتهم ، ولو اجتمع القوم في أسفل ، وناظر اليهم في العلو ، فقال : اني لم أزل أراكم ، واعلم مناجاتكم لكان صادقا — ولله المثل الأعلى أن يشبه الخلق — فان أبوا الا ظاهر التلاوة ، وقالوا : هذا منكم دعوى خرجوا عن قولهم في ظاهر التلاوة ، لأن من هو — الاثنين فأكثر هو معهم ، لا فيهم ، ومن كان مع شيء خلا جسده ، وهذا خروج من قولهم وكذلك قوله تعالى (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) لأن ما قرب من الشيء ليس هو في الشيء ، ففي ظاهر التلاوة على دعواهم أنه ليس في حبل الوريد وكذلك قوله (وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله) لم يقل في السماء ثم قطع — كما قال : (أنتم من في السماء ثم قطع فقال : (أن يخسف بهم الأرض) فقال : (وهو الذي في السماء اله يعني اله أهل السماء واله أهل الأرض ، وذلك موجود في اللغة ، تقول : فلان أمير في خراسان ، وأمير في بلخ ، وأمير في سمرقند ، وانما هو في موضع واحد ، ويخفى عليه ما

وراءه ، فكيف العالي فوق الأشياء ، لا يخفى عليه شيء من الأشياء يديره ، فهو اله فيهما
ان كان مديرا لهما ، وهو على عرشه ، وفوق كل شيء تعالى عن الأشياء والأمثال (١) أهـ .
فتأمل هذا الكلام ما أبينه في الدلالة على علو الله على عرشه فوق كل شيء ، على
الوجه الذي يليق به سبحانه وهو شجي في خلق النفاة والمعتلة ، الذين ينكرون علو
الله ومباينته لخلقه .

المبحث الثاني : =====

(الأشعرى وقد ما أصحابه)

سبق أن ذكرت أن الامام ابا الحسن الأشعرى رحمه الله تعالى ، تولى فسي
أحضان المعتزلة قرابة اربعين عاما ، وتتلذذ لشيخهم آنذاك : أبي علي الجبائي ، وكان
اللسان الناطق عن المعتزلة والمدافع عن مذهبهم . لكن الله جلت قدرته ، أنار بصره
ومسيرته ، وأراد به خيرا ، فتبين له ما في مذهب المعتزلة من بعد عن المعتقد الحق ،
الذي يجب أن يكون عليه كل مسلم ، فهجره ، وأعلن براءته منه ، واتجه الى مذهب السلف
وكان أول ما صادفه في هذا الاتجاه مذهب ابن كلاب الذي كان شائعا ذائعا في البصرة
التي نشأ فيها الأشعرى ، ورغم ما في هذا المذهب من انحرافات ما (٢) عن مذهب السلف
فانه كان يمثل الاتجاه السلفي في عموم البصرة ، ولذلك فقد اتجه الأشعرى الى مذهب
ابن كلاب ، وان خالفه في بعض المسائل ، فقد أخذ ببعض قضايا ومبادئه ، بجانب بعض
البقايا الاعتزالية ، التي لم يكن قد تخلص منها بعد ، إلا أنه في دقة نظره ، وحسنه
العصق انكشف له بطلان تلك القضايا التي انحرف فيها ابن كلاب عن مذهب السلف ، كما
استبان له بطلان تلك البقايا الاعتزالية ، من هنا هجر الأشعرى ما رآه مخالفا من مذهب

كتاب فقه القرآن ومبادئه ، لأبي عبد الله الرضا بن محمد بن أبي اسحاق المصيصي . ط ١ الم ١٣٩١ - ١٩٧١ م ط ٢ ٢٠٠٠ م
(١) و مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٦٥ - ٧١ .
(٢) مثل قوله بعدم قيام الأمور الاختيارية بذات الهاري ، وقوله في القرآن : انه معنى
واحد قديم قائم بالذات .

ابن كلاب لمذهب السلف ، كما هجر تلك البقايا الاعتزالية ، ساعده في ذلك انتقاله الى بغداد ، وفيها علماء السلف يستفيد منهم ، ويستفيد بهم ^{مسلك} السلف ، فختم الله لسه بخير ، واخلص مذهبه على ما كان عليه السلف ، وهذه هي المرحلة الثانية ^(١) . وقد كان رحمه الله في طوره الثاني والثالث مثبتا للصفات والفوقية ، وعلو الله على عرشه ، ولم يكن له في ذلك قولان ، كما سيوضح ذلك في البحوث القادمة .

وقد كان القدماء من أصحابه كأبي الحسن الباهلي ، وأبي عبد الله بن مجاهد ، وأبي الحسن علي بن محمد الطبري والقاضي أبو بكر بن الطيب الباقلائي ، وغير هؤلاء كثير متفقين معه على اثبات الصفات الخيرية التي ورد ذكرها في القرآن كالأستواء ، والوجوه ، واليدين ، ويقولون : ان تأويلها بما يقتضي نفيا تأويل باطل ، وقد ذكر ذلك الأشعري في عامة كتبه كالموجز والمقالات الكبير ، والمقالات الصغير والابانة وغير ذلك ، ولم يختلف في ذلك كلامه هو وقداماء أصحابه ، ولذلك فقد كان القدماء من أصحاب أحمد كأبي بكر بن عبد العزيز ، وأبي الحسن التميمي وأمثالهما يذكرونه في كتبهم على طريق الموافق للسنة في الجملة ويذكرون رده على المعتزلة ، وما أبداه من تناقضهم ، وكان بين الأشعري وقداماء أصحابه ، وبين الحنابلة تألفا كبيرا ، لا سيما بين القاضي أبي بكر بن الباقلائي ، وبين أبي الفضل بن التميمي ، حتى كان ابن الباقلائي يكتب في أجوبته في المسائل : كتبه محمد بن الطيب الحنبلي ، ويكتب أيضا الأشعري ^(٢) .

وبعد هذا العرض الموجز فقد آن لي أن أسرد بعض النقول عن الأشعري وقداماء أصحابه الدالة على الاثبات مبتدئا ببعض ما ذكره الأشعري في ذلك ، لكن قبل ذلك أحب

(١) أبو الحسن الأشعري بين السلف والمعتزلة رسالة مقدمة لنيل درجة الماجستير اعداد هادي احمد طالبي وقد اشار ابن تيمية أن الأشعري لما انتقل الى بغداد اخذ امورا اخرى عن السلف ، مجموع الفتاوى ج ٣ ص ٢٢٨ .

(٢) منهاج السنة ج ٢ ص ١٦٤ - ١٦٥ ومجموع الفتاوى لابن تيمية ج ٣ ص ٢٢٨ وما بعدها ، واجتماع الجيوش الاسلاميه لابن القيم ص ١٩٧ / ١٩٨ والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٣٦٤ ، وتبيين كذب المفتري لابن عساكر في أماكن متفرقة منه .

أن أبين أن الأشعرى : يرى أن آيات الصفات وأحاد يشها تدل على معان ثابتة لله عز وجل لا يجوز نفيها عنه ، ولا يلزم من اثباتها مشابهة الله بخلقه . حيث يقول في رسالته والسي أهل الثغر : أجمع سلف الأمة أنه تعالى لم يزل موجودا حيا قادرا عليهما مريدا سمعنا بصيرا متكلمنا على ما وصف به نفسه ، وسمي به في كتابه ، وأخبرهم به رسول الله (صلعم) ودلت عليه أفعاله وأن وصفه بذلك لا يوجب شبهة لمن وصف من خلقه بذلك ، وعلى وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ، ووصفه به نبيه محمد (صلعم) من غير تكليف له ، وإن الإيمان به واجب ، وترك التكليف له لازم وإن لله يدان مبسوطتان ، وأن الأرض جميعا قبضته يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه من غير أن تكون جوارح ، وإن يديه تعالى غير نعمته ، وقد دل على ذلك تشريفه لآدم ، وتقريبه لابلوس على استكباره عن السجود مع ما شرفه بقوله : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي)^(١) وإن الله يجي يوم القيامة والملك صفا صفا ، لعرس الأمم وحسابها وعقابها وثوابها ، وإن الله تعالى فوق سمواته على عرشه دون أرمه لقوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) وليس استواءه على العرش استيلا كما قال أهل القدر ، لأنه عز وجل لم يزل مستوليا على كل شيء .^(٢)

وقد عني الأشعرى في هذا المقام بأمرين :

أولهما : عدم مشابهة الله لخلقه ردا على ما زعمته المشبهة وهو معنى قوله : وإن وصفه بذلك لا يوجب شبهة لمن وصف من خلقه بذلك .

ثانيهما : إبطال دليلهم على المشابهة أن قالوا : لا يوجد إلا المحسوس المشاهد ، كما أن في اثبات تلك المعاني على ما يليق بالله سبحانه رد على النفاة والمعطلة . واليك الآن بعض النصوص من كتبه ، وما نقله الثقات عنه ، الدالة على اثبات الاستواء والعلو والفوقية . يقول في كتاب المقالات : بعد أن سرد مقالات الناس في الصفات

(١) سورة ص آية ٧٥ .

(٢) رسالته إلى أهل الثغر مخطوطة مصورة .

وقال اهل السنة وأصحاب الحديث : ليس بجسم ولا يشبه الأشياء ، وانه على عرشه ، كما قال عز وجل : (الرحمن على العرش استوى) ولا تُقَدَّمُ بين يدي الله في القول ، بل تقول : استوى بلا كيف . . . ثم قال : وجلة ما عليه أهل الحديث والسنة : الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله (صلعم) لا نرد من ذلك شيئا . . . وإلى أن قال : وان الله سبحانه : على عرشه . . . ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله (صلعم) أن الله سبحانه ينزل الى السماء الدنيا فيقول : هل من مستغفر ، كما جاء في الحديث عن رسول الله (صلعم) يأخذون بالكتاب والسنة ، ويرجعون اليهما عند التنازع ، ويقولون أن الله سبحانه يجيء يوم القيامة كما قال : (وجاء ربك والملك صفا صفا) ، وان الله يقرب من خلقه كيف شاء . . . وذكر كثيرا ممن أقوالهم : ثم قال بعد ذلك : فهذه جملة ما يأمرون به ، ويستعملونه ، ويرونه ، وكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، واليه نذهب ، وما توفيقنا الا بالله ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، وبه نستعين ، وعليه نتوكل واليه المصير .^(١)

ويمثل هذا الذي ذكره في المقالات عن أصحاب الحديث من الاعتقاد ، ذكره — أيضا في رسالته جملة قول أصحاب الحديث ، وأهل السنة ، لا يختلف عنه من جهة المعنى^(٢) وقد مر معنا أنه في رسالته الى أهل الشجر يقول : ان الله فوق سمواته على عرشه ، وليس استواءه استيلاء ، وان اجماع السلف منعقد على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ، ووصفه به نبيه محمد (صلعم) من غير تكيف له . . . الخ .

وقال في كتابه " الحمد في الرؤية " الذي ذكر فيه أسامي أكثر كتبه ، والفنا كتابا كبيرا في الصفات تكلمنا على أصناف المعتزلة والجهمية المخالفين لنا ، فيها في نفهم علم الله وقدرته وسائر صفاته ، وعلى أبي الهذيل ومعمروالنظام والفوطي ، وعلى من قال بمقدم العالم ، وفي فنون كثيرة من فنون الصفات في اثبات الوجه لله والهدين ، وفي استوائه على

(١) المقالات ج ١ ص ٢٨٥ ، ٣٤٤ - ٣٥٠ .

(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢٠٨ .

العرش ، وعلى الناشئ* ومذهبه في الأسما* والصفات (١).

اما في كتابه الابانة : فقد ذكر في اثبات الاستواء* ، وان الله عال على عرشه ، أكثر من عشرين دليلا من الكتاب ، والسنة ، وجمع فيه أجناس الأدلة على علو الله من القرآن والسنة ، واجماع الأمم ، والفطرة والعقل . فقال : فان قال لنا قائل : قد انكرتم قول المعتزلة والقدرية والجهمية ، والحرورية ، والرافضة ^{فيعرفونا} قولكم الذي به تقولون وديانتكم التي بها تدينون .

قيل له : قولنا الذي نقول به ، وديانتنا التي ندين بها : التسلك بكتاب ربنا عز وجل ، وسنة نبينا محمد (صلعم) وما روى عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ونحن بذلك معتمدون ، وما كان يقول به : أبو عبد الله احمد بن محمد بن حنبل ، نضر الله وجهه ، ورفع درجته ، وأجزل مثوبته قائلون ، ولما خالف قوله مخالفون . . . الى أن قال : وجملة قولنا : ان نقر بالله ، وملائكته ، وكتبه ، ورسله ، وما جاءوا به من عند الله ، وما رواء الثقات عن رسول الله (صلعم) لا نرد من ذلك شيئا . . . الى أن قال : وان الله استوى على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) . . . ثم عقد بابا مستقلا ذكر فيه الاستواء على العرش ، وساق الحجج الكثيرة من النقل والعقل على اثبات ذلك فقال :

ان قال قائل : ما تقولون في الاستواء ؟ قيل له : نقول : ان الله عز وجل مستو على عرشه كما قال (الرحمن على العرش استوى) (٢) . وقد قال تعالى : (اليه يصعد الكلم الطيب) (٣) وقال : (بل رفعه الله اليه) (٤) وقال : (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يعرج اليه) (٥) ، وقال حكاية عن فرعون : (يا هامان ابن لي صرحا لعلي ابلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع الى اله موسى واني لأظنه كاذب) (٦) فكذب فرعون

(١) تبين كذب المغترى ص ١٢٩ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢٠٨ .

(٢) سورة طه آية .

(٣) سورة فاطر آية ١٠ .

(٤) سورة النساء آية ١٥٨ .

(٥) سورة السجدة آية .

(٦) سورة غافر آية ٣٦ - ٣٧ .

نبي الله موسى عليه السلام في قوله : ان الله عز وجل فوق السموات . وقال عز وجل : (أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض^(١)) فالسموات فوقها العرش ، فلما كان العرش فوق السموات قال : (أأنتم من في السماء) لأنه مستوعلي العرش الذي فوق السموات ، وكل ما علا فهو سما ، فالعرش على السموات ، وليس اذا قال : (أأنتم من في السماء) يعني جميع السموات ، وانما اراد العرش الذي هو أعلى السموات . . . الى أن قال : المسلمون جميعا يرفعون أيديهم اذا دعوا نحو السماء ، لأن الله عز وجل مستوعلي العرش الذي فوق السموات ، فلولا أن الله عز وجل على العرش ، لم يرفعوا أيديهم نحو العرش ، كما لا يحطونها اذا دعوا نحو الأرض .

ويرد على المعتزلة والجهمية والحرورية تفسيرهم للاستواء ، بالاستيلاء والملك والقهر ، وأنه عز وجل : في كل مكان ، وجحدهم أن يكون الله على عرشه كما قال أهل الحق ونهّبوا في تفسير الاستواء الى القدرة . فقال : لو كان هذا كما ذكروه ، كان لا فرق بين العرش ، والأرض السابعة ، فالله سبحانه قادر عليها ، وعلى الحشوش ، وعلى كل ما في العالم ، فلو كان الله مستويا على العرش . بمعنى الاستيلاء وهو عز وجل مستوعلي الأشياء كلها ، لكان مستويا على العرش ، وعلى الأرض ، وعلى السماء ، وعلى الحشوش والأقصاد ، لأنه قادر على الأشياء مستول عليها ، واذا كان قادرا على الأشياء كلها ، ولم يجزع عند أحد من المسلمين ، أن يقول : ان الله عز وجل ، مستوعلي الحشوش والأخيلة ، لم يجزع أن يكون الاستواء على العرش الاستيلاء ، الذي هو عام في الأشياء كلها ، ووجب أن يكون معناه : استواء يختص بالعرش دون الأشياء كلها . . . ويقال لهم أيضا : اذا لم يكن مستويا على العرش بمعنى يختص بالعرش دون غيره كما قال ذلك أهل العلم ، ونقله الآثار ، وحمله الأخبار ، وكان الله عز وجل في كل مكان ، فهو تحت الأرض التي السماء فوقها ، واذا كان تحت الأرض فوقه ، والسماء فوق الأرض فغني هذا ما يلزمكم أن تقولوا : ان الله تحت التحصن

والأشياء فوقه ، وأنه فوق الفوق ، والأشياء تحته ، وفي هذا ما يجب أنه تحت ما هو فوقه ، وفوق ما هو تحته ، وهذا المحال المتناقض ، تعالى الله عن افتراءكم عليه علوا كبيرا .

وقال : وما يؤيد أن الله عز وجل مستوعب على عرشه ، دون الأشياء كلها ، مما نقله أهل الرواية عن رسول الله (صلعم) ثم ساق من تلك الأدلة ، حديث النزول برواياته وأسانيده المختلفة .

ثم أورد دليلا آخر : هو آيات الفوقية ، والعروج ، والاستواء ، ومقب على ذلك بقوله : فكل ذلك يدل على أنه تعالى في السماء مستوعب على عرشه ، والسماء باجماع الناس ليست الأرض ، فدل على أن الله تعالى منفرد بوحدهانيته ، مستوعب على عرشه .

ثم يستدل بآيات المجي* والأتیان من نحو قوله تعالى (وجاء ربك والملك صفا صفا)^(١) ، وقوله (هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام)^(٢) ، وقوله : (ثم دنى فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى فأوحى إلى عبده ما أوحى)^(٣) . . . الآيات وقوله (اني متوفيك ورافعك إلى)^(٤) ، وقوله : (بل رفعه الله إليه)^(٥) ، قال : وأجمعت الأمة على أن الله عز وجل رفع عيسى إلى السماء ، ومن دعاء أهل الاسلام جميعا ، اذا هم رغبوا إلى الله عز وجل في الأمر النازل بهم ، يقولون جميعا : يا ساكن العرش ، ومن حلفهم جميعا : لا والذي احتجب بسبع سموات .

قلت : وهو يستند في استدلاله بآيات المجي* والأتیان ، إلى ما قد قررته بالأدلة العقلية والنقلية من علو الله سبحانه فوق سمواته على عرشه ، وما دام ذلك قد ثبت فان اتیانه ومجيئه ، لا يكون إلا من فوق ، وذلك لفعل القصاص . وقد قرر ذلك في رسالته إلى أهل الشجر حيث قال : بعد تقرير العلو : وان له عز وجل : كرسيًا دون العرش ، لقوله تعالى " وسع كرسيه السموات والأرض " ^(٦) ثم قال : وقد دلت الآثار عن النبي (صلعم) أن الله

- | | |
|-------|-------------------------|
| (١) | سورة الفجر آية ٢٢ . |
| (٢) | سورة النجم آية ٨ - ١٨ . |
| (٣) | سورة البقرة آية ٢١٠ . |
| (٤) | سورة آل عمران آية ٥٥ . |
| (٥) | سورة النساء آية ١٥٨ . |
| (٦) | سورة البقرة آية ٢٥٥ . |

يضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه ، وقال الدارمي : في آيتي المجي* والأتان وهذا يوم القيامة ، اذا نزل الله ليحكم بين العباد ، وهو قوله تعالى (يوم تشقق السماء بالغمام ونزل الملائكة تنزيلا)^(١)

اما استدلاله بقوله تعالى (ثم دنى فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى الى عبده ما أوحى) فكأنني^{ينذهب} به الى أن نبينا محمدا (صلعم) رأى ربه ليلة الاسـمـراء والمعراج ، كما جاء في الحديث : " ثم عرج به الى الجبار جلّ جلاله ، فدنى منه حتى كان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى الى عبده ما أوحى ، وفرض عليه خمسين صلاة . ومن فسر الآية بهذا المعنى الحسن البصري رحمه الله ، والجمهور على أن المراد في الآيات وما بعدها ، هو جبريل عليه السلام ، وعلى هذا فلا يتم له الاستدلال بالآيات على رؤيته نبينا محمدا (صلعم) لربه ليلة المعراج وقد وفيت هذا الموضوع حقه فيما تقدم .^(٢)

وقد استدل الأشعرى على مباينة الله لخلقه ، بقوله تعالى : (ثم ردا الى الله مولا هم الحق)^(٣) ويقول : (ولو ترى اذ وقفوا على ربهم)^(٤) ، ويقول (ولو ترى اذ المحرمون نكسوا رؤوسهم عند ربهم)^(٥) ، وقوله تعالى : (وعرضوا على ربك صفّا)^(٦) ثم قال : وكل ذلك يدل على أنه ليس في خلقه ، ولا خلقه فيه ، وأنه مستوعب على عرشه بلا كيف ولا استقرار ، وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ، فلم يثبتوا له في وصفهم حقيقة ، ولا أوجبوا له بذكرهم اياه وحدانية ، ان كل كلامهم يوول الى التعطيل ، وجميع أوصافهم تدل على النفي ، يريدون بذلك التنزيه ونفي التشبيه ، فنعمون بالله من تنزيهه يوجب النفي والتعطيل .

-
- (١) سورة الفرقان آية ٢٥ .
 - (٢) انظر كتاب الطحاوية ص ٢٤٧ / ٢٤٩ ، وكتاب التوحيد لابن خزيمة ص ١٩٧ / ٢٠٥ .
 - (٣) سورة الانعام آية ١٢ .
 - (٤) سورة الأنعام آية ٣٠ .
 - (٥) سورة السجدة آية ١٢ .
 - (٦) سورة الكهف آية ٤٨ .

قال ابن تيمية : فقد احتج بهذه الآيات على عدم مداخلته لخلقه ، فانه لو كانت نسبته الى جميع الأمكنة واحدة ، ولا يختص بالعلو ، لكان في المردود ، كما هو في المردود اليه ، وفي الواقف ، كما هو في الموقوف عليه ، . . . فهذه النصوص تنفي مداخلته للخلق ، وتوجب مباينته لهم ، فلو أمكن وجود موجود لا مباين ولا محايت ، لكان نسبة ذاته الى جميع المخلوقات نسبة واحدة وهو مناقض لما ذكر ، وقوله : مع نفي المداخلة انه على العرش ، يبين انه يثبت المباينة ، لا ينفيها كما ينفي المداخلة .^(١)

قلت واستدلّ الأشعرى بحثل هذه النصوص ، يدلّ على دقة الأشعرى في الاستدلال واستقراءه لآيات القرآن ، وتدبر ما فيها من المعاني .

ويختم الأشعرى رحمه الله أدلته بحديث الجارية ، التي أراد سيدها أن يعتقها في كفارة ، فهل يجوز عتقها ، فقال لها النبي (صلى الله عليه وسلم) " أين الله ؟ " قالت : في السماء قال " فمن أنا ؟ " قالت : أنت رسول الله ، فقال الرسول (صلى الله عليه وسلم) : " اعتقها فانها مؤمنة " .^(٢) قال الأشعرى وهذا يدل على أن الله عز وجل على عرشه فوق السماء .^(٣)

هذا ما ذكره في الابانة ، وهو كما ترى قد أتى فيه بأجناس الأدلة على العلو ، كما نقل اجماع المسلمين على ذلك . قال ابن تيمية : واما الأشعرى وقد ما أصحابه : فهم مصرحون بأن الله نفسه فوق العرش ، كما ذكر ذلك في كتبه كلها . ولم يختلف في ذلك كلامهم .^(٤)

قلت : وهو في كل ذلك موافق لأهل السنة ، وأدلته هي أدلة السلف بعينها .

فهذا هو معتقد الأشعرى كما دونه في كتبه ورسائله ، وحكاة عنه الثقات ، وعلى مثل هذا

(٢) - درر فقا رصم الامور والفقهية ص ٤٢-٤٣
رواه مسلم في كتاب الصلاة باب تحريم الكلام في الصلاة ، وأبو داود في كتاب الصلاة باب تنسيت العاطس في الصلاة ، وفي الايمان والنذور ، باب في الرقبة المؤنسة .
ومالك في الموطأ ، في العتق ، باب ما يجوز من العتق في الرقاب الواجبة ،
واحد في المسند ٢/٢٩١ ، ٣/٤٥٢ .

(٣) الابانة للأشعرى : المقدمة ص ١٧ وما بعدها ، ثم ص ٨٥/٩٣ باب ذكر كسر الاستواء على العرش .

(٤) درر تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ١٩٧ ، ومنهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ١٦٤ / ١٦٥ .

المعتقد الذي صرح به الأشعري ، روح قدما* الأشاعرة وهاك بعض النقول عنهم :

يقول القاضي أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني : في كتابي "الابانة"

و" التمهيد " فان قالوا : فهل تقولون : انه في كل مكان ، قيل له : معاذ الله ، بل

هو مستوعب العرش كما اخبرني كتابه ، فقال : (الرحمن على العرش استوى) ، وقال :

(اليه يجمع الكلم الطيب والعمل العالـح يرفعه) ، وقال : (أنتم من في السماء أن

يخسف بكم الأرض) ، ولو كان في كل مكان ، لكان في جوف الانسان وفه ، وفي الحشوش

والمواضع التي يرفب عن ذكرها ، تعالى عن ذلك ، ولوجب أن يزيد بزيادة الأماكن ،

اذا خلق منها ما لم يكن ، وينقص بنقصانها اذا بطل منها ما كان ، ولصح أن يرفب اليه

الى نحو الأرض ، والى وراء ظهورنا ، وعن ايماننا وشمالكنا ، وهذا ما قد أجمع المسلمون

على خلافه وتخطئة قائله . . . ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش هو استيلاؤه

عليه . . . لأن الاستيلاء هو القدرة والقهر ، والله تعالى لم يزل قادرا قاهرا عزيزا مقتدرا

وقوله : (ثم استوى على العرش) يقتضي استفتاح هذا الوصف بعد أن لم يكن فبطل ما

قالوه . (١)

وقال أبو الحسن علي بن مهدي الطبري تلميذ الأشعري في كتاب " مشكل الآيات "

له في باب قوله (الرحمن على العرش استوى) اعلم أن الله في السماء ، فوق كل شيء .

مستوعب عرشه ، بمعنى أنه عال ، ومعنى الاستواء : الاعتلاء كما تقول العرب ، استويت

على ظهر الدابة ، واستويت على السطح بمعنى علوته ، واستويت الشمس على رأسي واستوى

الطائر على قمة رأسي ، بمعنى : علا في الجو فوجد فوق رأسي ، فالقديم جلّ جلاله عال

على عرشه يدلك على أنه في السماء ، عال على عرشه قوله (أنتم من في السماء) وقوله

(يا عيسى اني متوفيك ورافعتك اليّ) وقوله (اليه يجمع الكلم الطيب) وقوله (ثم يعرج

(١) التمهيد للباقلاني ص ٢٦٠ - ٢٦٢ ، ودر* تعارض العقل والنقل لابن تيمية

ج ٦ ص ٢٠٦ / ٢٠٧ ، واجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢١٠ / ٢١٣ +

اليه (١) .

أما الحسين بن أحمد الأشعري فيقول : فان قيل : ما لدليل على أن الله تعالى على العرش بذاته ؟ قلنا قوله تعالى : (ثم استوى على العرش) فان قالوا : فان العرب يقولون : استوى فلان على بلد كذا وكذا ، استولى عليه وقهره ، قلنا لأصحابنا عن هذا أجوبة .

أحدها : انه لو كان استوى بمعنى استولى ، لم يكن لتخصيصه العرش بالاستواء معنى ، لأنه مستول على كل شيء غيره فكان يجوز أن يقال : الرحمن على الجبل استوى ، وهذا باطل .

الثاني : ان العرب لا تدخل (ثم) إلا لمستقبل سيكون ، والله تعالى لم يزل قاهرا ، قادرا مستوليا على الأشياء كلها . .

الثالث : ان الاستواء بمعنى الاستيلاء لا يكون عند العرب إلا بعد أن يكون ثم مغالب ، يخالبه فإذا غلبه وقهره قيل : قد استولى عليه ، فلما لم يكن الله مغالب ، لم يكن معنى استوائه على عرشه استيلاء وغلبة ، وصح أن استواءه عليه ، هو علوه وارتفاعه عليه بلا حد ولا كيف ولا تشبيه . ثم ذكر قول الخليل بن أحمد ، وابن الأعرابي ، أن الاستواء في اللغة هو العلو والرفعة ، لأنهم يقولون : استوت الشمس إذا تعالت ، واستوى الرجل على ظهر دابته ، إذا علاها . . الخ (٢) .

وقال ابن فورك : فان سألت الجهمية ، أين هو ؟ فجاوبنا انه في السماء ، كما أخبر في التنزيل عن نفسه بذلك فقال (أنتم من في السماء) وإشارة المسلمين بأيديهم عند الدعاء في رمعها اليه ، وانك لو سألت صغيرهم وكبيرهم ، فقلت : أين الله ؟ لقالوا ، انه في السماء ولم ينكروا لفظ السؤال بأين ، لأن النبي (صلى الله عليه وسلم) سأل الجارية السبي عرضت للمعق فقال : (أين الله ؟) فقالت في السماء مشيرة بها ، أي بأصبعها ، كما جاء صراحة في رواية أبي هريرة التي أخرجها أبو داود في الإيمان والنذور ، قال :

(١) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ ، والعلو للذهبي ص ١٦٨ - ١٧٠ .

(٢) اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٢١٣ / ٢١٤ .

فأشارت الى السماء باصبعها ، قال النبي (صلعم) : " اعتقها فانها مؤمنة " ولو كان ذلك قولاً منكراً ، لم يحكم بايمانها ، ولا نكر عليها ومعنى ذلك أنه فوق السماء ، لأن (في) بمعنى فوق ، قال الله : (فسيحوا في الأرض) أى فوقها . . . الخ . (١)

قال شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : فهذا الكلام موافق لما ذكره الأشعرى في كتاب الابانة ، ولما ذكره ابن كلاب كما حكاه عنه ابن فورك . (٢)

قلت : وهؤلاء الأئمة قد وافقوا شيخهم الأشعرى ، وانكروا أن يكون الله في كل مكان ، وجعلوا مقابل ذلك أنه على العرش ، لم يجعلوا مقابل ذلك أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فان الأقسام أربعة ، ليس لها خاس ، اما أن يكون نفسه مبايناً للعالم واما أن يكون مداخله ، واما أن يكون لا مبايناً ومداخله ، واما أن يكون لا مبايناً ولا مداخله ، فهؤلاء : جعلوا مقابلة المداخله المباينة واثبتوا علو الله على عرشه فوق سائر مخلوقاته .

البحث الثالث : =====

لماذا أفردت الكلابية ، ومتقدمي الأشعرية ببحث مستقل عن السلف مع أنهم يتفقون معهم في اثبات العلو والفوقية

بعد هذا العرض لمذهبي الكلابية ، ومتقدمي الأشعرية ، اتضح لنا أن الجميع يشتون لله ما أثبتت لنفسه ، وأثبتت له رسوله (صلعم) من الصفات بوجه عام ، وصفة العلو والفوقية بصفة خاصة . وعندئذ قرب سائل يسأل ويقول : لماذا أفردتهم ببحث مستقل ؟ ولماذا لم تعتبرهم من السلف في هذا الباب طاً لما انهم يوافقون السلف في اثبات هذه الصفات ، ويستدلون بنفس أدلة السلف العقلية والعقلية لا ثباتها ؟

(١) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٧ - ٩ .

(٢) المصدر نفسه ص ٩ .

والجواب على ذلك : انه من خلال مطالعتي فيما وقع تحت نظري من مصادر ، ومراجع ، اتضح لي أن هناك فرقا بينهم وبين السلف ، فهم وان كانوا يتفقون مع السلف في اثبات العلو والفوقية إلا أنهم يختلفون مع السلف في مفهومهم للاستواء المذكور في آيات وأحاديث الاستواء ، فقد أثبت السلف الاستواء ، وقالوا : هو صفة فعل ، وان فعل الاستواء قائم به سبحانه وتعالى فعله بمشيئته وقدرته ، ولم ينفوا قيام الأفعال الاختيارية بذات الله سبحانه وتعالى .

أما الكلابية والأشعرية المبتئين للاستواء والعلو والفوقية ، فان منهم من أثبت الاستواء صفة خبرية جاء بها الخبر ، وأن الله كان ولا مكان ، فلما خلق المكان ، لم يتغير عما كان ^(١) . وهذا معناه ان الله سبحانه وتعالى ، لم يكن هناك فوق شيء ، ولا عاليا على شيء ، فذلك هو الآن ليس فوق شيء ، ولا عاليا على شيء . لأننا اذا تمننا قوله تعالى (ان ربكم الله الذى خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) تبين لنا قطعاً أنه قد كان منه سبحانه وتعالى فعل ، ألا وهو الاستواء على العرش ، وقد علمنا أن السلف فسروا الاستواء ، بأن معناه العلو والارتفاع على العرش ثم لم يكتفوا بالاستواء وانما بينوا معناه وتفسيره . وهؤلاء - اعني من قال من الكلابية ومقتدي الأشعرية - هو الآن على ما عليه كان لم يتغير ، وان أثبتوا الاستواء ، الذى معناه عند السلف ، الذى معناه عند السلف العلو والارتفاع على العرش ؟ فانما كان اثباتهم له مجرداً عن أى معنى بدليل قولهم : هو الآن على ما عليه كان لم يتغير ، فان الذى يفهم من ذلك أنه بعد خلق العرش باق على ما كان عليه قبل خلق العرش لم يعمل عليه ، ويستوى كما أخبر ، بل حاله قبل خلقه ، وبعد سوا لم يتجدد عندهم الا اضافة ونسبة وهي أمر عديم لا وجودي ومنهم : من لم يعرق بين العلو الخاص الذى هو الاستواء على العرش ، بمعنى علوه عليه سبحانه وتعالى ، وبين العلو العام المطلق على سائر المخلوقات ، الذى هو

من لوازم ذاته سبحانه وتعالى ، بل جعلوا الاستواء الذى هو علو خاص ، بمعنى العلو العام فيكون على هذا القول صفة ذاتية^(١) وهما وان اتفقا في معنى العلو ، إلا أن الاستواء أخص ، وقد بينت في مبحث مستقل الفرق بينهما .

ومهم من قال : ان الاستواء صفة فعل ، فعله الله تعالى في العرش سبحانه استواء ، كما فعل في غيره فعلا ساء رزقا ونعمة ، أو غيرهما من أفعاله^(٢) ، وحتى نستطيع معرفة مرادهم من قولهم ، فلا بد لنا من ايماء وجيزة عن الأفعال .

فأقول الأفعال تنقسم الى قسمين : أفعال متعددة ، وأفعال لازمة ، فالمتعدية مثل الخلق ، والرزق ، وهذه اتفق المسلمون على اضافتها الى الله سبحانه وتعالى ، وأنه هو الذى يخلق ويرزق ، ليس ذلك صفة لشيء من مخلوقاته ، لكن اختلفوا ، هل قام به فعل هو الخلق ، أم الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلوق ؟ فاما من ينفي الصفات كالجهمية والمعتزلة ، فهم ينفون قيام الأفعال به بطريق الأولى . وأما جمهور المشبهة - أى مثبتة الصفات - فهم فيها على قولين :

القول الأول : قول من يقول : لا يقوم به فعل ، وانما الفعل هو المفعول . قال ابن تيمية : وهذا هو قول الأشعرى ، ومن وافقه من أصحابه ، ومن غير أصحابه ، وهؤلاء يقسمون الصفات الى ذاتية ، ومعنوية ، وفعلية ، قال : وهذا التقسيم لا حقيقة له ، لأن الأفعال عندهم لا تقوم به ، فلا يتصف بها لكن يخبر عنه بها . . .

القول الثاني : وهو قول السلف الذين يقولون : انه تقوم به الأفعال الاختيارية ، وقد ذكر البخارى في كتاب خلق افعال العباد : ان هذا اجماع العلماء ، فعلى

(١) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٠ / ٤١١ ، وأصول الدين للبغدادى ص ١١٣ .

(٢) المصدران نفاسهما ، وشرح حديث الخزل لابن تيمية ص ٤٧ ، ٨٢ ، ومجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣١٩ .

وفاعل ، ومفعول ، وخلق ، وخالق ، ومخلوق^(١) ، وذكره البخوي قول أهل السنة ، وذكره الكلاباذي في كتابه التعرف لمذهب التصوف ، انه قول الصوفية وهو قول الكرامية والهشامية ، وهو قول القدماء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد .

أما الأفعال اللازمة : كالاستواء ، والمجيء ، والاتيان ، فالناس متنازعون في نفس اثباتها لأن هذه ليس فيها مفعول موجود يعلمونه ، حتى يستدلوا بثبوت المخلوق على الخلق وانما عرفت بالخبر ، فالأصل فيها الخبر لا العقل ، لذلك كان الذين ينفون الصفات الخبرية ينفونها ، ممن يقول الخلق هو المخلوق ، ومن يقول : الخلق غير المخلوق .

اما الذين يثبتون الصفات : فابن كلاب والأشعري ، يجعلونها من جنس الفعل المنعدي يجعلها أمورا حادثة في غيرها ، قال ابن تيمية : وهذا قول الأشعري ، وأئمة أصحابه ، ومن وافقهم . . .

اما أئمة السنة ، والحديث ، والفقهاء يقولون : انها كما دلت عليه : أفعال تقوم بذاته بمشيئته ، واختياره كما قالوا : مثل ذلك في الأفعال المتعدية . وعلى هذا ينسبني النزاع في الاستواء . هل هو فعل بائن عنه لأن الفعل بمعنى المفعول ، أم فعل قائم به يحصل بمشيئته وقدره ، فالأول^{فرد} ابن كلاب والأشعري ومن تبعهما ، والثاني قول أئمة أهل الحديث والسنة . . .^(٢)

إذا فيتضح الفرق بين قول السلف في الاستواء ، وبين قول من قال من الكلابية ومتقدمي الأشعرية انه صفة فعل ، فبينما يقول السلف : فعل الاستواء قام به ، بمشيئته وقدرته ، قال هؤلاء ان الاستواء فعل فعله في العرش سماء استواء ، فجعلوا فعل الاستواء بمعنى ما أحدثه في العرش من فعل صار به مستويا عليه .

- (١) خلق أفعال العباد للبخاري ص ضمن مجموعة عقائد السلف ص ٢١١ ، ٢١٢ .
 (٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٣٧٢ - ٣٧٧ ، ٣٩٣ - ٣٩٨ ، ومجموع تفسير ابن تيمية ص ٣٠١ - ٣٠٣ ، ص ٣١٩ - ٣٢٢ .

وقد فسر ابن تيمية معنى هذا القول ، فقال : ان معناه عندهم أن الله يحدث في العرش معنى يسمى استواء ، قال : وهو عند الأشعرى : يقرب العرش الى ذاته ، من غير أن يقوم به فعل ، أى أنه يحدث في العرش قربا ، فيصير مستويا عليه ، من غير أن يقوم به نفسه فعل اختياري ، بل يجعلون أفعاله اللازمة كأفعاله المتعدية ، وكل ذلك عندهم هو المفعول المنفصل عنه ، أى أن الفعل هو المفعول (١) .

قلت : ولهذه الفروق بينهم وبين السلف ، فقد آثرت أن أخصمهم بمبحث مستقل برغم ما أخذ منى ذلك من وقت وجهد كبير . هذا سبب ، أما السبب الآخر فقد رأيت أن أخص كل طائفة ، من طوائف أهل الاثبات بمبحث خاص لمعرفة ما لها وما عليها ، فذكرت أولا مذهب السلف باعتباره الأساس ، والمقياس الذى يقاس عليه ما عداه من المذاهب ، ثم رتبته الفروق الأخرى بحسب قربها من مذهب السلف وعقيدتهم . فإله أسأل أن ينفع بذلك . وللأمانة العلمية ، فاني أثبت هنا ما ذكره شيخ الاسلام ابن تيمية ، نقلا عن الثقفى والضبي ، وغيرهما من أصحاب أبي بكر محمد بن خزيمة ، في العقيدة التي كتبوها حيث يقول نقلا عنهم : والذى يقول به قدما الكلابية انهم اثبتوا لله فعلا قائما بذاته ، وخلقاً غير المخلوق ، ويسمى التكوين . قال ابن تيمية : وهو آخر قولى القاضي ابي يعلى وجمهور الحنفية ، والحنابلة وأئمة المالكية والشافعية ، وهو الذى ذكره البغوى في شرح السنة عن أهل السنة ، وذكره البخارى اجماع العلماء . (٢)

قلت : والمشهور عن ابن كلاب نفي قيام الأفعال الاختيارية بذات البارئ سبحانه كما نقل ذلك ابن تيمية نفسه في أكثر من كتاب . (٣) وقال ابن القيم : وهو أى ابن كلاب

-
- (١) مجموعة تفسير ابن تيمية ص ٣٢٢ ، وشرح حديث النزول ص ٤٧ ، ٥٧ ، ٤٨ ،
 ٨١ ، ٨٢ ، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية الجزء الثاني والثالث .
 (٢) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٤٢ ، ٤٣
 (٣) انظر مثلا : مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٣٢٢ ، ومجموع الفتاوى له
 أيضا ج ١٦ ص ٣٩٣ - ٣٩٩ .

أول من عرف عنه انكار قيام الأفعال الاختيارية بذات الباري سبحانه ، وجعل القرآن معنى قائم بالذات ، وهو أربع معان (١) .

وقال ابن تيمية : وأول من انكر هذه في الاسلام - أى قيام الأمور الاختيارية بذات الرب تبارك وتعالى - الجهمية ، ومن وافقهم من المعتزلة ، وكانوا ينكرون الصفات ، والعلو على العرش ، ثم جاء ابن كلاب فخالفهم في ذلك ، واثبت الصفات ، والعلو على العرش ، لكن وافقهم على أنه لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولهذا احدث قوله في القرآن (٢) . قلت : وهذا غير المشهور عن الكلابية ، وعسى أن يكون لهم في المسألة قولان أحدهما القول بأنه لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ويكون القول الثاني : وهو أنه تقوم به الأفعال الاختيارية غير مشهور ، بدليل عدم اشتغاره عند من لهم عناية بقالات الناس ، ومذاهبيهم الاعتقادية والله أعلم .

أيضا فانه ما يجب أن يعلم أنه على الرغم من أن الامام أبى الحسن الأشعري رحمه الله تعالى قد اتبع طريقة ابن كلاب ، عند رجوعه عن المذهب الاعتزالي ، لأنه كما قلنا كان يمثل المذهب السلفي في مجمله في البصرة ، برغم ما عليه من المآخذ وتتلذذ له . (٣)

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٥ ، وليس ابن كلاب أول من عرف عنه انكار قيام الأفعال الاختيارية بذات الباري ، بل ان أول من عرف عنه ذلك في الاسلام هم الجهمية والمعتزلة ، ثم جاء ابن كلاب ، فأخذ ذلك عنهم ، اللهم إلا أن يكون يقصد ابن القيم رحمه الله ان ابن كلاب ، هو أول من عرف عنه انكار ذلك من مثبتة الصفات فهذا صحيح ، كما نص على ذلك شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله . انظر شرح حديث النزول ص ١٠٥ ، وضاج السنة ج ١ ص ٢٢٣ .

(٢) شرح حديث النزول ص ١٠٥ .

(٣) الأشعري ، لم يعاصر ابن كلاب ، فان ابن كلاب توفي علي ما قيل : بعد سنة ٢٤٠ هـ . بينما كان تاريخ مولد الأشعري سنة ٢٦٠ هـ على أصح الأقوال كما حقق ذلك ابن عساكر في كتاب " تبیین كذب المفترى " ، وكان تاريخ رجوعه عن الاعتزال هو سنة ٣٠٠ هـ ، وتاريخ وفاته سنة ٣٢٤ هـ كما حقق ابن عساكر ذلك أيضا ، لكن ابا الحسن تتلمذ على كتب أبي محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، وعلى يد تلاميذه من بعده . انظر طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي ج ٢ ص ٥١ . وتبيين كذب المفترى ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

وأخذ بآرائه ، حتى قيل : ان مذهب الأشعرى ، هو امتداد لمذهب ابن كلاب ، فان الأشعرى ، قد خالف شيخه وأستاذه في بعض المسائل ^(١) ومن تلك المسائل مما له اساس بموضوعنا مسألة " الفرق بين العلو والاستواء " .

فقد فرق ابن كلاب ، وأصحابه كالচারث المحاسبي ، وأبي العباس القلانسي ، بين العلو والاستواء . فقالوا : ان الاستواء من الصفات السمعية التي علمت بالخبر ، والتي لولا مجي الخبر بها ، ما قلنا بها . لأن العقل لا مدخلية له في اثباتها . ^(٢)

قال ابن تيمية رحمه الله : وجعل الاستواء من الصفات السمعية ، قال به : كل من يجعله من الصفات الفعلية بلا نزاع . فان ذلك : لم يعلم الا بالسمع . أهـ . ^(٣)
أما العلو فقد قالوا أي ابن كلاب وأصحابه - انه من الصفات العقلية ، المعلومة بالعقل مع السمع ، كالعلم والقدرة ، ذلك أن اتصفه سبحانه ، بأنه مهابين للعالم ، عال عليه ، وصف لازم له ، كما أن عظمته وكبريائه كذلك . ^(٤)

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وهو قول سائر السلف ، وقول الجمهور من أصحاب أحمد وغيرهم ، واليه رجع انقاضي أبو يعلى آخره ، وهو قول : جمهور أهل السنة والحديث والعقود والتصوف ونظار المثبتة ، وقول كثير من أهل الكلام ، من الكرامية وغيرهم . ^(٥)

قلت : وعلى هذا ، فلا يكون ثمة فرق بين ابن كلاب ، وبين السلف الا في مفهوم الاستواء عند كل منهم . على ما بينته فيما سبق ، المبني على قيام الأمور والأفعال الاختيارية بذات الباري سبحانه ، الذي يقول به السلف أو عدم قيامها به كما يقوله : ابن كلاب .

-
- (١) من أشار الى مخالفة الأشعرى لابن كلاب في بعض المسائل ابن القيم في كتاب اجتماع الحيوش الاسلامية ص ١٩٥ .
(٢) منهاج السنة ج ٢ ص ٢٥١ ، شرح حديث النزول ص ١٤٨ ، در تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ٢٠٩ ، ومجموع تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية ص ٨ .
(٣) در تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ٢٠٩ .
(٤) المصادر نفسها التي ذكرت في التعليقة (٥) من هذه الصفحة / والسابقة ج
(٥) المصادر نفسها ج ص

وَأَعْلَى

أما الإمام أبو الحسن الأشعري ، وأئمة أصحابه ، فمع اتفاقهم على إثبات الصفات السمعية ، إلا أنهم تنازعوا في العلو : هل هو من الصفات السمعية ، أو العقلية ، لكن المشهور عن الإمام أبي الحسن وأصحابه أنهم لم يفرقوا بين الاستواء والعلو ، بل الجميع عندهم من الصفات السمعية ، فيقولون : كونه في السماء صفة خبرية ، كالمجيء والابتداء ، ويطلقون القول : بأنه بذاته فوق العرش ، وذلك صفة ذاتية عندهم (١) .

ولذلك : فإن المتأخرين من أصحاب الأشعري ، أنكروا أن يكون الله فوق العرش أو في السماء وهؤلاء الذين ينفون الصفات الخبرية ، كأبي المعالي وأتباعه ، فإن الأشعري وأئمة أصحابه . . . يثبتون الصفات الخبرية ، وهؤلاء ينفونها ، فنفا هذه الصفة لأنها — على قول الأشعري — من الصفات الخبرية ، ولما لم تكن هذه الصفة عند هؤلاء عقلية ، قالوا : انه يرى لا في جهة . . . (٢)

قلت : وعلى هذا فالخلاف بين الأشعري ومتقدمي أصحابه ، وبين السلف أكثر من خلاف ابن كلاب معهم ، وأظن هذا ما جعل ابن تيمية يقول : ان كل من كان السلي الرسول (صلعم) وأصحابه والتابعين لهم باحسان أقرب ، كان أقرب الى كمال التوحيد والايمان ، والعقل ، والعرفان ، وكل من كان عنهم أبعد كان عن ذلك أبعد ، فتأخرو متكلمة الاثبات الذين خلطوا الكلام بالفلسفة — كالرازي ، والآمدي ونحوهما — هم : دون أبي المعالي الجويني ، وأمثاله في تقرير التوحيد ، وإثبات صفات الكمال ، وأبو المعالي وأمثاله دون القاضي أبي بكر بن الطيب ، وأمثاله في ذلك ، وهؤلاء دون أبي الحسن الأشعري في ذلك ، والأشعري في ذلك دون أبي محمد بن كلاب ، وابن كلاب دون السلف والأئمة في ذلك . . . (٣)

وأقول أيضا : ان كلام الأشعري في الابانة يشعر بأنه من أتباع الإمام أحمد بن

(١) المصادر السابقة نفسها ج ٥ ص

(٢) منهاج السنة ج ٢ ص ٢٥٢ ، ودرء تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ٢٠٨ .

(٣) المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص ١٤٨/١٤٩ .

حنبل ، وأنه يعتقد كل ما يعتقد أحمد بن حنبل ، إلا أن المتأخرين من أصحابه فيروا من مسلكه ، وخالفوه في كثير مما قال به مطن الناظرون في كلامهم ، أن كلام الأشعري كذلك وقد ذكرت أن الأشعري مر في أطوار ثلاثة ، وأنه في الطور الثالث أخلص معتقده ، على وفق معتقد السلف ، فيحمل كل ما قيل انه خالف فيه مذهب السلف الى الطور الثاني ، السدى كان فيه على مذهب ابن كلاب ، وهو المذهب الذي رواه عنه أتباعه ، وما زالوا متمسكين به الى اليوم ، وان خالفه المتأخرون منهم في الصفات الخيرية ، فانه كان ومقتدي الأشاعرة يثبتونها ، أما متأخرو الأشاعرة فقد نفوها موافقة للمعتزلة . على أنه قد قيل ان للأشعري قولين في اثبات الصفات الخيرية ، ولذلك فاني اجد من الضرورة الملحة لأسباب سوف ابينها في نهاية هذه المباحث - تحقيق الكلام في الأمور التالية :

- (١) هل كان للأشعري قولان في اثبات الصفات الخيرية بوجه عام ، والاستواء والعلو والفوقية بوجه خاص . ؟
 - (٢) وهل بقي الأشعري على القول بأن الأفعال ، والأمور الاختيارية ، لا تقوم بذات الباري سبحانه وتعالى حتى في الطور الثالث ، الذي قلنا : انه اتجه فيه الى مذهب السلف وأخلص فيه معتقده على وفق معتقد السلف ؟
 - (٣) هل اتفق متأخرو الأشاعرة مع امامهم ، فيما قال به من اثبات الصفات ؟ أم خالفوه وما هي حججهم في دعوى موافقتهم له ؟
- وسأجيب على السؤالين الأولين ، أما الثالث فسأرجى الكلام فيه ، لتكون النتائج التي أصل اليها في نهاية هذه المباحث ، بمثابة الجواب عنه ان شاء الله تعالى .

السؤال الأول : =====

وللاجابة على السؤال الأول أقول : سبق أن ذكرت أن الأشعري مر في أطوار ثلاثة : اعتزالية - كلابية - سلفية . وهذه أدت الى اختلاف الباحثين من أصحاب الفرق والمقالات ، في تقويم مذهب الأشعري واضطرابهم فيه .

فجماعة من أتباعه تنكر سلفيته ، وتعلق به أمورا يعتقدونها مثل تأويل الصفات الخبرية ، وإن كان الأشعري قد تبرأ منها ، إلا أنهم انكروا ذلك ، حتى لا يقال : إنهم على خلاف مذهبهم .

وجماعة من أعدائه سلكوا طريق التشنيع على أبي الحسن الأشعري ، وانكروا أن يكون سلفيا واتهموه بمخالفة السلف ، بل نسبوه الى المعتزلة ، ومذهبهم .

وجماعة آخرون ، كتبوا عن الأشعري مذهبهم وفقا لأطواره المختلفة ، وحكوا عنه في عدّة من المسائل قولين أو أكثر ، أما بناء على ما كان عليه عندما كان على مذهب الاعتزال وما آل اليه أمره عند تركه الاعتزال ، واعتناقه لمذهب ابن كلاب ، الذي كان يمثل مجمل اعتقاد السلف في البصرة ، وفاتهم ما استقر عليه أمر الأشعري من هذه الأقوال ، ونتيجة لذلك حمل التوقف في مذهبهم ، أو حكم عليه بالتناقض ، أو بموافقة السلف في أمور ومخالفتهم في أمور أخرى . ولذلك ذهب بعض المتأخرين لاتباعه الى أن له قولين في الصفات الخبرية الاثبات والتأويل . ومن حكى عنه القولين الشهرستاني ، حيث يقول : وأثبت - يعني الأشعري - أن السمع ، والبصر للباري تعالى صفتان أزليتان . . . وأثبت اليمين والوجه صفات خبرية فيقول : ورد بذلك السمع ، فيجب الاقرار به كما ورد . . . وله قول أيضا في جواز التأويل (١) .

ومن ذكر القولين للأشعري : صاحب المواقف فإنه قال في الاستواء : ومذهب الشيخ في أحد قوليه الى أنه أي الاستواء : صفة زائدة ليست عائدة الى الصفات السابقة ،

(١) الطلل والنحل للشهرستاني تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل نشر مؤسسة الحلبي وشركاه ج ١ ص ١٠١ .

وان لم نعلمها بعينها ، وفي الوجه قال : اثبت الشيخ في أحد قوليه ، وأبو اسحاق الاسفرايني ، والسلف صفة ثبوتية زائدة على ما مر من الصفات (١) .
واعتمادا على ما حكاه الشهرستاني ، وصاحب المواقف من نسبة جواز التأويل في الصفات الخبرية للأشعرى ، تمسك بعض المتأخرين بأن هذا هو أحد قولي الشيخ رحمه الله .

لكن الواقع الذي نلمسه ونجده في كتب الأشعرى سواء في طوره الثاني أو في طوره الثالث عند ما رحل الى بغداد واقتدى - بالسلف ممثلين في امامهم (الامام احمد بن حنبل رحمه الله) - هو عكس ما حكاه عنه الشهرستاني وصاحب المواقف ، وليس في مؤلفات الأشعرى قديمها وحديثها - أعني التي ألفها بعد تركه للاعتزال - ما يؤيد أنه كان يقول بتأويل الصفات الخبرية . بل نجد فيها التصريح باثبات كل ما وصف الله به نفسه الكريمة ، ووصفه به رسوله (صلعم) وخاتمة ما يقال انه كان في الطور الثاني على طريقة ابن كلاب فانه كان يثبت الصفات الخبرية اثباتا مطلقا لأن القرآن اثبت ذلك ولا يزيد عليه . أما في الطور الثالث ، فقد أثبت ذلك كله من تفسير تكييف ولا تشبيه جريا على منوال السلف ، وهي طريقته في الابانة التي ألفها آخر (٢) .

وإذا رجعنا الى كتبه التي صنفها رحمه الله الى سنة (٣٢٠ هـ) نجده يقول :
وألفنا كتابا كبيرا في الصفات تكلمنا فيه على أصناف المعتزلة والجهمية والمخالفين لنا فيها في نفهم علم الله وقدرته وسائر صفاته . . . وفي فنون كثيرة من فنون الصفات في اثبات الوجه لله ، والبيدين ، وفي استوائه على العرش (٣) .

ويقول في كتابه : جمل المقالات : جملة ما عليه أهل الحديث والسنة ^{لله} والاقرار

-
- (١) شرح المواقف للسيد الشريف الجرجاني ج ٣ ص ٩١ - ٩٢ .
(٢) اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار احياء علوم الدين لمحمد الزبيدي الشهير بالمرتضى ج ٢ ص ٣ .
(٣) تبیین کذب المفتی لابن عساکر ص ١٢٩ .

بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء من عند الله ، وما رواء الثقة عن رسول الله (صلعم) لا يردون من ذلك شيئا الى أن قال : وأن الله على عرشه كما قال تعالى (الرحمن على العرش استوى)^(١) وأن له يدين بلا كيف كما قال تعالى : (لما خلفت يدي)^(٢) وأنه يجي يوم القيامة هو وملائكته ، كما قال تعالى : (وجاء ربك والملك صفا صفا)^(٣) وأنه ينزل الى سما الدنيا كما جاء في الحديث ، ولم يقولوا شيئا إلا ما وجدوه في الكتاب ، أو جاءت به الرواية عن رسول الله (صلعم) وقالت المعتزلة : في قول الله عز وجل (الرحمن على العرش استوى) بمعنى استولى ، فالأشعري إنما حكى تأويل الاستواء بالاستيلاء عن المعتزلة والجهمية ، وصرح بخلافه ، وأنه خلاف قول أهل السنة .^(٤) وما ذكره في كتاب حمل المقالات موافق لما ذكره في كتاب مقالات الاسلاميين فإنه قال فيه : وهو يحكي مذهب اصحاب الحديث ، وأهل السنة وان الله سبحانه على عرشه كما قال : (الرحمن على العرش استوى) الى أن قال : ويصدقون بالأحاديث التي جاءت عن رسول الله (صلعم) ان الله سبحانه ينزل الى سما الدنيا فيقول : هل من مستغفر ؟ ويقولون ان الله سبحانه يجي يوم القيامة وان الله يقرب من خلقه كيف شاء ويستمر في أقوالهم الى أن قال : وبكل ما ذكرنا من قولهم - يعني أهل السنة - نقول والله نذهب .^(٥) ويقول في رسالته الى أهل الشجر : أجمع سلف الأمة أنه تعالى لم يزل موجودا حيا قادرا ، عالما سريدا سميعا بصيرا متكلما ، على ما وصف به نفسه ، وسمى به في كتابه ، وأخبرهم به رسوله (صلعم) ودلت عليه أفعاله ، وان وصفه بذلك لا يوجب شبهة لمن وصف من خلقه بذلك ، وعلى وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ، ووصفه به نبيه محمد (صلعم) من غير تكيف له ، وان الايمان به واجب وترك التكيف له لازم الى أن قال : والله يجي

(١) سورة طه آية ٥ . (٢) سورة ص آية ٧٥ .

(٣) سورة الفجر آية ٢٢ .

(٤) اجتماع الجيوش الاسلامية لابن القيم ص ٢١٠ .

(٥) مقالات الاسلاميين واختلاف المصنفين للأشعري ج ١ ص ٢٨٥ ، ص ٣٤٥ - ٣٥١ .

يوم القيامة والملك صفا صفا ، لعرض الأمم وحسابها وعقابها وثوابها ، وأن الله تعالى فوق سمواته على عرشه دون أرضه لقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وليس استواءه على العرش استيلاء ، كما قال أهل القدر ، لأنه عز وجل لم يزل مستوليا على كل شيء ، وأن له عز وجل كرسيًا دون العرش لقوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض)^(١) وقد دلت الآثار عن النبي (صلعم) أن الله يضع كرسيه يوم القيامة لفصل القضاء بين خلقه .^(٢)

أما كتاب الابانة ، وهو أشهر كتاب يعتمد عليه كثير من المحققين في بيان معتقد الأشعرى الذى استقر عليه أخيرا ، فقد ذكر فيه في اثبات الاستواء ، وأن الله عال على خلقه أكثر من عشرين دليلا من القرآن والسنة ، والاجماع ، وأدلة العقول والفطر على ذلك ورد فيه على الجهمية والمعتزلة وغيرهم ما خالفوا فيه السلف ، وأعلن فيه التمسك بكتاب الله عز وجل ، وسنة نبيه محمد (صلعم) وما روى عن الصحابة والتابعين ، وأئمة الحديث وأنه معتصم بذلك ، وما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نضر الله وجهه ورفع درجته ، وأجزل ثبوته هو - أى الأشعرى - قائل ، ولعن خالف قوله هو بجانب . . .^(٣) وقد سبق لي أن ذكرت كل ذلك عند الكلام عن أدلة الأشعرى في اثبات الاستواء والعلو والفوقية وقد ثبت عن أئمة الشاعرة القدماء مثل أبي الحسن الطبري ، وأبي عبد الله بن محاهد البصري والقاضي أبي بكر بن الباقلاني ، أنهم كانوا متفقين على اثبات الصفات الخبرية .

ومن دراسة كتب الأشعرى نعلم يقينا أنه ليس له في الصفات الخبرية قولان كما يذكر ذلك جميع من يحكي المقالات من أتباعه ، وغيرهم ، وإن حكاية من حكى عنه من الشاعرة أن له في الصفات الخبرية قولين : الإثبات والتأويل هي مجرد دعوى لا دليل عليها ، إلا

(١) سورة البقرة آية ٢٥٥ .

(٢) رسالته الى أهل الشجر مخطوطة مصورة وقد ذكر ابن تيمية جزءا كبيرا من هذه

الرسالة في كتابه الكبير در تعارض العقل والنقل ج ٨ ص ١٨٦ - ٢١٩ .

(٣) انظر كتاب الابانة للأشعرى .

مجرد الحكاية ، ومجرد الحكاية لا يعتمد عليه في اثبات هذا القول ، إلا اذا نقل ذلك عن أحد مؤلفات الأشعرى ، أو اثبت ذلك بسند صحيح اليه ، وانى لهم بذلك فان كتبه وحكاية أهل العلم بخلاف ذلك . اللهم إلا أن يكون اولئك يحكون قوله عندما كان لا يزال على مذهب الاعتزال ، وأنا أستبعد ذلك .

وحكاية الثقات لمذهب الأشعرى لا نجد في شيء منها أن له في المسألة قولين بل الذى نجد فيه وفي كتبه أنه يثبت الصفات الخيرية له تعالى ، حقيقة دون ارادة المجاز كما صرح بذلك في كتابه الابانة حيث قال : فان قال قائل ما أنكرتم ان يكون قوله : (ما علمت أيدينا) وقوله : (لما خلفت بيدي) على المجاز ، قيل له : حكم كلام الله عز وجل أن يكون على ظاهره وحقيقته ، ولا يخرج الشيء عن ظاهره الى المجاز إلا لحجة . (١) وهو في هذا موافق لأهل السنة في اثبات ذلك على الوجه اللائق بالله سبحانه وتعالى . وسأنقل بعض ما نقله الثقات ، من معتقد الأشعرى في ذلك .

يقول صاحب شرح مطالع الأنظار : البحث الرابع : في صفات أخرى أئتمتها الشيخ أبو الحسن الأشعرى ، الطاهريون من المتكلمين زعموا أنه لا صفة لله تعالى ، وراء السبعة الحياة ، والعلم ، والقدرة ، والارادة ، والسمع ، والبصر ، والكلام . أو الثمانية وهي هذه السبعة مع البقاء . والشيخ أبو الحسن الأشعرى ، أثبت صفات أخرى ، أثبت الاستواء صفة أخرى للظواهر الواردة لذكرها كقوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) ... الخ (٢) .

ويقول الامام ابن تيمية : وكان ابن كلاب والحارث المحاسبي ، وأبو العباس القلانسي وغيرهم يثبتون مباينة الخالق للمخلوق ، وعلوه بنفسه فوق المخلوقات ، وكان ابن كلاب وأتباعه يقولون : ان العلو على المخلوقات صفة عقلية تعلم بالعقل ، وأما استواءه على العرش فهو من الصفات السمعية الخيرية التي لا تعلم إلا بالخبر ، وكذلك الأشعرى (١) الابانة للأشعرى .
(٢) شرح مطالع الأنظار لأبي الشاء شمس الدين بن محمود بن عبد الرحمن الاصفهاني ص ٣٧٨ - ٣٧٩ .

يثبت الصفات بالشرع غارة وبالعقل أخرى ، ولهذا يثبت العلو ونحوه ما تنفيه المعتزلة ،
 وثبت الاستواء على العرش ويرد على من تأوله بالاستيلاء ونحوه ما لا يختص بالعرش . بخلاف
 أنباع صاحب الارشاد ، فانهم سلكوا طريقة المعتزلة ، فلم يثبتوا الصفات الا بالعقل ، وكان
 الأشعري وأئمة أصحابه يقولون : انهم يحتجون بالعقل لما عرف ثبوته بالسمع ، فالشريع
 هو الذي يعتمد عليه في أصول الدين ، والعقل عاخذ له معاون . . . الى أن يقول :
 وأبو الحسن الأشعري لما رجع عن مذهب المعتزلة سلك طريقة ابن كلاب ، ومال الى أهل
 السنة والحديث وانتسب الى الامام احمد ، كما قد ذكر ذلك في كتبه كلها كالأبانة والموجز
 والمقالات ، وغيرها ، وكان مختلطا بأهل السنة والحديث كاختلاط المتكلم بهم ، بمنزلة
 ابن عقيل عند متأخريهم ، لكن الأشعري وأئمة أصحابه اتبع لأصول الامام احمد وامثاله من
 أئمة السنة من مثل ابن عقيل في كثير من أحواله ، ومن اتبع ابن عقيل كأبي الفرج بن الجوزي
 في كثير من كتبه ، وكان القدماء من أصحاب أحمد كأبي بكر عبد العزيز ، وأبي الحسن
 التميمي وأمثالهما يذكرونه في كتبهم على طريق ذكر الموافق للسنة في الجلة ، ويذكرون
 ما ذكره من تناقض المعتزلة . . . والأشعري وأئمة أصحابه كأبي الحسن الطبري ، وأبي
 عبد الله بن مجاهد الباهلي ، والقاضي أبي بكر ، متفقون على اثبات الصفات الخبرية التي
 ذكرت في القرآن كالاتواء والوحه واليد ، وإبطال تأويلها ليس له في ذلك قولان أصلا
 ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك قولين أصلا ، بل جميع من يحكي المقالات من أتباعه
 وغيرهم يذكر أن ذلك قوله ، ولكن لأتباعه في ذلك قولان ، وأول من اشتهر عنه نفيها أبو
 المعالي الجويني فانه نفى الصفات الخبرية ، وله في تأويلها قولان ، ففي الارشاد أولها ،
 وفي الرسالة النظامية حرم التأويل ، وبين اجماع السلف على تحريم التأويل ، واستدلال
 باجماعهم على أن التأويل محرم ليس بواجب ولا جائز ، فصار من سلك طريقته ينفي الصفات
 الخبرية ولهم في التأويل قولان ، وأما الأشعري وأئمة أصحابه فانهم مشتون لها ، يردون
 على من ينفيها ويقف فيها ، فضلا عن يتأولها .^(١)

(١) در تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ١٢ ، ١٣ ، ١٦ ، ١٧ ، ١٨ ، ومجموع الفتاوى ج ١٢ ص ٢٠٣ .

ويقول في موضع آخر : ثم المثبتون للصفات منهم من يثبت الصفات المعلومـة بالسمع ، كما يثبت الصفات المعلومـة بالعقل ، وهذا قول أهل السنة الخاصة — أهل الحديث ومن وافقهم — وهو قول أئمة الفقهاء ، وقول أئمة الكلام من أهل الاثبات ، كأبي محمد بن كلاب وأبي العباس القلانسي ، وأبي الحسن الأشعري ، وأبي عبد الله بن مجاهد وأبي الحسن الطبري ، والقاضي أبي بكر الباقلاني ، ولم يختلف في ذلك قول الأشعري وقد ما أئمة أصحابه ، لكن المتأخرون ^(١) من أتباعه كأبي المعالي وغيره لا يثبتون الا الصفات العقلية ، وأما الخبرة فمنهم من ينفيها ، ومنهم من يتوقف فيها كالرازي والآمدي وغيرهما ، ونفاة الصفات الخبرة منهم من يتأول نصوصها ، ومنهم من يفوض معناها الى الله ، وأما من اثبتها كالأشعري وأئمة أصحابه ، فهو لا يقولون : تأويلها بما يقتضي نفيها تأويل باطل فلا يكتفون بالتفويض ، بل يبطلون تأويلات النفاة ، وقد ذكر ذلك الأشعري في عامة كتبه ، كالموجز ، والمقالات الكبرى ^(٢) ، والمقالات الصغرى ^(٣) ، والابانة وغير ذلك ولم يختلف في ذلك كلامه ، لكن طائفة من توافقه ، ومن تخالفه يحكون له قولا آخر ، أو تقول : أظهر غير ما أبطن ، وكتبه تدل على ابطال هذين الظنين ^(٤) . وهكذا قال كل من حكي مذهبه الامام الأشعري كالذهبي في كتاب العلو ^(٥) وابن عساكر في كتابه : تبين كذب المفتري فيمنـا نسب الى الامام الأشعري وابن القيم في كتابيه العظيمين : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة ، واجتماع الجيوش الاسلامية على غزو المعتلة والجهمية . حيث يقول : والأشعري يصرح باثبات الصفات الخبرة في كتبه كلها ومعلوم أن أحدا لا ينكر لفظها وانما انكـروا حقائقها ومعانيها الظاهرة . . . وكلامه موجود في الابانة ، والموجز ، والمقالات وموجود في

-
- (١) هكذا بالأصل ، والأصح لكن المتأخرين ، لأن لكن حرف استدراك تعمل عمل (ان)
 (٢) يعني كتاب جمل المقالات .
 (٣) يعني كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين .
 (٤) منهاج السنة المحمدية لابن تيمية ج ٢ ص ١٦٤ - ١٦٥ .
 (٥) العلو للمعلي الغفار للذهبي ص ١٦١ - ١٦٣ .
 (٦) تبين كذب المفتري لابن عساكر ص ١٢٩ ، ١٥٢ ، ١٦٣ .

تصانيف أئمة أصحابه ، وأجلهم على الإطلاق القاضي أبو بكر بن أبي الطيب ، وقد ذكر
ذلك في كتاب الابانة والتمهيد ، وغيرهما ، وذكره ابن فورك فيما جمعه من كلام ابن كلاب
وكلام الأشعري ، وذكره البيهقي في الاسماء والصفات والاعتقاد ، وذكره القشيري في كتاب
الشكاية له ، وذكره ابن عساكر في كتابه - تبين كذب المفتري - حتى ابن الخطيب
والآمدى حكوا ذلك عن الأشعري ، . . . ولكن غلطوا حيث ظنوا أن له قولين في ذلك ،
وهذه كتبه كلها ليس فيها إلا الاثبات ، فهو الذي يحكيه عن أهل السنة وينصره ويحكي
خلافه عن الجهمية والمعتزلة ، نعم كان قبل ذلك يقول بقول المعتزلة ، ثم رجع عنه وصرح
بخلافه واستمر على ذلك حتى مات .^(١)

وقد ألف الشيخ حماد بن محمد الأنباري رسالة أثبت فيها رجوع أبي الحسن
الأشعري الى مذهب أهل السنة ، من اثبات الصفات ، واستقر رأيه على ذلك أخيرا وذكر
في ذلك كثيرا من أقوال العلماء ، ولم يذكر عن واحد منهم أن أبا الحسن الأشعري أول
شيئا منها بعد رجوعه عن مذهب المعتزلة الى مذهب أهل السنة .^(٢)

ويتضح لنا بعد كل هذا أن من قال : ان الأشعري كان ينفي الصفات الخبرية ،
وأن له في تأويلها قولين ، فقد افترى عليه ، وانا هذا فعل طائفة من متأخري أصحابه
كأبي المعالي الجويني وغيره ، فان هؤلاء أدخلوا في مذهبه أشياء من أصول المعتزلة .
والآ فالامام أبو الحسن أعظم موافقه للامام أحمد بن حنبل ومن قبله من الأئمة في القرآن
والصفات .^(٣)

وكل ما قيل بخلاف ذلك عن الأشعري ، فهو من صنع أتباعه وسائقيه ، استمع الى
شيخ الاسلام ابن تيمية حيث يقول : والأشعري ابتلي بطائفتين طائفة تبغضه ، وطائفة
تحبه كل منهما يكذب عليه ، ويقول : انما صنف هذه الكتب تقية ، واطهارا لموافقة أهل

(١) مختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ١٦٨ - ١٦٩ ، اجتماع الجيوش الاسلاميه ص ٢٠٨ / ١٣
(٢) ابو الحسن الأشعري للشيخ حماد الأنباري طبع مؤسسة النور للطباعة والتجليد
ط ٣ سنة ١٣٩٠ هـ .
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٤ ص ١٩ ، ج ١٢ ص ٢٠٣ .

الحديث والسنة من الحنبلية وغيرهم ، وهكذا كذب على الرجل ، فانه لم يوجد له قول باطن يخالف الأقوال التي أظهرها ، ولا نقل أحد من خواص أصحابه ولا غيرهم عنه ما يناقض هذه الأقوال الموجودة في مصنفاته ، فدعوى المدعي أنه كان يبطن خلاف ما يظهر دعوى مردودة شرعا وعقلا ، بل من تدبر كلامه في هذا الباب في مواضع تبين له قطعاً أنه كان ينصر ما أظهره ، ولكن الذين يحبونه ويخالفونه في اثبات الصفات الخبرية يقعدون نفسي ذلك عنه لثلاث يقال انهم خالفوه ، مع كون ما ذهبوا اليه من السنة قد اقتدوا فيه بحجته التي على ذكرها يعملون ، وعليها يعتمدون ، والفرق الآخر : دفعوا عنه لكونهم رأوا المنتسبين اليه ، لا يظهرهم الا خلاف هذا القول ، ولكونهم اتهموه بالتقية ، وليس كذلك بل هو انتصر للمسائل المشهورة عند أهل السنة ، التي خالفهم فيها المعتزلة ، كمسألة الرؤية ، والكلام واثبات الصفات ونحو ذلك . (١)

وكلام أهل العلم في أن أبا الحسن الأشعري كان مثبتاً للصفات كثير جداً ، وفيما ذكرناه كفاية في افادة المقصود ، ومن قرأ النصوص المتقدمة المنقولة من مؤلفات أبي الحسن خرج بنتيجة محققة ويقينا قاطعاً في أن أبا الحسن مثبتاً للصفات الخبرية وغيرها ما وردت به النصوص .

السؤال الثاني :

الاجابة على السؤال الثاني ، وهو : هل بقي الأشعري على القول بأن الأفعال والصفات الاختيارية لا تقوم بذات الباري سبحانه وتعالى حتى الطور الثالث ، الذي قلنا اتجه فيه الى مذهب السلف الخالص ؟

قلت ان الأشعري مر في أطوار ثلاثة : الطور الأول : عندما كان على مذهب الاعتزال ، والمعتزلة بطبيعة الحال ، وكما هو معروف من أصولهم وقواعدهم ينكرون أن يكون

لله صفة تقوم به ، كما ينكرون قيام الأفعال الاختيارية بذات الباري سبحانه وتعالى ، وفي
الطور الثاني ترك الاعتزال ، واتبع طريقة ابن كلاب ، الذي قلنا ان ما كان عليه من اعتقاد
يمثل مجمل اعتقاد السلف في البصرة ، وان كان لا يخلو من بعض الشواشب التي ينكرها
السلف مثل قوله : بأن الصفات والأفعال الاختيارية لا تقوم بذات الباري سبحانه وتعالى ،
وقوله : بأن كلام الله معنى واحد قديم قائم بذات المتكلم ، وانه لم يتكلم به بقدرته ومشيتته
... الخ . وهذا ما يحكيه عنه - أي عن ابن كلاب - من يحكي مذاهب الناس ومقالاتهم
المقدية . فنجد الأشعري وهو يحكي قول عبد الله بن كلاب في مسألة القرآن يقول : قال :
عبد الله بن كلاب : ان الله لم يزل متكلماً ، وان كلام الله سبحانه صفة له قائمة به ، وانه
قديم بكلامه ، وان كلامه قائم به ، كما أن العلم قائم به والقدرة قائمة به ، وهو قديم بعلمه
وقدرته ، وان الكلام ليس بحرف ولا صوت ولا ينقسم ولا يتجزأ ، ولا يتغير ، ولا يتفاير ،
وأنه معنى واحد قائم بالله عز وجل ، وان الرسم هو الحروف المتفايرة ، وهو قراءة القرآن ،
وانه خطأ أن يقال : كلام الله هو هو ، أو بعضه أو غيره ، وان العبارات عن كلام الله
سبحانه تختلف وتتفاير ، وكلام الله سبحانه ليس يختلف ولا يتفاير ، كما أن ذكرنا لله
عز وجل يختلف ويتفاير ، والمذكور لا يختلف ولا يتفاير ، وانما سمي كلام الله سبحانه عربياً
لأن الرسم هو العبارة عنه ، وهو قراءته عربي فسمي عربياً لعله ، وكذلك سمي عبرانياً لعله ،
وكذلك سمي أمراً لعله ، وسمي نهياً لعله ، وخبراً لعله ، ولم يزل الله متكلماً قبل أن يسمي
كلامه أمراً ، وقبل وجود العلة التي لها سمي كلامه أمراً ، وكذلك القول في تسمية كلامه
نهياً وخبراً ، ... (١)

ويفسر ابن نيسة أن معنى ذلك : ان ابن كلاب قد جعل المتكلم بمنزلة الحي
الذي قامت به الحياة ، وان لم تكن حياته بمشيئته ، ولا قدرته ، ولا حاصلة بفعل من أفعاله
فالكلام صفة ذات عنده ، لا صفة فعل يتعلق بمشيئته وقدرته . والذي عليه السلف وأئمة

السنة وكثير من أهل الكلام كالهشامية والكرامية . . . يقولون : انه صفة ذات ، ونعمل هو يتكلم بمشيئته وقدرته كلاما قائما بذاته . قال : وهذا هو المعقول من صفات الكلام لكل متكلم فكل من وصف بالكلام ، فكلامه لا بد أن يقوم بنفسه ، وهو متكلم بمشيئته وقدرته . (١)

قلت وقد صرح الأشعري بأن ابن كلاب يقول : ان الله لم يزل متكلماً ، والكلام من صفات النفس كالعلم والقدرة . (٢)

وقد ذكر ابن تيمية رحمه الله : مذاهب الناس في الأمور الاختيارية ، وهي الأمور التي يتصف بها الرب عز وجل ، فتقوم بذاته بمشيئته وقدرته ، مثل : كلامه ، وسمعه وصره وارادته ومحبه ورضاه ، ورحمته ، وغضبه ، وسخطه ، ومثل : خلقه ، واحسانه ، وعدله ، ومثل : استوائه ومجيئه ، واتيانه ، ونزوله ، ونحو ذلك من الصفات التي نطق بها الكتاب العزيز والسنة النبوية . فقال : فالجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم يقولون : لا يقوم بذاته شيء من هذه الصفات ولا غيرها ، والكلابية ومن وافقهم من السالمية وغيرهم يقولون تقوم به صفات بغير مشيئته وقدرته ، فأما ما يكون بمشيئته وقدرته : فلا يكون الا مخلوقاً منعصلاً عنه . (٣)

ولست هنا بعداد الحديث عما في عقيدة ابن كلاب ، من شوائب تخالف ما عليه السلف والأئمة ، لكنني أردت أن ألمح اليها ، لأن ابن كلاب هو الأستاذ الذي اقتدى به الأشعري عند تركه للاعتزال ، واعتناقه لهذا المذهب الاثبات فإذا ما نظر الى كتب الأشعري التي بين أيدينا ، والتي قيل انها من كتبه التي كتبها حتى سنة ثلاثمائة وعشرين هجرية نجد أنه في كتابه اللمع الذي يذكر ابن عساكر أنه من الكتب التي دفع بها الى الناس يوم رجعت عن الاعتزال . يذكر من الأدلة على كون الله لم يزل متكلماً ، وأن كلام الله تعالى غير مخلوق دليلين :

أحدهما : أنه تعالى لو كان لم يزل غير متكلم ، وهو من لا يستحيل عليه الكلام ، لكان

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٢ ص ٣١٢ ، ج ٦ ص ٢١٩ .

(٢) المقالات للأشعري ج ٢ ص ٢٠١ . (٣) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢١٢ .

موصوفا بعدد الكلام ، ولكان ضد الكلام قديما ، ولو كان ضد الكلام قديما
لا استحال أن يعدم ، وأن يتكلم الهاري ، لأن القديم لا يجوز عدده ، كما لا
يجوز حدوثه ، فكان يجب أن لا يكون الهاري قائلا ، ولا آمرا ولا ناهيا على وجه
من الوجوه وهذا فاسد ، وإذا فسد هذا صح وثبت أن الهاري لم يزل متكلما
قائلا .

الثاني : ان الكلام لا يخلو أن يكون قديما ، أو حادثا ، فان كان محدثا لم يخل أن -
يحدثه في نفسه أو قائما بنفسه ، أو في غيره ، فيستحيل أن يحدثه في نفسه
لأنه ليس بمحل للحوادث ، ويستحيل أن يحدثه قائما بنفسه ، لأنه صفة والصفة
لا تقوم بنفسها ، ويستحيل أن يحدثه في غيره لأنه لو أحدثه في غيره لوجب أن
يشق لذلك الجسم الذي فيه الكلام من آخر أوصاف الكلام اللازمة له لنفسه اسما ،
وللجملة التي المحل منها اسما . (١)

قال ابن تيمية : وعلى هاتين الحجتين اعتماد الأشعري وأصحابه ومن وافقهم
وهذه هي عمدة أئمة النظار ، كابن كلاب والأشعري والقلانسي وأمثالهم ، في نفس الأمر
من العقلية ، وهي عمدة من لا يعتمد في الأصول في مثل هذه المسألة وأمثالها الا على
العقلية . (٢)

ويقول الأشعري أيضا : وهذا الكلام على قدم الكلام - يعني الحجتين السابقتين
- هو الدليل على قدم الارادة لله تعالى ، لأنها لو كانت محدثة لكانت لا تخلو من أن يكون
يحدثها في نفسه أو في غيره ، أو قائما بنفسها ، فيستحيل أن يحدثها في نفسه لأنه ليس
بمحل للحوادث . . . الخ . فهو قد جعل الكلام قديما ، كما أن الارادة كذلك ، ومنع أن
يكون كلامه وارادته متعلقان بقدرته وشيئته ، لأنه ليس بمحل للحوادث .

(١) للمع للأشعري ص ٣٦ ، ٤٣ - ٤٤ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٢٩١ .

وهذا القول هو بعينه ، أصل قول الكلابية ، فانا نجد المحاسبي من الكلابية

يقول في كتابه المسمى : فهم القرآن : عندما تكلم على قوله تعالى (حتى نعلم المجاهدين) ونحوه (وبين أن علم الله قديم ، وانا يحدث المعلوم ، والله لا تحدث فيه الحوادث . .

الى أن قال : وكذلك قوله : (لتدخلن المسجد الحرام ان شاء الله) وقوله : (واذا

أردنا أن نهلك قرية) وليس ذلك منه ببدع الحوادث : ارادة حدث له ، ولا أن يستأنف

مشيئة لم تكن له وذلك فعل الجاهل بالعواقب ، الذي يريد الشيء وهو لا يعلم العواقب

فلم يزل يريد ما يعلم أنه يكون ، لم يستحدث ارادة لم تكن ، لأن الارادات انما تحدث

على قدر ما يعلم المرید ، واما من لم يزل يعلم ما يكون ، وما لا يكون من خير وشر ، فقد

أراد ما علم على ما علم ، لا يحدث له بدو ، وان كان لا يحدث فيه علم به ، قال : — أي

المحاسبي — وقد تأول بعض من يدعي السنة ، وبعض أهل البدع ذلك على الحوادث ، فأما

من أراد السنة فأراد اثبات القدر ، فقال : ارادة الله أي حدث من تقدير سابق الارادة

وأما بعض أهل البدع ، فزعموا أن الارادة انما هي خلق حادث ، وليست مخلوقة ، ولكن

بها كون الله المخلوقين ، قال : فزعمت أن الخلق غير المخلوقين ، وأن الخلق هو الارادة

وانها ليست بصفة لله من نفسه ، وجل أن يكون شيء حدث بغير ارادة منه ، وجل عن

البدوات ، وتقلب الارادات ، ثم تكلم على أن الحادث هو وقت^(١) المراد لا نفس الارادة .

الى أن قال : وكذلك قوله : (انا معكم مستمعون) ليس معناه : أن يحدث لنا سمعا

ولا يكلف بسمع ما كان من قولهم ، قال : وقد ذهب قوم من أهل السنة : أن الله استماعا

حادثا في ذاته ، فذهب الى ما يعقل من الخلق ، انه يحدث منهم علم سمع ، لما كان من

قول عن سمعه للقول ، لأن المخلوق اذا سمع الشيء حدث له عقد فهم عما ادركته أذنه

من الصوت ، قال وكذلك قوله (اعلموا فسيرى الله عظمكم ورسوله) لا يتحدث بهرا ، ولا

لحظا محدثا في ذاته وانا يحدث الشيء فيراه مكونا كما لم يزل يعلمه قبل كونه ، لا يفادر

(١) لعل مراده : نفس المراد .

شيئا ولا يخفى عليه منه خافية .

وكذلك قال بعضهم : ان رؤية تحدث ، وقال قوم : انما معنى (سـمـى)
و (أنا مستمعون) انما المسموع والمبصر لم يخف على عيني ولا على سمعي ، أن أدركه
سمعا وبصرا ، لا بالحوادث في الله . قال المحاسبي : ومن ذهب الى أنه يحدث لله
استماع مع حدوث المسموع ، وبصار مع حدوث المبصر ، فقد زاد على ما لم يقل ، وانما على
العباد التسليم لما قال الله (انه سميع بصير) ولا نزيد ما لم يقل ، وانما معنى ذلك كما
قال تعالى (حتى نعلم) حتى يكون المعلوم ، وكذلك حتى يكون المبصر والمسموع ، فلا
يخفى على أن يعلمه موجودا ويسمعه موجودا ، كما علمه بغير حادث علم في الله ولا بصر ،
ولا سمع ، ولا معنى حدث في ذاته الله تعالى عن الحوادث في نفسه . (١)

اذا فالأشعري كان متبعا لأصول الكلابية في هذه المرحلة ، فلم يشأوا الا ارادة
واحدة تتعلق بكل حادث ، وسمعا واحدا معينا متعلقا بكل مسموع ، وبصرا واحدا معينا
متعلقا بكل مرئي ، وكلاما واحدا بالعين يجمع جميع أنواع الكلام ، فهو " يقولون : جميع
الحادثات صادرة عن تلك الارادة الواحدة العين المفردة التي ترجع احد المتماثلين لا -
بمخرج . (٢) فالارادة قديمة أزلية ، وانما يتجدد تعلقها بالمراد ، ونسبتها الى الجميع
واحدة ، ولكن من خواص الارادة انها تخصص بلا مخصص ، وهذا القول خلاف مذهب أئمة
السنة والحديث من السلف ، فانهم يقولون : انه تقوم به الحوادث وتزول ، وانه كلم موسى
بصوت وذلك الصوت عدم وان ارادة هذا غير ارادة ذاك ويطلان هذا الأصل الذي تلقته
الكلابية عن الجهمية والمعتزلة ، وتبعثهم فيه الأشعرية واصح من جهات : من جهة جعل
ارادة هذا هي ارادة ذاك ، ومن جهة أنه جعل الارادة تخصص لذاتها ، ومن جهة أنه

(١) - - - - - في القاموس والبرهان
مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٦٦ ، ج ٦ ص ١٨١ - ١٨٣ .

(٢) - - - - -
مجموع الفتاوى ج ٨ ص ٣٤٣ .

(٣) - - - - -
المصدر نفسه ج ١٣ ص ١٥٦ .

لم يجعل عند وجود الحوادث شيئا حدث ، حتى تخصص أولا تخصص ، بل تجددت نسبة عدمية ليست وجودا ، وهذا ليس بشي ، فلم يتجدد شي ، فعادت الحوادث تحدث وتتخصص بلا سبب حادث ، ولا مخصص . (١)

والقول الحق : أنه لم يزل يريد بإرادات متعاقبة ، فنوع الإرادة قديم ، وأما إرادة الشيء المعين فانما يريد في وقته ، وهو سبحانه بقدر الأشياء ويكتبها ، ثم بعد ذلك يخلقها ، فهو إذا قدرها علم ما سيفعله ، وأراد فعله في الوقت المستقبل ، ولكن لم يرد فعله في تلك الحال . فإذا جاء وقته أراد فعله ، فالأول عزم والثاني قصد ، فهو سبحانه إذا قدرها علم أنه سيفعلها في وقتها ، وأراد أن يفعلها في وقتها ، فإذا جاء الوقت فلا بد من إرادة الفعل المعين ، ونفس الفعل ولا بد من علمه بما يفعله ، ثم الكلام في علمه بما يفعله هل هو العلم المتقدم بما سيفعله ، وعلمه بأن قد فعله هل هو الأول ، والعقل والقرآن يدل على أنه قدر زائد كما قال (لنعلم) في بضعة عشر موضعا ، وقال ابن عباس : الا لخرى . وحينئذ إرادة المعين ترجع لعلمه بما في المعين من المعنى المرجح لإرادته ، فالإرادة تتبع العلم وتلك الصورة العلمية الإرادية حدثت بعد أن لم تكن ، وهي حادثة بمشيئته وقدرته ، كما يحدث الحوادث المنفصلة بمشيئته وقدرته فيقدر ما يفعله ثم يفعله ، فتخصيصها بصفة دون صفة ، وقدر دون قدر ، هو للأمر المقتضية لذلك في نفسه ، فلا يريد الا ما تقتضي نفسه إرادته بمعنى يقتضي ذلك ، ولا يرجح مرادا على مراد الا لذلك ، ولا يجوز أن يرجح شيئا لمجرد كونه قادرا ، فانه كان قادرا قبل إرادته ، وهو قادر على غيره ، فتخصيص هذا بالإرادة لا يكون بالقدرة المشتركة بينه وبين غيره ، ولا يجوز أن تكون الإرادة تخصص مثلا على مثل بلا مخصص ، بل انما يريد المرید احد الشيئين دون الآخر لمعنى في المرید والمراد ، لا بد أن يكون المرید الذي ذلك أميل ، وأن يكون في المراد ما أوجب رجحان ذلك الميل ، فأتضح أن من أعظم

الأصول التي دل عليها القرآن في مواضع كثيرة جدا ، وكذلك الأحاديث ، وسائر كتب الله وكلام السلف ، وعليها تدل المعقولات الصريحة هو اثبات الصفات الاختيارية ، مثل انسه يتكلم بمشيئته وقدرته كلاما يقوم بذاته ، وكذلك يقوم بذاته فعله الذي يفعله بمشيئته ومعلوم أن ما يقوم بالنفس من ارادة الأمور ، لا يمكن أن يقال فيه : العلم بهذا هو العلم بهذا ، ولا ارادة هذا هو ارادة هذا ، فان هذا مكابرة وعناد ، وليس تمييز العلم عن العلم ، والارادة عن الارادة تمييزا مع انفصال احدهما عن الآخر ، بل نفس الصفات المتنوعة كالعلم والقدرة والارادة - اذا قامت بمحل واحد لم ينفصل بعضها عن بعض ، بل محل هذا ، كالطعم واللون والرائحة القائمة بالإنزجة الواحدة ، وأمثالها من الغاكهة وغيرها ، فاذا قيل هي علوم وإرادات لم ينفصل هذا عن هذا بفصل حسي ، بل هو نوع واحد قائم بالنفس واذا علم هذا بعد علمه بذلك فقد زاد هذا النوع وكثر ، وان شئت قلت عظم ، فلا يزيد فيه زيادة الكمية عن زيادة الكيفية ، بل يقال : علم كثير ، وعلم عظيم ، . . . وانضمام العلم الى العلم والارادة الى الارادة ، والقدرة الى القدرة ، هو شبهه بانضمام الأجسام المتصلة كالما اذا زيد فيه ما فانه يكثر قدره ، لكن هو كم متصل لا منفصل بخلاف الدراهم . فاذا قيل تعددت العلوم والارادات فهو اخبار عن كثرة قدرها ، وأنها أكثر وأعظم مما كانت الا أن هناك معدودات منفصلة كما قد يفهم بعض الناس ، ولهذا كان العلم اسم جنس ، فلا يكاد يجمع في القرآن ، بل يقال (فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم ^(١)) فيذكر الجنس وكذلك الماء ، ليس في القرآن ذكر مياه ، بل انما يذكر جنس الماء ^(٢) وأنزلنا من السماء ماء طهورا ^(٣) ونحو ذلك ، والعلم يشبه بالماء كقوله (صلعم) : ان مثل ماء بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيث أصاب أرضا . . . الحديث ^(٤)

(١) سورة آل عمران آية ٦١ .

(٢) سورة الفرقان آية ٤٨ .

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية ج ١٢ ص ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ .

٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ .

فإذا انتقلنا الى نوع الحجة التي يحتج بها من ينفي قيام الأفعال والأشياء

الاختيارية بذات البارئ سبحانه مثل : استوائه على العرش ، وعلوه عليه ونزوله كل ليلة الى سما الدنيا ، واتيانه ، ومجيئه سبحانه ، وكلامه وتكليمه ، ورضاه وغضبه وحبه وسخطه

... الخ . فانا نجد الأشعرى في رسالته التي سماها : استحسان الخوض في علم الكلام -

- يقول : اما الحركة والسكون ، والكلام فيهما ، فأصلهما موجود في القرآن ، وهما يدلان

على التوحيد ، وكذلك الاجتماع والافتراق ، قال الله تعالى : مخبرا عن خليله ابراهيم

صلوات الله عليه وسلامه ، في قصة أقول الكوكب ، والشمس ، والقمر ، وتحريكها من مكان الى

مكان ، ما دل على أن ربه عز وجل ، لا يجوز عليه شيء من ذلك ، وأن من جاز عليه الأقول

والانتقال من مكان الى مكان فليس باله^(١) وهذه الحجة بعينها هي ما احتج به أهل الكلام

من المعتزلة وغيرهم ممن وافقهم ، لما تناظروا مع الفلاسفة في مسألة حدوث العالم ، وأثبتت

الصانع ، فقد استدل أهل الكلام على حدوث العالم بأن الأجسام محدثة ، واستدلوا على

ذلك بأنها لا تخلو من الحوادث ، ولم تسبقها ، وما لم يخل من الحوادث ، ولم يسبقها

فهو حادث ، ثم ان المستدلين بذلك على حدوث الأجسام تنوعت طرقهم : فتارة يثبتون

بأن الأجسام لا تخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان ، وتارة يثبتونها بأن الأجسام

لا تخلو عن الاجتماع والافتراق وهما حادثان ، وتارة يثبتونها بأن الأجسام لا تخلو عن

الأكوان الأربعة : الاجتماع ، والافتراق ، والحركة والسكون . وهي حادثة ، وتارة يثبتونها

لأن الجسم لا يخلو عن كل جنس من الأعراض عن عرض منه ، ويقولون : القابل للشيء ، لا يخلو

عنه أو عن ضده ، ويقولون : ان الأعراض يمتنع بقاءها ، لأن العرض لا يبقى زمانين ، وهذه

الطريقة هي التي اختارها الآمدي ، وزيف ما سواها ، وذكر أن جمهور أصحابه اعتمدوا

عليها^(٢) ثم ان الجهمية والمعتزلة أصحاب هذا الأصل المبتدع احتاجوا أن يلتزموا طرد

(١) رسالة استحسان الخوض في علم الكلام للأشعرى ص ٤ ط ٢ سنة ١٣٤١ هـ ، مجلس

دائرة المعارف النظامية في الهند حيدرآباد الدكن .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٨٨ وما بعدها ، ص ٢٨٦ ، ج ٦ ص ٢٢٠ ، ١٩٠

وما بعدها ، ج ١٢ ص ١٤٠ - ١٤١ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ج ١٣ ص ١٤٧ - ١٤٨ ، ١٥٣

١٥٧ ، ج ١٦ ص ٣٩٣ ومنهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ٢٢٠ وما بعدها .

هذا الأصل فقالوا : ان الرب لا تقوم به الصفات والأفعال ، فانها اعراض ، وحوادث وهذه لا تقوم الا بجسم ، والأجسام محدثة ، فيلزم أن لا يقوم بالرب علم ، ولا قدرة ، ولا كمال ولا مشيئة ولا رحمة ولا رضا ، ولا عصب ، ولا غير ذلك من الصفات ، بل ما يوصف به من ذلك فانما هو مخلوق منفصل عنه ، فكان أصل هؤلاء هو المادة التي تشعبت عنها هذه البدع . اما ابن كلاب فقد جاء بعد هؤلاء لما ظهرت المحنة المشهورة ، التي امتحن فيها الامام احمد وغيره من أئمة السنة ، وثبت الله تعالى الامام احمد ، فقام أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب البصرى ، وصنف في الرد على الجهمية والمعتزلة ، مصنفات وبين تناقضهم فيها ، وكشف كثيرا من عوراتهم ، لكن سلم لهم ذلك الأصل الذى هو ينبوع البدع والفتن ، فاحتاج أن يقول : ان الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولا يتكلم بمشيئته وقدرته . . . لكن خالف المعتزلة في قولهم : لا تقوم به الأعراض ، وقال : تقوم به الصفات ، ولكن لا تسمى الصفات أعراضا ، لأن العرض لا يبقى زمانين وصفات الله باقية ، ووافقهم على ما أرادوه - بقولهم : لا تقوم به الحوادث ، من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته ، لأن ما كان كذلك فانه حادث ، والرب تعالى لا تقوم به الحوادث ، وسمى الصفات الاختيارية ، بمسألة حلول الحوادث قال : ولو اتصف الرب بها لقامت به الحوادث ، ولو قامت به لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، قال : ولأن كونه قابلا لتلك الصفات إن كان كانت من لوازم ذاته ، كان قابلا لها في الأزل ، فيلزم جواز وجودها في الأزل ، والحوادث لا تكون في الأزل ، فان ذلك يقتضي حوادث لا أول لها ، وذلك محال . . . وان لم تكن من لوازم ذاته صار قابلا لها بعد ان لم يكن قابلا ، فيكون قابلا لتلك الصفة ، فيلزم التسلسل المستنع ^(١) وبني على هذه الحجة قوله في كلام الله تعالى فقال : ان الله لا يتكلم بصوت ، وانما كلامه معنى واحد ، لازم لذات الرب ، كلزوم الحياة ، ليس هو متعلقا بمشيئته وقدرته

(١) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ج ٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٣ ، ومجموع الفتاوى ج ٦ ص

١٥١ ، ٢٢٠ ، ج ١٢ ص ٣١٦ .

بل هو قديم كقدم الحياة ، ان لو قلنا انه بقدرته وشيئته ، لزم أن يكون حادثا ، وحينئذ يلزم أن يكون مخلوقا ، أو قائما بذات الرب ، فيلزم قيام الحوادث به ، وذلك يستلزم تسلسل الحوادث ، لأن القابل للشيء لا يخلوعه ، أو عن ضده . قال : وتسلسل الحوادث مستنع . أو بمعنى آخر : لو قلنا لم يزل متكما بمشيئته لزم وجود كلام لا ابتداء له وإذا لم يزل متكما وجب أن لا يزال كذلك ، فيكون متكما بكلام لا نهاية له ، وذلك يستلزم وجود ما لا يتناهى من الحوادث ، فان كل كلمة مسبقة بأخرى فهي حادثة ، ووجود ما لا يتناهى محال^(١) . وكذلك قوله في الخلق : فان الحجة المشهورة لهؤلاء المتكلمين : أنه لو كان خلق المخلوقات بخلق لكان ذلك الخلق اما قديما ، واما حادثا ، فان كان قديما لزم قدم كل مخلوق وهذا مكابرة ، وان كان حادثا ، فان قام بالرب لزم قيام الحوادث به وان لم يقم به كان قائم بغير الخالق ، وهذا مستنع وسواء قام به أو لم يقم به يفتر ذلك الخلق الى خلق آخر ، ويلزم التسلسل هذا عمدتهم وقد جاء بعد ابن كلاب الحارث - المحاسبي ، وأبو العباس القلانسي ، وغيرهما من المتكلمين المنتسبين الى السنة والحديث ثم جاء أبو الحسن الأشعري فاتبع طريقة ابن كلاب وأمثاله ، وتبع الأشعري أصحابه متقدموهم ومتأخروهم ، إلا أن الأشعري وقد ما أصحابه ، كانوا أقرب الى طريقة السلف ، فأثبتوا صفات الله تعالى ، وعلوه على خلقه ، لكنهم خالفوا السلف باتباعهم ذلك الأصل الذي تلقوه عن الجهمية والمعتزلة ، وهو أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، وزعموا أنه لا يمكن معرفة العانع إلا بها ، وذلك أنهم قالوا : لا يمكن معرفة العانع إلا بإثبات حدوث العالم ولا يمكن إثبات حدوث العالم إلا بإثبات حدوث الأجسام ، قالوا : والطريق الى ذلك : هو الاستدلال بحدوث الأعراني على حدوث ما قامت به . . . الخ .^(٢)

(١) مجموع الفتاوى ج ٦ ص ٢٩٩ ، ٥٢٢ ، ج ١٢ ص ١٤٩ - ١٥٠ ، منهاج السنة

النبوية ج ٢ ص ٢٢٤ .

(٢) مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٥٢٩ وما بعدها .

(٣) مجموع الفتاوى ج ٦ ص ٤٩ ، ج ١٢ ص ٢١٣ ، ٢١٤ .

وقد خفي على كثير من الناس بطلان هذا الكلام ، فمنهم من اعتقده موافقا للشرع والعقل بل قالوا : ان هذه هي طريقة ابراهيم الخليل عليه السلام ، المذكورة في قوله (لا أحب الآفلين) قالوا : فان ابراهيم : استدل بالأقول ، وهو الحركة والانتقال على أن المتحرك لا يكون الها^(١) . ثم منهم من يجعل هذا الكلام هو أصل الدين وأوجبها النظر والاستدلال بها ، ومنهم من قال : هي صحيحة في نفسها ، لكن أعرض السلف عنها لطول مقدماتها ، وغوضها وما يخاف على سالكيها من الشك والتطويل .

قال ابن تيمية وهذا قول جماعة كالأشعري ، والخطابي ، والحلي والقاضي أبي يعلى ، وابن عقيل ، وأبي بكر البيهقي وغير هؤلاء ، أما السلف فقد قالوا : ان هذه الطريقة باطلة في نفسها — ولهذا ذموها وعدلوا عنها^(٢) .

قلت : الأشعري والخطابي لم ينصا على أنها صحيحة ، ولا على أنها باطلة ، وإنما تكلموا عنها بما يقتضي أنها محرمة في الدين مبتدعة صار من أثبت وجود الصانع ووجوب قدمه ~~بغير العلم والبرهان~~ من الفلاسفة الى الاستدلال بها لدفعهم الرسل وانكارهم لجواز مجيئهم ، ثم تبعهم من اتبعهم من أهل الأهواء والبدع على ذلك واغترروا بها ، فكان ذلك ضلة في الرأي ، وغبا فيه ، وخدعة من الشيطان^(٣) . وعندى أن مقتضى كلامهما عنها يدل على تحريمها وان لم يصرحا بذلك استمع الى الأشعري حيث يقول في رسالته الى أهل الثغر : واعلموا ارشدكم الله — ان ما دل على صدق النبي (صلعم) من المعجزات بعد تنبيهه لسائر المكلفين على حدوئهم ، ووجود المحدث لهم — قد أوجب صحة اخباره ، ودل على أن ما أتى به من الكتاب والسنة من عند الله عز وجل ، واذا ثبت بالآيات صدقه فقد طم

(١) مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٥٤٢ ، ج ١٣ ص ١٤٨ .

(٢) مجموع الفتاوى ج ٣ ص ٥٤٣ ، ٥٤٤ .

(٣) رسالة الأشعري الى أهل الثغر مخطوطة مصورة ، والغنية عن الكلام وأهله للخطابي ضمن كتاب صون المنطق للسيوطي ص ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ تحقيق د . عيسى النشار والسيدة سعاد عبد الرزاق ط مجمع البحوث الاسلامية ١٣٨٩ هـ / ١٩٧٠ م .

صححة ما أخبر به النبي (صلعم) عنه وصارت اخباره عليه السلام أدلة على صححة سائر ما دعانا اليه ، من الأمور الغائبة عن حواسنا ، وصفات فعله ، وصار خبره عليه السلام — عن ذلك سبيلا الى ادراكه ، وطريقا الى العلم بحقيقته ، وكان ما يستدل به من اخباره — عليه السلام — على ذلك أوضح دليلا من دلالة الاعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن اتبعها من القدريّة ، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام ، من قبل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ، ويدق الكلام عليها فمنها ما يحتاج اليه في الاستدلال على وجودها ، والمعرفة بفساد شبه المنكرين لها ، والمعرفة بمخالفتها للجواهر في كونها لا تقوم بنفسها ، ولا يجوز ذلك على شي منها ، والمعرفة بأنها لا تبقى والمعرفة باختلاف اجناسها وأنه لا يصح انتقالها من محالها والمعرفة بأن ما لا ينفك منها فحكمه في الحدوث حكمها ، ومعرفة ما يوجب ذلك من الأدلة وما يفسد به شبه المخالفين في جميع ذلك ، حتى يمكن الاستدلال بها على ما هي أدلة عليه عند مخالفينا ، الذين يعتمدون في الاستدلال على ما ذكرناه بها ، لأن العلم بذلك لا يصح عندهم إلا بعد المعرفة بسائر ما ذكرناه آنفا ، وفي كل رتبة ما ذكرناه فرق تخالف فيها ، ويطول الكلام معهم عليها . . . الى أن قال : وإذا كان ذلك على ما وصفنا بأن لكم . . . ان طرق الاستدلال بأخبارهم — عليهم السلام — على سائر ما دعينا الى معرفته ما لا يدرك بالحواس — أوضح من الاستدلال بالأعراض ، ان كانت أقرب الى البيان على حكم ما شوهد من أدلتهم المحسوسة ما اعتمدت عليه الفلاسفة ، ومن اتبعهم من أهل الأهواء واغترروا بها ، لبعدها عن الشبهة ، كما ذكرناه ، وقرب من أخذ من ذكرنا الى الاستدلال به من الشبهة ^(١) . . . الخ .

(١) رسالة الأشعري الى أهل الشغب باب الأبواب للإمام أبي الحسن الأشعري مصورة موجودة بمعهد المخطوطات بالجامعة العربية رقم (١٠٥ توحيد) وهي مصورة عن النسخة المخطوطة بمكتبة رواق كشك باستانبول ، وانظر كتاب دره تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٧ ص ١٨٦ — ٢١٩ حيث نقل جزءا كبيرا منها ، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ج ٥ ص ٥٤٣ .

وكذلك الخطابي : يقول في كتابه : الغنية عن الكلام وأهله : واعلم ان الأئمة
 الماضين والسلف المتقدمين ، لم يتركوا هذا النمط من الكلام وهذا النوع من النظر ، عجزا
 عنه ، ولا انقطاعا دونه ، وقد كانوا ذوي عقول وافرة ، وافهام ثاقبة ، وقد كان وقع نفسي
 زمانهم هذه الشبه والآراء ، وهذه النحل والأهواء وانما تركوا هذه الطريقة واعرضوا عنها
 لما تخوفوه من فتنتها ، وحذروه من سوء مغبتها ، وقد كانوا على بينة من أمرهم ، وعلسى
 بصيرة من دينهم ، لما هداهم الله له من توفيقه ، وشرح به صدورهم من نور معرفته ، ورأوا
 أن فيما عندهم من علم الكتاب وحكمته ، وتوقيف السنة ومبانيها ، غناء ومندوحة عما سواها ،
 وأن الحجة قد وقعت بهما ، والعلة ازيحت بمكانهما ، فلما تأخر الزمان بأهله ، وفترت
 عزائمهم في طلب حقائق علوم الكتاب والسنة ، وقلت عنايتهم واعترفهم الطحدون بشبههم
 والمتحذلقون بجدلهم - حسبوا أنهم ان لم يردوهم عن أنفسهم بهذا النمط من الكلام ، ولم
 يدفعوهم بهذا النوع من الجدل ، لم يقووا بهم ، ولم يظهروا في الحجاج عليهم ، فكان
 ذلك ضلة من الرأي ، وغبا فيه ، وخدعة من الشيطان ، والله المستعان . قال الخطابي :
 فان قال هؤلاء القوم : فانكم قد انكرتم الكلام ، ومنعتم استعمال أدلة العقول فما الذي
 تعتمدون عليه في صحة أصول دينكم ، ومن أي طريق تتوصلون الى معرفة حقائقها ، وقد
 علمتم ان الكتاب لم يعلم حقه ، وأن الرسول لم يثبت صدقه الا بأدلة العقل ، وأنتم قد
 نفيتوها ؟ .

قلنا اننا لا ننكر أدلة العقول ، والتوصل بها الى المعارف ، ولكننا لا نذهب في
 استعمالها الى الطريقة التي سلكتوها في الاستدلال بالأعراض ، وتعلقها بالجواهر ،
 وانقلابها فيها على حدث العالم واثبات الصانع ، ونرغب عنها الى ما هو أوضح ببينانا وأصح
 برهاننا ، وانما هو شي * أخذ تموه عن الفلاسفة وتابعتموه عليه ^(١) ، وانما سلكت الفلاسفة هذه

(١) يقول ابن تيمية : قوله : أي الخطابي : انهم أخذوا هذه الطريقة من الفلاسفة
 كما ذكر ذلك الأشعري أيضا فيقال ، كثير من الفلاسفة يبطل هذه الطريقة
 كارسخو واتباعه ، فلم يوجد عندهم ، ومن الفلاسفة من يقول بها والذين قالوا بها
 من اهل الكلام ليس كلهم اخذوا عن الفلاسفة ، بل قد تنشأ به القلوب كما قال
 تعالى (كذلك قاله الذين من قبلهم مثل قولهم قشاهبت قلوبهم) البقرة : ١١٨
 وأكثر المتكلمين السالكين لها مناقضون للقول المشهور عن الفلاسفة لا موافقون لهم
 بل يردون على ارسطو واصحابه في المنطق والطبيعيات والالهييات انظر درة تعاريف
 العقل والنقل ج ٧ ص ٢٩٥ .

الطريقة لأنهم لا يشبتون النبوات ولا يرون لها حقيقة ، فكان أقوى شيء عندهم في الدلالة على اثبات هذه الأمور ، ما تعلقوا به من الاستدلال بهذه الأشياء ، فأما مثبتوا النبوات فقد أغناهم الله عز وجل عن ذلك ، وكفاهم كلفة المؤنة في ركوب هذه الطريقة المنعرجة ، التي لا يؤمن العنت على راکبها ، والإبداع والإنقطاع على سالکها . . . الى أن قال : بعد أن ساق الطرق التي يستدل بها السلف وأهل السنة على معرفة الله وصفاته . . . فهذه الصفات ونحوها ما يعلم بالعقل ، قال : ثم علموا سائر صفاته توقيفا عن الكتاب المنزل ، وهذه كالصفات الخبرية ، مثل الوجه واليد والستوا على العرش ونحو ذلك .

قال الخطابي : فأما الأعراض فان التعلق بها إما أن يكون عسرا ، وإما أن يكون في تصحيح الدلالة من جهتها عسرا متعذرا ، وذلك أن اختلاف الناس قد كثر فيها ، فمن قائل : لا عرض في الدنيا ، ناف لوجود الأعراض أصلا ، وقائل : إنما هي قائمة بأنفسها لا تخالف الجواهر في هذه الصفة الى غير ذلك من الاختلاف فيها ، وأوردوا في نفيها شيئا قويا فلا استدلال بها ، والتعلق بأدلتها ، لا يصح إلا بعد التخلص من تلك الشبهة ، والانفكاك عنها والطريقة التي سلکناها — يشير الى طريق السلف وأهل السنة في الاستدلال — سليمة من هذه الآفات ، برية من هذه العيوب ، فقد بان ووضح فساد قول من زعم وادعى من المتكلمين أن من لم يتوصل الى معرفة الله تعالى وتوحيده من الوجه الذي يمحسونه من الاستدلال ، فانه غير موحد في الحقيقة ، لكنه يستسلم مقلد ، وأن سبيله سبيل الذرية في كونها تبعا للأباء في الاسلام . . . (١)

فالأشعرى والخطابي ، قد ذكرا أن هذه الطريقة متعبة ، ومخوفة فسالکها بخاف عليه أن يعجز ، أو أن يهلك ، وأن السلف قد اعرضوا عنها بما أغناهم الله به عنها — الأداة التي جاء بها لرسول الله (صلعم) وإنما سلك هذه الطريق الفلاسفة ومن تبعهم

(١) د. ر. تعارض العقل والنقل ج ٧ ص ٢٧٨ - ٣١٦ ، وصون المنطق والكلام للسيوطي ج ١ ص ١٣٧ - ١٤٢ . تحقيق د. علي النشار ، والسيدة سعاد عبد الرزاق ط مجمع البحوث الإسلامية سنة ١٣٨٩ هـ / ١٩٧٠ م .

من أهل الأهواء والبدع فهم وان لم يصرحا بفسادها ، فقد ذموها ، لكونها بدعة ، أو لكونها صعبة متعبة قد يحز سالكها ، أو لكونها مخوفة خطيرة لكثرة شبهاتها ، فانها تحتاج الى تصحيح مقدمات كثيرة دقيقة ، متنازع فيها ، وقد لا تثبت للانسان فيحل عنها ، وهكذا ذكر الخطابي في كتابه " شعار الدين " ما يتضمن هذا المعنى فهما وان لم ينصا على بطلانها فان مقتضى كلامهما يدل على ذلك اما من كان لا يعلم بطلان هذه الطريق او يعتقد صحتها فقد يقول ببعض موجباتها ، كما يقع مثل ذلك في كلام كثير من أتباع الأئمة ، وهذا ما نجده أحيانا في كلام الخطابي ، والامام الأشعري وابن كلاب ومن وافقهم فان الاعتماد على هذا الأصل هو الذي أوقعهم فيما وقعوا فيه من مخالفة السلف وأهل السنة والحديث ، وبهذا نصل الى نتيجة محققة وهي أن الأشعري رحمه الله قد كان ممن المعندين على هذا الأصل قائلا بقول المنكرين لقيام الأمور والأفعال الاختيارية بذات الله سبحانه على الأقل في مرحلة ما من مراحل طوره الثاني عندما كان في البصرة مقتديا بشيخه وأستاذه ابو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب . قبل أن يعلم فساد ذلك الدليل .

والملاحظ أن الأشعري في الكتاب الأول اعتمد على دليل الأعراض وادعى أن له أصلا في القرآن . وأن ابراهيم الخليل عليه السلام استدل به .

بينما نحدد في رسالته الى أهل الشفر : يذم هذا الدليل لكثرة مقدماته والخوف على سالكه ، وان كان لم يشر الى بطلانه مما يعنى أنه ربما كان : يعتقد أن هذا الدليل صحيح في نفس الأمر ، لكن طريقة القرآن خير منه ، وهذا تطور جديد يمكن أن نعتنقه بداية تراجع الأشعري عن الاعتماد على ذلك الدليل ، وأنه بدأ يكتشف ما فيه من بعد عن مسيح الكتاب والسنة وكلام الصحابة والتابعين ، ومن اتبع سبيلهم واقتدى بهداهم ، وبقي على مثل ما كانوا عليه من صفاء العقيدة ونقاها . بل لعله قد بدأ يشك في صحتها أو يكشف عن شبهات ذلك الدليل ، وان كان لم يجزم بعد ببطلانه ، فكان كلامه في رسالته الى أهل الشفر هو بداية تراجعه عنه . ثم ان كانت رسالته الى أهل الشفر قد كتبها وهو لا يزال في

البصرة . استطعنا أن نقول : انه قد بدأ في طوره الثاني بالتخلص من بعض تلك الأمور التي كان أهل السنة يعيبونها عليه ، وعلى استاذنا ابن كلاب .

وان كانت ما كتبه بعد أن انتقل الى بغداد ، وأخذه عن أهل السنة بها .

كانت دليلا على القول بأنه في طوره الثالث قد تخلص من تلك البقايا ، وخلص معتقده فاذا ما انتقلنا الى كتابه " مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين " تجد أنه قد استعرض فيه أقوال الفرق والطوائف المختلفة في الله سبحانه وتعالى ، وأسمائه وصفاته وأفعاله ، دون أن يرجح قولا منها على آخر ، أو يختار احداها ، وعندما ذكر جملة قول أهل السنة وأصحاب الحديث من الاقرار بالله ، وملائكته وكتبه ورسله ، وما جاء عن الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله (صلعم) وأنهم لا يردون من ذلك شيئا ، وبعد أن سرد جملة قولهم : قال : **وكل ما ذكرنا من قولهم نقول ، واليه نذهب ، وما توفيقنا إلا بالله ، وهو حسبنا ونعم الوكيل ، به نستعين ، وعليه نتوكل ، واليه المصير .** (١)

وقد أهمل في هذا الكتاب ذلك الدليل تماما ، ولم يتعرض له بذكر ، وأعلن فيه اتباعه لمذهب أهل السنة ، وأصحاب الحديث ، ونهذ ما سواه من المذاهب والمعتقدات المخالفة له . أما في كتابه الأخير : الابانة عن أصول الديانة : فانا نجد الأشعرى رحمه الله تعالى : أكثر وضوحا في انتماؤه الى السلف ، باعلان انتماؤه الى الامام احمد بن حنبل هذا الاعلان الذي يتفق تماما مع تفاصيل موقفه في مختلف المسائل التي عالجها في ذلك الكتاب ، لأن موقفه فيه يعتمد على نفس الأصول التي يعتمد عليها الامام احمد بن حنبل وهي اعطاء مكان الصدارة للنص المنزل قرآنا أم سنة ، وتطبيق أصول التفسير الصحيح ، التي لا نخرج النص عن تأويله ، على نحو ما كان من السلف وان كان هو قد يخطئ في تأويل بعض الآيات ، ويحمل في بعض المواضع ، بما لا يتضح معه مقصوده ، إلا أن كلامه في هذا الكتاب يدل على أنه مخالف للمنتسبين اليه من المتكلمين في مسألة القرآن ، كما هو مخالف

لهم في اثبات الاستواء ، والنزول والروية ، بالوجه ، والبدن ، والغضب والرضا وغير ذلك . (١)

ولا نجد لذلك الدليل - أعني دليل الأعراس - ذكرنا في كتاب الابانة بل نجد الأشعري في هذا الكتاب يؤكد ضرورة الأخذ بحدأ قبول كلام الله على ما يدل عليه من معان ، دون محاولة لتأويله على غير تأويله ، ما يخرج النص عن معناه ، ومعنى أدق نجد أن للنصوص مكان الصدارة في هذا الكتاب دون أن تكون محكومة بنسق فكري معين تخضع له النصوص ، وتؤدي الى اخراج النص عن حقيقته ، وما جاء بعد ذلك من أدلة فكرية وعلمية فهي عاصدة للنصوص محكومة بها ، لا حاكمة عليها ، لكن اذا أمعنا النظر فيما نقله بعض الأئمة والعلماء عن عقيدة الأشعري فيما يتعلق بقيام الأفعال بذات الهاري ، وتفسيره لبعض الصفات اما على سبيل الاحتجاج ودعوى الموافقة من الناقل للأشعري ، فيما ذهب اليه وأنه يقول يقول الأشعري ، وكثيرهم أولئك المدَّعون لموافقة الأشعري واتباعه ، وان كانوا قد ينسبون اليه ما لم يقله ، أو يسيئون الفهم لكلامه فيفسرونه بخلاف المقصود منه ، ما يثير الشك حول موقف الأشعري - رحمه الله تعالى - من تلك الأمور . واما على سبيل النقد الخارج ، والالتزام الصريح للأشعري ، في عقيدة ، كما فعل الأهوازي ، وهذا لن أقف عنده ولن أورد شيئاً ما ذكره هو وأمثاله ، من يهدفون الى التجريح بدون دليل وقد كفيتم مؤونة رد تلك الأباطيل وبيان زيفها وطلانها . (٢)

أما ما ذكره بعض المحققين من نقد بناء يرتكز على أصول سليمة ، والفرض منه بيان الحقيقة وحدها ، ولا شيء غيرها ، فهذا ما سأورده ، وذلك لا يغير الأشعري لأنه شر ، والبدن سرصوص المخطأ والصواب والعصمة لله وحده ، والله سبحانه يفر لمن اجتهد في معرفة الصواب من جهة الكتاب والسنة ، بحسب عقله وامكانه ، وان أخطأ فسي

(١) معارج القبول للشيخ حافظ بن احمد الحكيم ج ١ ص ٢٤٤ الطبعة السلفية
(٢) انظر مثلاً : كتاب تبين كذب المفترى فيما نسب لأبي الحسن الأشعري ، لابن عساكر الدمشقي ص ٣٦١ وما بعدها وكذلك شيخ الاسلام ابن تيمية في فتاواه .

بعض ذلك . على أن ما نسب إلى الأشعري رحمه الله ، من القول بعدم قيام الأمر الاختيارية بالله سبحانه ، واستدلاله بدليل الأعراض ، الذي هو عدة نفاة الصفات قد يكون ذلك في الفترة التي سبقت الطور الثالث ، ثم ختم الله له بخير ، فرجع عن ذلك ، ولاقى ربه على خير ما يلقى العبد به ربه ، من سلامة المعتقد . وهذا ما سأعرض له في نهاية هذا البحث إن شاء الله تعالى .

ذكر ما ينقله العلماء منسباً إلى أبي الحسن الأشعري من القول بعدم قيام الأفعال الاختيارية بذات الباري سبحانه



قال البيهقي : عند ذكره للاستواء في كتابه " الأسما والصفات " وذهب أبو الحسن علي بن اسماعيل الأشعري إلى أن الله تعالى ، جل ثناؤه : فعل في العرش فعلا سماء استواء كما فعل في غيره فعلا سماء : رزقا ، ونعمة ، أو غيرها من أفعاله ثم لم يكف الاستواء ، إلا أنه جعله من صفات الفعل لقوله : (ثم استوى على العرش) ثم للتراخي ، والتراخي هنا يكون في الأفعال وأفعال الله توجد بلا مباشرة منه أيها الحركة (١) . وقال في موضع آخر : وأما الاتيان والمجيء ، فعلى قول أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه : يحدث الله تعالى يوم القيامة فعلا يسميه اتيانا ومجيئا ، لا بأن يتحرك ، أو ينتقل ، فإن الحركة والسكون ، والاستقرار من صفات الأجسام ، والله تعالى : احد صمد لم يركضه شيء .

قال البيهقي : وهذا كقوله تعالى : (فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم) ولم يرد به اتيانا من حيث النقلة ، وإنما أراد أحداث الفعل الذي به صوب بنيانهم ، وخر عليهم السقف من فوقهم ، فسمى ذلك الفعل اتيانا ، وهكذا قال في أخبار النزول ، أن المراد به فعل يحدثه الله عز وجل في سماء الدنيا كل ليلة يسميه نزولا ، بلا حركة ولا نقلة تعالى الله عن صفات المخلوقين (٢) .

(١) الأسما والصفات ص ٤١٠ .

(٢) الأسما والصفات ص ٤٤٨ ، ٤٤٩ .

قلت وهذا صريح في أنه يجعل الفعل اللازم بمعنى الفعل المتعدي ، وأن

فعله هو ما يحدثه في غيره ، لا أنه يقوم به فعل .

وأياً فهذا الذي ذكره البيهقي قد ذكره القاضي ابوالمعالي بن عبد الملك

حيث قال : ان الأشعرى رحمه الله قد اختار طريقة بين المعتزلة والشبهة والحشوية .

فقال : النزول صفة من صفاء ، والاستواء من صفاء ، وفعل فعله الرب في العرش يسمى

الاستواء^(١) .

ونذكر ذلك أيضاً البغدادي في أصول الدين حيث قال : السألة الخامسة

عشرة من هذا الأصل ، هي معنى الاستواء المضاف إليه . اختلفوا في تأويل قوله تعالى

(الرحمن على العرش استوى) ثم ذكر قول المعتزلة ، والشبهة . الى أن قال : واختلف

أصحابنا في هذا فمنهم من قال : ان آية الاستواء من التشابه الذي لا يعلم تأويله الا الله

ومنهم من قال : ان استواءه على العرش فعل أحدثه في العرش سواء استواءه

كما أحدث في بنيان قوم فعلا سواء اثباتا ، ولم يكن ذلك نزولا ولا حركة ، وهذا قول أبي

الحسن الأشعرى ، ومنهم من قال : ان استواءه على العرش : كونه فوق العرش بلا مساس

وهذا قول القلانسي ، وعبد الله بن سعيد ذكره في كتاب الصفات^(٢) .

وقال البيهقي : بعد أن تكلم عن السبعة ، وذكر الآيات والأحاديث الدالة

على ذلك : السبعة والبعض والكراهية عند بعض أصحابنا من صفات الفعل . . . وهذا عند

أبي الحسن يرجعان الى الارادة ، فحبة الله تعالى المؤمنين ترجع الى ارادة اكرامهم

وتوفيقهم ، وسفغه غيرهم ، أو من ذم فعله يرجع الى ارادة إهانتهم ، وغذلائهم ، ومحبته

الخصال المحمودة يرجع الى ارادة اكرام مكتسبها ، وسفغه الخصال الذمومة يرجع الى

ارادة اهانة مكتسبها^(٣) .

(١) تبين كذب المفتري ص ١٥٠ .

(٢) أصول الدين للبغدادي ص ١١٢ ، ١١٣ .

(٣) الاسماء والصفات للبيهقي ص ٥٠١ ، ٥٠٢ .

قلت : وقد ذكر قبل هذا عند الكلام على صفة الكلام وأن القرآن كلام الله غير مخلوق ، ما روى عن الرسول (صلعم) أنه كان يقول : " اللهم اني أعوذ برضاك من سخطك ، ومعافاتك من عقوبتك ، وبك منك " . قال : وذلك الرضا عند أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه : يرجع الى الإرادة ، وهو إرادة أكرام المؤمنين وكذلك الرحمة ترجع الى الإرادة وهو الانعام والأكرام ، والإرادة من صفات الذات ، فاستعان به في هذا الخبر أيضا وقعت بمعة الذات ، كما وقعت في قوله " بك " بالذات (١) .

وذكر أبو العباس المعروف بقاضي العمكر ، وكان من كبار أصحاب أبي حنيفة وقد ذكر أنه نظر في كتب من فيها المتقدمون في علم التوحيد ، بعضها للفلاسفة ، وبعضها للمعتزلة ، وبعضها للمبسة ، وكل ذلك ما لا يحل النظر فيها ، ولا الاسك بها ، أما كتب الفلاسفة فلأنها تجر الى المبالك ، لأنها مطووعة من الشرك والنفاق ، سماء باسم التوحيد ، ولهذا ما اسك المتقدمون من أهل السنة والجماعة شيئا منها ، وأما كتب المعتزلة فلكي لا تحدث الشكوك ، ويوهن الاعتقاد ، ولئلا ينسب مسكها الى البدعة ولهذا ما أسكها المتقدمون من أهل السنة والجماعة ، وأما كتب المجسة فلأنهم شرأهل البدع . . . الى أن قال : وقد وجدت لأبي الحسن الأشعري رضي الله عنه كتبا كثيرة في هذا الفن ، وهي قريبة من ما عتي كتاب ، والموجز الكبير يأتي على عامة ما في كتبه وقد صنف الأشعري كتابا كبيرا لتصحيح مذهب المعتزلة ، فانه كان يعتقد مذهب المعتزلة فانه كان يعتقد مذهب المعتزلة في الابتداء ، ثم أن الله تعالى بين له ضلالهم ، فبان عما اعتقده من مذهبهم ، وصنف كتابا ناقضا لما صنف للمعتزلة ، وقد أخذ عامة اصحاب الشافعي بما استقر عليه مذهب أبي الحسن الأشعري ، وصنف أصحاب الشافعي كتبا كثيرة على وفق ما ذهب اليه الأشعري . إلا أن بعض أصحابنا من أهل السنة والجماعة ، خطأ أبا الحسن الأشعري في بعض المسائل مثل قوله : التكوين والكون واحد ، ونحوها على ما بين في

خلال المسائل فمن وقف على المسائل التي أخطأ فيها أبو الحسن ، وعرف خطأه فلا بأس
له بالنظر في كتبه ، فقد أسك كتبه كثير من أصحابنا من أهل السنة والجماعة ونظروا فيها ^(١) .
أما ابن تيمية رحمه الله تعالى فيقول : لما ظهرت مقالة الجهمية والمعتزلة وقالوا
: لا تحله الأعراض والحوادث ، وهم لا يريدون بالأعراض الأمراض والآفات فقط ، بل يريدون
نفي ما يتعلق بمشيئته وقدرته من الأفعال وغيرها ، فلا يجوز عندهم أن يقوم به خلق ولا
استواء ولا إتيان ولا مجي ، ولا تكليم ، ولا مناداة ، ولا مناجاة ، ولا غير ذلك ما وصفه
بأنه يريد له ، قادر عليه ، جاء بعد ذلك أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، فخالفهم
في قولهم ، لا تقوم به الأعراض ، وقال تقوم به الصفات ، ولكن لا تسمى أعراضا ، ووافق
السلف والأئمة على إثبات صفات الله تعالى ، وعلوه على خلقه ، وبين أن العلو على خلقه
يعلم بالعقل ، واستواؤه على العرش يعلم بالسمع ، وكذلك جاء بعده الحارث المحاسبي
وأبو العباس القلانسي وغيرها من المتكلمين المنتسبين إلى السنة والحديث ، ثم جاء أبو
الحسن الأشعري ، فاتبع طريقة ابن كلاب ، وأمثاله ، وذكر في كتبه جمل مقالة أهل السنة
والحديث ، وابن كلاب يوافقهم في أكثرها ، وهؤلاء يسمون الصفاتية لأنهم يثبتون صفات
الله تعالى ، خلافا للمعتزلة ، لكن ابن كلاب واتباعه لم يثبتوا الله أفعالا تقوم به تتعلق
بمشيئته وقدرته ، ذلك لأنهم وافقوا الجهمية والمعتزلة على ما أرادوه بقولهم : لا تقوم به
الحوادث ، من أنه لا يقوم به أمر من الأمور المتعلقة بمشيئته ، فعار من حين فرق هذا
التفريق المنتسبون إلى السنة والجماعة ، القائلون بأن القرآن غير مخلوق ، وأن الله يرى في
الآخرة ، وأن الله فوق سمواته على عرشه بائن من خلقه على قولين ذكرهما الحارث المحاسبي
وغره ، طائفة وافق ابن كلاب والقلانسي والأشعري وأبي الحسن بن مهدي الطبري ومن
اتبعهم ، ومن ذلك الزمان تنازع المنتسبون إلى السنة : أن الله يتكلم بصوت ، أولا يتكلم
بصوت ، فان اتباع ابن كلاب نفوا ذلك قالوا : لأن المتكلم بصوت يستلزم قيام فعل بالمتكلم ،

متعلق بآرادته ، والله عندهم لا يحوز أن يقوم به أمر يتعلق بمشيئته وقدرته ، لا فعل ، ولا غير فعل ، فقالوا : ان الله لا يتكلم بصوت ، وانما كلامه معنى واحد ، فجعلوا الكلام لازم لذات الرب كلزوم الحياة ليس هو متعلقا بمشيئته وقدرته ، بل هو قديم كقدم الحياة ، ان لو قلنا بقدرته ومشيئته لازم أن يكون حادثا ، وحينئذ فيلزم أن يكون مخلوقا ، أو قائما بذات الرب فيلزم قيام الحوادث به ، وذلك يستلزم تسلسل الحوادث ، لأن القابل للشيء لا يخلو عنه أو عن ضده ، وصاروا يسمون الصفات الاختيارية بمسألة حلول الحوادث ، قالوا : فلو اتصف الرب بها لقامت به الحوادث ، ولو قامت به الحوادث لم يخل منها ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، قالوا : ولأن كونه قابلا لتلك الصفة ان كانت من لوازم ذاته ، كان قابلا لها في الأزل ، فيلزم حواز وجودها في الأزل ، والحوادث لا تكون في الأزل ، فان ذلك يقتضي حوادث لا أول لها ، وذلك محال ، وان لم يكن من لوازم ذاته صار قابلا لها بعد أن لم يكن قابلا ، فيكون قابلا لتلك الصفة فيلزم التسلسل الممتنع (١) .

ثم تكلم رحمه الله عن الصفات الفعلية وبين أن الأفعال نوعان على نحو ما ذكرته فيما سبق .

الى أن قال : وعدة الذين قالوا : ان الخلق هو المخلوق ، والتأثير هو وجود الأثر ، لم يثبتوا زائدا أن قالوا : لو كان الخلق والتأثير زائدا على ذات المخلوق ، والأثر لكان اما أن يقوم بمحل أولا ، والثاني باطل ، فان المعاني لا تقوم بنفسها ، وهذا رد على طائفة من المعتزلة ، قالوا : يقوم بنفسه ، قالوا : واذا قام بمحل ، فاما أن يقوم بالخالق أو بغيره ، والثاني باطل لأنه لو قام بغيره ، لكان ذلك الغير هو الخالق ، لا هو ، وهذا رد على طائفة ثانية ، يقولون : انه يقوم بالمخلوق .

واذا قام بالخالق ، فاما أن يكون قديما ، أو محدثا ، ولو كان قديما للزم قدم المخلوق فان الخلق والمخلوق متلازمان ، فوجود خلق بلا مخلوق مستنع ، وكذلك وجود

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ج ١٢ ص

تأثير بلا أثر .

وان كان محدثا فهو باطل لوجهين :

أحدهما : أنه يلزم قيام الحوادث به ، والثاني أن ذلك الخلق الحادث يفتقر الى خلق آخر ويلزم التسلسل . . . فهذه عمدة هؤلاء . . .

وبيّن ابن تيمية رحمه الله معنى قول الأشعرى ، ان الاستواء فعل فعله نسي العرش سماء استواء كما خلق في غيره فعلا سماء رزقا ونعمة ، فقال : ان معنى ذلك عند الأشعرى ، وعند من ينفي قيام الأفعال الاختيارية بذاته تعالى ، انه يخلق امراضا في بعض المخلوقات يسميها نزولا ، كما قال : انه يخلق في العرش معنى يسميه استواء ، وهو عنده : يقرب الى العرش الى ذاته من غير أن يقوم به فعل ، بل يجعل أفعاله اللازمة كالنزول والاستواء ، كأفعاله المتعدية كالخلق والاحسان وكل ذلك عنده هو المفعول . . . المنفصل عنه ، ولهذا فقد كان الأشعرى ومن تبعه ممن يقول بهذا القول ممن يحظم السلف يحطون كلامهم - أى كلام السلف - على أن مرادهم - أى مراد السلف - بقولهم : يفعل الله ما يشاء : ان يحدث شيئا منفصلا عنه من دون أن يقوم به هو فعل أصلا ، والذي أوجب لهم ذلك أعلان :

أحدهما : ان الفعل هو المفعول ، والخلق هو المخلق ، فهم يفسرون أفعاله المتعدية مثل الخلق : ان ذلك حدث بقدرته ، من غير أن يكون فعل قام بذاته ، بل حاله قبل أن يخلق ، وبعد ما خلق سوا ، لم يتجدد عندهم الا اضافة ونسبة هي أمر عدي لا وجودي ، كما يقولون مثل ذلك في كونه يسمع أصوات المعباد ، ويرى أعمالهم ، وفي كونه كلم موسى وغيره ، وكونه أنزل القرآن ، فانه لم يتجدد عندهم الا مجرد نسبة واصافة بين الخالق والمخلق ، وهو أمر عدي لا وجودي ، وهكذا يقولون في استوائه على العرش .

والثاني : نفهم أن تقوم به أمور تتعلق بمشيئته وقدرته ، ويسمون ذلك : حلول الحوادث

فلما كانوا نعاة لهذا امتنع عندهم أن يقوم به فعل اختياري يحمل بقدرته

ومشيئته لا لازم ولا متعدد ، فلهذا فسروا قول السلف في النزول : بأنه يفعل ما يشاء على أن مرادهم حصول مخلوق منفصل عنه ، ولكن كلام السلف صريح في أنهم لم يريدوا ذلك ، وإنما أرادوا إثبات الفعل الاختياري الذي يقوم به . . . والقول الثاني : أنها كما دلت عليه أفعال تقوم بذاته بمشيئته واختياره ، كما قالوا مثل ذلك في الأفعال المتعدية ، وهذا قول أئمة السنة والحديث والفقهاء ، والتصوف وكثير من أصناف أهل الكلام كما تقدم (١) .

ويرجع ابن تيمية رحمه الله تعالى إلى هذا الباب إلى أن المتكلمين من الجهمية والمعتزلة . . . سلكوا في إثبات حدوث العالم ، وإثبات العانع طريقاً مبتدعة في الشرع مضطربة في العقل ، وأوجبوها ، وزعموا أنه لا يمكن معرفة العانع إلا بها ، حيث قالوا : لا يمكن معرفة الصانع إلا بإثبات حدوث العالم ، ولا يمكن إثبات حدوث العالم إلا بإثبات حدوث الأجسام ، قالوا : والطريق إلى ذلك : هو الاستدلال بحدوث الأعراض على حدوث ما قامت به الأعراض ، ثم منهم : من استدلل بالحركة والسكون فقط ، ومنهم من احتج بالأكوان الأربعة التي هي عندهم : الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، ومنهم من احتج بالأعراض مطلقاً ، وسبى الدليل على أن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث ، لا متناهي حوادث لا أول لها وهو لا ، هم أول من عرف عنهم في الإسلام أنهم قالوا بهذا الأصل قال : وهذا الأصل : باطل عقلاً وشرعاً وبه استطالت عليهم الفلاسفة الدهرية . . . (٢)

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٥٢٨ وما بعدها ، ج ١٦ ص ٣٧٢ - ٣٧٨ ، ٣٩٣ ، ٩٥ .

وشرح حديث النزول ص ٤٢ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ١٠٢ ، ١٠٥ ، ١٥١ ، ١٥٧ .

ومجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية من ست مسودات بتعليق وتصحيح عبد الصمد شرف الدين مطبعة (ق) بمبائ الهند سنة ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ م ص ٣٠١ - ٣٠٣ ، ص ٣١٨ - ٣٢٢ .

(٢) منهاج السنة ج ١ ص ٢٢١ ، ج ٢ ص ١٦٦ ، ١٦٧ ، مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٥٣٧ ، ٥٤٠ ، ج ٦ ص ٤٩ ، ٢٢٠ ، ج ١٢ ص ٢١٣ ، ٢١٤ ، ج ١٣ ص ١٥٧ .

قال : وكان ابو الحسن الأشعري لما رجع عن الاعتزال : سلك طريقة أبي محمد ابن كلاب ، وابن كلاب لما رد على الجهمية والمعتزلة وبين تناقضهم وكشف كثيرا من عوراتهم الا أنه لم يهتد لفساد أصل الكلام المحدث الذي ابتدعوه في دين الاسلام ، بل سلم لهم ذلك الأصل الذي هو ينبوع البدع فصار الأصل العقلي الذي بنى عليه ابن كلاب قوله فسي كلام الله ، وصفاته ، هو أصل قول الجهمية والمعتزلة بعينه ، فاحتاج لذلك أن يقول : ان الرب لا تقوم به الأمور الاختيارية ، ولا يتكلم بحشيته وقدرته ، ولا نادى موسى حين جاءه الطور ، ولا يقوم به نداً حقيقي ، ولا يكون إيمان العباد وعظمهم الصالح هو السبب فسي رضاه ومحبه ولا كفرهم هو السبب في سخطه وفضبه . . .

ثم انه بسبب ذلك تفرق الناس في مسألة القرآن ، فاحتاج ابن كلاب ومتبعوه أن يقولوا : هو قديم ، وأنه لا زم لذات الله ، وان الله لم يتكلم بحشيته وقدرته ، وجعلوا جميع ما يتكلم به قديم العين ، لم يقولوا انه يتكلم بحشيته وقدرته أزلا وأبداً ، وان كلامه قديم بمعنى أنه قديم النوع ، لم يزل الله متكلماً بحشيته ، كما قال السلف والأئمة فـان القرآن صفة فعل ، وهو أيما صفة ذات على مذهب السلف والأئمة ، بمعنى أنه يتكلم بحشيته وقدرته ، وكلامه قائم به (١) . . .

قال ابن تيمية : وهذا من الكلام الذي بقي على الأشعري من بقايا المعتزلة ، فانه خالف المعتزلة لما رجع عن مذهبهم في أصولهم التي اشتهروا فيها بخالفة أهل السنة كاثبات الصفات والرؤية ، وأن القرآن غير مخلوق واثبات القدر ، وغير ذلك من مقالات أهل السنة والحدیث ، وذكر في كتاب "المقالات" أنه يقول بما ذكره عن أهل السنة والحدیث وذكر في "الابانة" أنه يأثم بقول الامام أحمد ، الى أن قال : فان قال قائل : قد انكرتم قول الجهمية ، والمعتزلة ، والقدرية ، والمرجئة واحتج في ضمن ذلك بمقدمات سلمها للمعتزلة مثل هذا الكلام ، فصارت المعتزلة وغيرهم من أهل الكلام يقولون : انه متناقض فسي

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٢٢١ ، ج ٢ ص ١٦٧ ، ١٦٨ ، ومجموع الفتاوى ج ٥ ص

٥٣٧ ، ٥٤٠ ، ج ٦ ص ٤٩ ، ٢٢٠ ، ج ١٢ ص ٢١٣ ، ٢١٤ ، ج ١٣ ص ١٥٧

في ذلك، وكذلك سائر أهل السنة والحديث يقولون : ان هذا تناقض ، وان هذه بقية بقيت عليه من كلام المعتزلة ، قال : وهذا الكلام وان كان أصله من المعتزلة ، فقد دخل في كلام كثير من المثبتين للصفات ، حتى في كلام المنتسبين الى السنة الخاصة ، المنتسبين الى الحديث والسنة ، وهو موجود في كلام كثير من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة وغيرهم . (١)

قلت : ومعنى هذا : ان ابن كلاب ، والأشعري ومن اتبعهما ، اثبتوا الصفات لكن لم يثبتوا الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته ومثل كون فعله الاختياري يقوم بذاته ومثل كونه يحب ويرضى ، ومثل كونه يرى أفعال العباد بعد أن يعطوها كما قال تعالى (ومن أعملوا فسيرى الله عملكم) فأثبت رؤية مستقبلية ، ومثل كونه نادى موسى حين أتى لم يناده قبل ذلك ، فانه على قولهم النداء قائم بذاته وهو قديم ، لكن سمعه موسى فاستجدوا سماع موسى ، والا فما زال عندهم مناديا والقرآن والأحاديث وأقوال السلف والأئمة كلها تخالف هذا ، وتبين أنه ناداه حين جاء ، وأنه يتكلم بمشيئته ، ولهذا قال عبد الله بن المبارك ، والامام احمد بن حنبل وغيرهما : لم يزل متكلماً اذا شاء وكيف شاء وهذا قول عامة أهل السنة . (٢)

وقد تعرض ابن تيمية رحمه الله لما ذكره الأشعري في كتاب " المقالات " من جملة قول أهل السنة وأصحاب الحديث فقال : ان كتاب المقالات لأبي الحسن ، من أجمل الكتب ، وقد استقصى فيه أقاويل أهل البدع ، ولما ذكر قول أهل السنة والحديث ، ذكره مجملًا ، غير مفصل ، وتتصرف في بعضه فذكره بما اعتقده هو أنه قولهم من غير أن يكون ذلك من أحد منهم ، وأقرب الأقوال اليه في قول ابن كلاب .

فأما ابن كلاب : فقوله مشوب بقول الجهمية ، وهو مركب من قول أهل السنة وقول الجهمية وكذلك مذهب الأشعري في الصفات ، وأما في القدر والايان ، فقوله قول جهم .

(١) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ١٦٨ ، ١٦٩ .

(٢) فتاوى ابن تيمية ج ١٣ ص ١٣٢ .

وأما ما حكاه عن أهل السنة والحديث ، وقال : " وكل ما ذكرنا من قولهم نقول
واليه نذهب ، فهو أقرب ما ذكره ، وبمعناه ذكره عنهم على وجهه ، وبمعناه تصرف فيـه
وخلطه بما هو من أقوال حهم في الصفات والقدر ، إذ كان هو نفسه ، يعتقد صحة تلك
الأصول . وهو يجب الانتصار لأهل السنة والحديث ، وموافقهم ، فأراد أن يجمع بين
ما رآه من رأى أولئك ، وبين ما نقله عن هؤلاء ، ولهذا يقول فيه طائفة انه خرج من التصريح
الى التوبة ، كما يقول طائفة : انهم الجهمية الاناث ، وأولئك الجهمية الذكور .^(١)
قلت : وقد تقدم ذكر معنى ما حكاه الأشعرى في المقالات عن أهل السنة عند
ذكر الكلام على الأفعال ، وهي احدى الطريقين اللتين ذكر ابن تيمية أنه يحتج بهما على
من أنكر قيام الأفعال الاختيارية بذات الباري سبحانه وتعالى .^(٢) ثم ينبع ابن تيمية كلامه
رحمه الله : فيقول : ان اتباع الأشعرى الذين عرفوا رأيه في تلك الأصول ووافقوه أظهروا
من مخالفة أهل السنة والحديث ، ما هو لا زم لقولهم ولم يهاجوا أهل السنة والحديث ،
ويعظموا ويعتقدوا صحة مذاهبيهم ، كما كان هو يرى ذلك ، . . . ولهذا كان متأخروا
أصحابه كأبي المعالي ونحوه : أظهر تعظيلا من متقدميهم . وهي مواضع دقيقة : يفسر
الله لمن أخطأ فيها بعد اجتهاده .

لكن الصواب ما أخبر به الرسول ، فلا يكون الحق في خلاف ذلك ، والله أعلم .
ومن أعظم الأصول التي دل عليها القرآن في مواضع كثيرة جدا ، وكذلك الأحاديث
وسائر كتب الله ، وكلام السلف ، وعليها تدل المعقولات الصريحة ، هو اثبات الصفات
الاختيارية ، مثل كونه يتكلم بحشيته وقدرته ، كلاما يقوم بذاته ، وكذلك يقوم بذاته فعله
الذي يفعله بحشيته ، فاثبات هذا الأصل يمنع ضلال الطوائف الذين كذبوا به ، والقرآن
والحديث ملوؤ ، وكلام السلف والأئمة ملوؤ من اثباته .^(٣)

-
- (١) فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٣٠٧ - ٣٠٩ .
(٢) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٤٣٦ ، ٤٣٧ - ٤٥٩ ، وشرح حديث النزول ص ٨١
وما بعدها .
(٣) ابن تيمية ج ١٦ ص ٣٠٩ ، ٣١٠ .

(مذهب الأشعرى في الاستدلال على وجود الله)

لما كان دليل الأعراس الذى استدل به المتكلمون على وجود الله ، هو السبب للكثير من البدع وسببه ، قالت الجهمية والمعتزلة بنفي الصفات ، وقال غيرهم من سلم لهم ذلك الأصل العاسد في العقل والشرع ، بنفي قيام الأمور الاختيارية بذات الله سبحانه ، ونفوا أن يقوم به فعل يتعلق بمشيئته وقدرته ، وسبب هذا الأصل تفرقت كلمة الأمة ، وكان ما كان من التشاحن والتباغض بينها حتى أدى الأمر الى أن تنسب كل طائفة الأخرى الى البدعة ، والضلالة بل الى أن تنسب بعض طوائف الأمة من خالفها الى الكفر ، ومخالفة دين الاسلام . أقول : لما كان الأمر كذلك : رأيت أن أتبين كلام الأشعرى رحمه الله في ذلك ، وأبين مدى قرب مذهبه ، أو بعده عن ذلك الأصل الذميم وان كنت أعلم سلفا : اني سأواجه بالمعارضة والنقد . وأن قائلا سيقول : لا علاقة لذلك بموضوع بحثك ، لكني أجيب عن ذلك ، بالأسباب التي ذكرتها سابقا أقول : لقد استدل الأشعرى على وجود الله تعالى ، بما ذكره في رسالته الى أهل الثغر وقد طلب منه ذكر الأصول التي حول عليها السلف رحمهم الله ، وعدلوا الى الكتاب والسنة من أجلها ، واتباع الخلف الصالح لهم في ذلك ، وعدولهم عما صار اليه أهل البدع من المذاهب التي أحدثوها ، وصاروا الى مخالفة الكتاب والسنة بها .

فقال : اعلموا - ارشدكم الله - أن الذى مضى عليه سلفنا ومن اتبعهم من صالح خلفنا : أن الله تعالى ^{بعث} محمدا (صلع) الى سائر العالمين ، وهم احزاب متشتتون وافرقتباينون . . . لينبئهم جميعا على حدشهم ، ويدعوهم الى توحيد المحدث لهم وبين لهم طرق معرفته بما فيهم من آثار صنعته ، ويأمرهم برفض كل ما كانوا عليه من سائر الأباطيل بعد تنبيهه عليه السلام لهم على فسادها ، ودلالته على صدقه فيما يخبرهم به عن ربهم ، بالآيات الباهرة والمعجزات القاهرة ، ويوضح لهم سائر ما تعبد هم الله به ، من شريعته وانه عليه السلام : دعا جماعتهم الى ذلك ونبئهم على حدشهم ، بما فيهم من اختلاف الصور

والهيئات ، وغير ذلك من اختلاف اللغات ، وكشف لهم عن طريق معرفة القاعل لهم ، بما فيهم وفي غيرهم ما يقتضي وجوده ، ويدل على ارادته وتدبيره ، حيث قال عز وجل : (١)
أنفسكم أنلا تبصرون (١) فنبههم عز وجل بتقريبهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك .

وشرح لهم ذلك بقوله سبحانه (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين ، ثم جعلناه في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة علقه ، فخلقنا العلقه مضغه ، فخلقنا المضغه عظاما فكسونا العظام لحما ثم انشأناه خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين) (٢) ، وهذا من أوضح ما يقتضي الدلالة على حدث الانسان ، ووجود المحدث له ، من قبل أن العلم قد أحاط بأن كل متغير لا يكون قديما ، وذلك أن تغيره يقتضي مفارقة حال كان عليها قبل تغيره ، وكونه قديما ينفي تلك الحال ، فاذا حصل متغيرا بما ذكرناه من الهيئات التي لم يكن قبل تغيره عليها دل ذلك على حدوثها ، وحدث الهيئة التي كان عليها قبل حدوثها ، ان لو كانت قديمة لما جاز عدمها ، وذلك أن القديم لا يجوز عدمه ، واذا كان هذا على ما قلناه وجب أن يكون ما عليه الأجسام من التغير منتهيا الى هيئات محدثة ، لم تكن الأجسام قبلها موجودة ، بل كانت معها محدثة ، ويدل ترتيب ذلك على محدث قادر حكيم من قبل أن ذلك لا يجوز أن يقع بالاتفاق ، فيتم من غير مرتب له ، ولا قاصد الى ما وجد منه فيها ، دون ما كان يجوز وقوعها عليه من الهيئات المخالفة لها ، وجواز تقدمها في الزمان وتأخرها وحاجتها بذلك الى محدثها ومرتبها ، لأن سلاله الطين والماء المهيئين يحتمل من الهيئات صروا كثيرة ، لا يقتضي واحد منها سلاله الطين ولا الماء المهيئين بنفسه ، ولا يجوز أن يقع شيء من ذلك فيها بالاتفاق لاحتمالها لغيره ، فاذا وحدنا ما صار اليه الانسان في هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام ، وما فيه من الآلات المعدة لمصالحه : كسمعه وبصره وشمه وحسه وآلات ذوقه ، وما اعد له من آلات الغذاء ، التي لا قوام له الا بها ، على

(١) سورة الذاريات آية ٢١ .

(٢) سورة المؤمنون الآيات ١٢ - ١٤ .

ترتيب ما قد أحوج اليه من ذلك ، حتى يوجد في حال حاجته الى الرضاع بلا أسنان تنفعه من غذائه ، وتحول بينه وبين مرضعته ، فاذا نقل من ذلك وخرج الى غذاء لا ينتفع به ولا يصل منه الى غرضه الا بطحنها له ، جعل له منها بقدر ما به الحاجة في ذلك اليه والمعدة المعدة لطبخ ما يصل اليها من ذلك ، وتلطيفه حتى يصل الى الشعر والظفر وغير ذلك من سائر الأعضاء في مجار لطاف ، قد هيئت لذلك بمقدار ما يقيمها . . .

وغير ذلك ما يطول شرحه مما لا يصح وقوعه بالاتفاق ، ولا يستغني فيما هو عليه عن مقوم له بترتيبه ، اذ كان ذلك لا يصح أن يترتب وينقسم في سلالة الطين والماء المهيمن به بغير صانع لها مدبر ، عند كل عاقل متأمل ، كما لا يصح أن تترتب الدار على ما تحتاج اليه فيها من البناء بغير مدبر يقسم ذلك فيها ، ويقصد الى ترتيبها .

ثم زادهم الله تعالى في ذلك بيانا بقوله عز وجل (ان في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات لأولى الألباب) (١) فدلهم تعالى بحركة الأفلاك على المقدار الذي بالخلق الحاجة اليه في مصالحهم التي لا تغنى مواقع انتفاعهم بها ، كالليل الذي جعل لسكونهم ، ولتبريد ما زاد عليهم من حر الشمس في زروعهم وثمارهم ، والنهار الذي جعل لانتشارهم وتصرفهم في معاشهم على القدر الذي يحتملونه في ذلك . ولو كان دهرهم كله ليلا لأضر بهم ما فيه من الظلمة التي تقطعهم عن التصرف في مصالحهم ، وتحول بينهم وبين ادراك منافعهم ، وكذلك لو كان دهرهم كله نهارا لأضر بهم ذلك ، ودعاهم ما فيهم من الضياء الى التصرف في طلب المعاش ، مع حرصهم على ذلك ، الى ما لا يطيقونه فأداهم قلة الراحة الى عطشهم ، فجعل لهم من النهار قسطا لتصرفهم لا يجوز بهم قدرا لطاقة فيه وجعل لهم من الليل قسطا لسكونهم ، لا يقصر عن درك حاجتهم لتعدل في ذلك أحوالهم وتكمل مصالحهم ، وجعل لهم من الحر والبرد فيهما ، بمقدار ما لهم ولثمارهم ولمواسمهم من الصلاح وفقا لهم ، وجعل لون ما يحيط بهم من السماء ملائما لأبصارهم ولو كان لونهم

على خلاف ذلك من الألوان لأفسدها ، ودلهم على حدتها بما ذكرناه من حركاتها واختلاف
 هيئاتها كما ذكرناه آنفا ، ودلهم على حاجتها وحاجة الأرض ، وما فيهما من الحكم مـسع
 عظمهما ، وثقل اجرامهما ، الى امساكه عز وجل لهما بقوله تعالى (ان الله يمسك السموات
 والأرض أن تزولا ، ولئن زالتا ان امسكهما من أحد من بعده انه كان حليما ففورا)^(١) فعرفنا
 تعالى أن وقوفهما لا يصح أن يكون من غيره ، وأن وقوفهما لا يجوز أن يكون بخير موقوف
 لهما ثم نبهنا على فساد قول الفلاسفة بالطباع ، وما يدعونه من فعل الأرض والماء والنار
 والهواء في الأشجار ، وما يخرج منها من سائر الثمار لقوله عز وجل (وفي الأرض قطع
 متجاورات وجنات من أعناب وزرع ونخيل صنوان وغير صنوان يسقى بماء واحد ونفضل بعضها
 على بعض في الأكل) ثم قال عز وجل : (ان في ذلك لآيات لقوم يعقلون)^(٢) .

هذا ما ذهب اليه أبو الحسن الأشعري في الاستدلال على وجود الله تعالى في
 رسالته الى أهل الشجر .

قلت : ومثل ذلك ، أو أوسع منه في البسط والتفريع استدلال في كتاب اللمع .^(٣)
 وأقول أيضا : ان هذا الدليل الذي ساقه الأشعري في الاستدلال على وجود الله
 تعالى هو بمعنى ما ذكره ابن رشد الحفيد في كتابه مناهج الأدلة اعني دليل العنايـة
 والاختراع فقد بين فساد كل الطرق التي سلكها الحشوية والأشعرية والصوفية والمعتزلة في
 اثبات وجود الله وخص دليل الأشاعرة والمعتزلة بمزيد بيان ، وقال : ان طريقتهم المشهورة
 اثبتت على بيان حدوث العالم ، وانبنى عندهم حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام
 من أجزاء لا تتجزأ ، وأن الجزء الذي لا يتجزأ محدث ، والأجسام محدثة بحدوثه ،
 الى أن قال : ان الطرق التي سلكوها في ذلك - أي في بيان وجود الله - طريقان :

(١) سورة فاطر آية ٤١ .

(٢) سورة البرعد آية ٤ .

(٣) رسالة أهل الشجر مخطوطة مصورة ، ودرء تعارض العقل والنقل ج ٧ ص ١٨٧ وما

بعدها .
 (٤) اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع للأشعري ص ١٥ وما بعدها .

أحداها : وهي الأشهر الذي اعتمد عليه عامتهم . ينبنى على ثلاث مقدمات هي بمنزلة

الأصول لما يرومون انتاجه عنها من حدوث العالم :

أحداها : ان الحواهر لا تنفك من الاعراض ، أى لا تخلو منها .

والثانية : ان الأعراض حادثة .

والثالثة : ان ما لا ينفك عن الحوادث حادث . اعنى : ما لا يخلو من

الحوادث فهو حادث .

ثم تكلم على تلك المقدمات واحدة واحدة ، بما يدل على فسادها ، أو ما فيها

من شك وغموض ، وقال : ان هذه ليست هي الطريق الشرعية التي نبه الله عليها

ودعا الناس الى الايمان به من قبلها . . . الى أن قال : فاذا قد تبين أن هذه

الطرق كلها ليست واحدة منها هي الطريقة الشرعية التي دعا الشرع منها جميع

الناس على اختلاف فطرتهم الى الاقرار بوجود البارى سبحانه ، فما هي الطريقة

الشرعية التي نبه الكتاب العزيز عليها ، واعتمدتها الصحابة رضوان الله عليهم

قلنا : الطريق التي نبه الكتاب العزيز عليها ، ودعا الكل من بابها ، اذا استقر

الكتاب العزيز وجدت تنحصر في جنسين :

أحدهما : طريق الوقوف على العناية بالانسان ، وخلق جميع الموجودات

أجلها ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات مثل - اختراع

الحياة في الجماد ، والادراكات الحسية ، والعقل ، ولنسم هذه

دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتنبنى على أصلين :

أحدهما : ان جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود الانسان .

والأصل الثاني : ان هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل قاصد لذلك مريد ليس

يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ، فأما كونها موافقة لوجود الانسان فيحمل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار ، والشمس والقمر لوجود الانسان وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له ، والمكان الذي هو أيضا وهو الأرض ، وكذلك تظهر أيضا موافقة كثير من الحيوان له والنبات والجماد وجزئيات كثيرة ، مثل الأمطار والأنهار والبحار . . . وكذلك تظهر العناية في أعضاء البدن ، وأعضاء الحيوان ، اعني كونها موافقة لحياته ووجوده وبالجملة فمعرفة ذلك ، اعني منافع الموجودات داخلية في هذا الجنس ، ولذلك : وجب على من أراد ان يعرف الله تعالى المعرفة التامة : أن يفحص عن منافع الموجودات .

وأما دلالة الاختراع فيدخل فيها وجود الحيوان كله ، ووجود النباتات ووجود السموات وهذه الطريقة تنبني على أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس :

أحدهما : ان هذه الموجودات مخترعة . . .

وأما الأصل الثاني : فهو أن كل مُخْتَرَعٌ فله مُخْتَرِعٌ ، فيصح من هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعا له . . . الخ (١) .

ولذلك فنقد ابن رشد للاشاعة في استدلالهم على وجود الله تعالى بطريق الجواهر والأعراض ، وذام سلوك ذلك الطريق لا يتوجه الى الأشعري نفسه ولا لمن لم يسلكها من أصحابه ، وإنما يتوجه الى من سلك ذلك الطريق مسن الاشاعة وغيرهم .

وقد دافع شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ، عن الامام الأشعري وغيره من الاشاعة مقال : ان ابن رشد ذكر الكلام على الطريق التي عزاها السي

(١) مناهج الأدلة لابن رشد ضمن مجموعة تضم فلسفة ابن رشد ص ٤٧ وما بعدها .

الأشعرية ، وأبو الحسن الأشعري : قد بين في رسالته الى أهل الثغر بباب الأبواب ان هذه الطريق مبتدعة وانها ليست طريقة الأنبياء ، واتباعهم بل هي محرمة عندهم وكذلك ذكر غير واحد من متقدمي اصحابه وتأخيرهم ، حتى أبو عبد الله الرازي بين أن معرفة الله تعالى ليست منحصرة في هذا الطريق التي حكاه عن الأشعري الى أن قال : ثم هم قسمان : - يعني الأشعرية - قسم يسوقها ويسوق غيرها ، ويعدها طريقا من الطرق ، ولا يضره فسادها .

والقسم الثاني : يذمونها ويعيبونها ، ويعيبون سلوكها وينهون عنها ، اما نهى تنزيه واما نهى تحريم كما ذكره أبو الحسن الأشعري في رسالته الى أهل الثغر (١) قلت : والأمر كما قال شيخ الاسلام رحمه الله . فقد خطأ الأشعري كل طريق -

فقل انها توصل الى معرفة الله - غير طريق النبي (صلعم) والتي أخذ بها السلف . فقال ما سبق أن ذكرته عنه من أنه دليل الاعراض ، وخلاصة ذلك : أن ذلك الطريق الذي سلكه الفلاسفة والمعتزلة ومن تبعهم ، واعتمدوا عليها في الاستدلال على وجود الله هي طريق عويصة ، وغير واضحة ، بل مخوفة ، بل لا يصح الاستدلال بها الا بعد رتب كثيرة ، يطول الخلاف فيها ، ويدق الكلام عليها ، وفي كل رتبة منها فرق تخالف فيها ، ويطول الكلام معهم عليها ، فهي لا تنفي بالمطلوب ، فضلا عن تعقيدها وإيهامها وهذه الطريق انما ذهب اليها الفلاسفة لدفعهم الرسل ، وانكارهم لجواز مجيئهم وتابعهم على ذلك من تبعهم من أهل البدع . . .

وقال أبو الحسن أيضا : اننا لا نحتاج في المعرفة لسائر ما دعينا الى اعتقاده الى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي (صلعم) عليها ، ودعا سائر أمته الى تأملها ان كان من المستحيل أن يأتي في ذلك أحد بأهدى ما أتى به ، أو يعلوا منه ذلك الى ما بعد عنه عليه السلام ، وجميع ما اتفقوا عليه - يعني السلف - من الأصول مشهور في أهل

النقل الذين عنوا بحفظ ذلك ، وانقطعوا الى الاحتياط فيه ، والاجتهاد في طلب الطرق الصحيحة اليه ، من المحدثين والفقهاء ، يعلمه أكابرهم أصاغرهم ويدرّسونه صبيانهم لتقرير ذلك عندهم ، وشهرته فيهم ، واستغنائهم في العلم بصحة جميع ذلك بالأدلة التي نبههم صاحب الشريعة عليها في وقت دعوتهم . . .

ثم بين رحمه الله : أن طرق الاستدلال بأخبار الرسل على سائر ما دعينا السبي معرفة ما لا يدرك بالحواس ، أوضح من الاستدلال بالأعراض إذ كانت أقرب الى البيان ما اعتمدت عليه الفلاسفة ، ومن اتبعهم من أهل الأهواء لبعدّها عن الشبهة ، وقرب من أخلد الى دليل الأعراض من الشبهة ، ولذلك فقد أخلد السلف رحمهم الله ، ومن اتبعهم من الخلف الصالح بعد ما عرفوه من صدق النبي (صلعم) فيما دعاهم اليه من العلم بحدّتهم ووجود المحدث لهم ، بما نبههم عليه من الأدلة - الى التسكك بالكتاب والسنة ، وطلب الحق في سائر ما دعوا الى معرفته منها ، والعدول عن كل ما خالفها . . . وأعرضوا عما صارت اليه الفلاسفة ، ومن اتبعهم من القدرية وغيرهم من أهل البدع ، من الاستدلال بذلك على ما كلفوا معرفته ، لاستغنائهم بالأدلة الواضحة في ذلك عنه . . . وإذا كان العلم قد حصل لنا بجواز مجيئهم بالعقول - يعني مجيئ الرسل - وظلّ من دفع ذلك ، ويهان صدقهم . . . لم يسغ لمن عرف من ذلك ما عرفه أن يعدل عن طرقهم الى طريق من دفعهم وأحال مجيئهم . . .

ثم قال رحمه الله : وقد اكمل الله لجميعهم - يعني السلف - طرق الدين وأغناهم بها عن التطلع الى غيرها من البراهين ، ودل على ذلك بقوله تعالى (اليوم اكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً)^(١) ولمن يجوز أن يخبر الله عز وجل عن اكماله الدين ، مع الحاجة الى غير ما أكمل لهم الدين به ، وبين لهم النبي (صلعم) معنى ذلك في حجة الوداع ، لمن كان بحضرة من الجم الغفير من أمته ، عند اقتراب اجله

وفارقتهم (صلعم) بقوله : اللهم هل بلغت ؟ فلو كنا نحتاج مع ما كان منه - عليه السلام - في معرفة ما دعانا اليه الى ما رتبته أهل البدع في طرق الاستدلال ، لما كنا مبلغا ، ان كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا اليه الى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها ، ولو كان هذا كما قالوا : لكان فيما دعانا اليه ، وقوله بمنزلة الطغز ، ولو كان كذلك لعارضه المناقون ، وسائر المرصدين لعداوتهم في ذلك . . . ولكنهم لم يجدوا سبيلا الى الطعن ، وانه عليه السلام لم يدع شيئا مما بهم الحاجة اليه في معرفة سائر ما دعاهم الى اعتقاده ، أو مثل فعله كذا الا وقد بينه لهم ، ويزيد هذا وضوحا قوله عليه السلام - اني قد تركتكم على مثل الواضحة : ليلها كنهارها . واذ كان هذا على ما وصفنا علم انه لم يبق بعد ذلك عتب لزائغ ، ولا طعن لمبتدع ، ان كان عليه السلام قد أقام الدين بعد أن أرسى أو تلو ، وأحكم أطنابه ، ولم يدع النبي (صلعم) لسائر من دعاه الى توحيد الله حاجة الى غيره ، ولا لزائغ طعنا عليه ، ثم مضى (صلعم) محبوا بعد اقامة الحجة وتبليغ الرسالة وأداء الأمانة ، والنصيحة لسائر الأئمة ، حتى لم يحوج أحدا من أمته الى البحث عن شيء قد أغفله هو ما ذكره لهم ، أو معنى أسره الى أحد من أمته ، بل قد قال (صلعم) في المقام الذي لم يتركتم قوله فيه ، لاستحالة كتماننا على من حضره ، أو طي شيء منه على من شهد : اني خلقت فيكم ما ان تمسكتم به لن تغلوا : كتاب الله وسنتي) .

ولعمري أن فيهما الشفاء من كل أمر مشكل ، والبر من كل داء معضل ، وان في حراستهما من الباطل آية لمن نصح نفسه ، ودلالة لمن كان الحق قعدة أه .

لكن ومع أن ابن تيمية قد دافع عن الأشعرى رحمه ، ورد ما ذكره ابن حزم من الاشاعة وعلى رأسهم الأشعرى ، وقال : عما استدل به الأشعرى لما ذكر خلق الانسان واستدل به على الخالق تعالى . ان الاستدلال على الخالق بخلق الانسان في غاية الحسن والاستقامة ، وهي طريقة عقلية صحيحة ، وهي شرعية دل القرآن عليها ، وهدي الناس اليها وبينها ، وأرشد اليها ، وهي عقلية فان نفس كون الانسان حادثا بعد أن لم يكن ومولودا ومخلوقا من نطفة ثم من علقه ، هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول ، بل هذا

يعلمه الناس كلهم بحقولهم ، سواء أخبر به الرسول ، أو لم يخبر به ، لكن الرسول أمر أن يستدل به ، ودل به وبينه ، واحتج به فهو دليل شرعي ، لأن الشارع استدل به ، وأمر أن يستدل به ، وهو عقلي لأنه بالعقل تعلم صحته ، فان الانسان هو المستدل ، وهو الدليل والبرهان . قال تعالى : (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) وقال تعالى : (سنبرهنك آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) (١) .

وقال أيضا : ان الأشعري بنى أصول الدين في اللع ، ورسالت الى أهمل الفخر على كون الانسان مخلوقاً محدثاً فلا بد له من محدث ، لكون هذا الدليل مذكوراً في القرآن ، فيكون شرعاً عقلياً . وقال : ان الأشعري قد ذم دليل الأقران ، وبين أنها ليست طريقة الأنبياء ، ولا من اتبعهم ، وانا سلكها من يخالفهم من الفلاسفة واتباعهم بما يخفي أنها محرمة في الدين ، مبتدعة ، لا حاجة اليها ، ونقل اتفاق السلف على الاستغناء عن هذه الطريقة .

أقول : على الرغم من كل ذلك فانا نجد ابن تيمية يرحمه الله يقول : ان - الطريقة المذكورة في القرآن هي الاستدلال بحدوث الانسان وغيره من المحدثات المعلوم حدوثها بالمشاهدة ونحوها على وجود الخالق سبحانه وتعالى ، فحدوث الانسان يستدل به على المحدث ، لا يحتاج أن يستدل على حدوثه بمقارنة التغير او الحوادث له ، ووجوب تنافي الحوادث والفرق بين الاستدلال بحدوثه ، والاستدلال على حدوثه بين ، والذي في القرآن هو الأول لا الثاني ، كما قال تعالى (أم خلقوا من غير شيء أم هم الخالقون) فنفس حدوث الحيوان والنبات والمعدن والمطر والسحاب ونحو ذلك معلوم بالضرورة ، بل مشهود لا يحتاج الى دليل ، وانا يعلم بالدليل ، ما لم يعلم بالحس ، وبالضرورة ، فالعلم بحدوث هذه المحدثات طم ضروري لا يحتاج الى دليل ، ومعلوم أن هذه المخلوقات خلقت من غيرها كما خلق الانسان من نطفة . . . ومعلوم أن ما منه خلق هذا استحالة وزال . . .

(١) النبوات لابن تيمية ص ٤٨ ، ومجموع الفتاوى ج ١٦ ص ٢٦٢ وما بعدها .

فهو يرى أن الأشعري : لم يجعل خلقه دليلا كما في الآية ، بل جعله استدلالا عليه ، فسلك طريقة من جنس طريقة المعتزلة ، ان لم تكن هي بعينها وهو الاستدلال على حدوث الانسان بأنه مركب من الجواهر الفردة فلم يخل من الحوادث ، وما لم يخلو من الحوادث فهو حوادث ، وظن أنه يعرف بالبدئية والحس حدوث أعراض النطفة لا حدوث جواهرها وأن خلق الانسان وغيره إنما هو أحداث أعراض في تلك الجواهر بجميعها وتفريقها ، ليس هو أحداث عين ، فاستدل على أن الانسان مخلوق ، ثم اذا ثبت أنه مخلوق قال ان له خالقا ، واستدل على أنه مخلوق بدليل الأعراض ، وأن النطفة والعلقة والمضغة لا تنفك عن أعراض حادثة ، ان كان عندهم جواهر تجمع تارة وتفرق أخرى فلا تخلو عن اجتماع واقتراق ، وهما حادثان ، فلم يخلو الانسان عن الحوادث ، وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، لا امتناع حوادث لا أول لها ، وزعموا أن أحدا لا يعلم حدوث غيره من الالهيات بالمشاهدة ، ولا بضرورة العقل ، وإنما يعلم ذلك اذا استدل كما استدلوا ، فقالوا هذه أعراض حادثة في جواهر ، وتلك الجواهر لم تخل من الأعراض لا امتناع خلو الجواهر من الأعراض . ثم قالوا : وما لم يخل من الحوادث فهو حادث ، وهذا ينوي على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل القسمة ، وقالوا : ان الاجسام لا يستحيل بعضها الى بعض وهذه هي الطريقة التي سلكها الأشعري في اللمع ، وفي رسالته الى أهل الثغر لأنه استدل على حدوث الانسان بما فيه من اختلاف الصور والهيئات فجعل حدوثه هو الدليل وجعل الدليل اختلاف الصور عليه ، وقد جعل الصورة الحادثة دليلا على حدوث التصور ولا بد في هذه الطريقة من امتناع حوادث لا أول لها فهذه الطريقة من جنس طريقة الأعراض لكنها أخير دليلا ومدلولها ، فان الهيئات الخمس ، ومدلولها إنما هو حدوث ما حدثت هيئته ودليل أولئك بهم . . .

قال وهذه الطريقة هي التي يسميها الرازي وأمثاله : الاستدلال بحدوث الصفات والأعراض القائمة بالأجسام . . . ثم قال : فالأشعري قد استدل بذلك على حدوث محل هذه

الصفات والأعراض ، بناءً على أن الحوادث صورة هي عرض ولها محل ، فتكون الأجسام التي هي محل هذه الأعراض حادثة ، وهذا لا يتم الا ببيان امتناع حوادث لا أول لها ، ثم اذا اراد أن يستدل بذلك على حدوث سائر الأجسام : احتاج أن يبينه على تناقض الأجسام . . . فهي من جنس طريقة المعتزلة ، لكن مقصود الأشعرى أن هذه الطريقة تغني الناس عن تلك الطريقة الطويلة والكثيرة المقدمات ، الغامضة التي يقع فيها نزاع ، فاذا كانت الطريقتان مشتركين في البناء على امتناع حوادث لا أول لها ، وهذه الطريقة لا تحتاج الى ما تحتاج اليه تلك فكانت هذه أقرب وأيسر ، فبحث الأشعرى مع المعتزلة في هذه الطريقة من جنس بحث معهم في غير ذلك من أصولهم فانه يبين تناقضهم ، ويلزمهم فيما نفوه نظير ما يلزمونه لأهل الاثبات فيما اثبتوه ، فيستفاد من مناظرتهم لهم معرفة فساد كثير من أصولهم ، وان كان قد سلم لهم أصولاً وافقههم عليها ، مثل تسليبه لهم صحة طريقة الأعراض مع طولها ، ومثل اثبات للصانع بهذه الطريق التي هي من جنسها ، وبني ذلك على اثبات الجوهر الفريد . . . الخ (١) .

ومعنى ذلك أن ابن تيمية : يرى أن الأشعرى لم يسلك طريقة القرآن تماماً وهي الاستدلال بحدوث الانسان وغيره من المحدثات على وجود الخالق ، بل عدل عن ذلك الى الاستدلال على حدوث الانسان وغيره من المخلوقات بما فيه من اختلاف الصور والهيئات فجعل حدوث المخلوق هو المدلول ، وجعل الدليل اختلاف ما يطرأ عليه من التغيرات واختلاف الهيئات .

ويرى : أن هذه الطريقة التي سلكها الأشعرى وان كانت تتوّل الى الاستدلال بالخلق على الخالق ، وهو ما قصد الأشعرى ، الا أن الفرق بينها وبين طريقة القرآن : أن طريقة القرآن هي الاستدلال بحدوث المخلوقات على وجود الخالق ، ولا يحتاج مع ذلك الى اقامة دليل على حدوث ما يحدث من الأعيان ، بل يستدل بذلك على وجود المحدث

(١) درة تعارض العقل والنقل ج ٧ ص ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢٨ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ،
مجموع الفتاوى ج ١٦ ص ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، كتاب النبوات لابن تيمية ص ٤١
٤٨

تعالى . بينما سلك الأشعرى : طريقة الاستدلال على حدوث المحدث بما يلحقه من تغيرات
ثم اذا ثبت حدوث استدلال به على الخالق تعالى فكأنما يعلم بالحس والضرورة هو حدوث
ما يحدث من الأعراض والصفات واما حدوث ما قامت به تلك الأعراض فلا يعلم الا بالاستدلال
وهذا السلك ان لم يكن هو السلك الذى ذمه الأشعرى ويبين أن السلف لم يسلكوه ، فهو
من جنس تلك الطرق التى سلكها المعتزلة في الاستدلال ،

قلت ولكفى ومع احترامي لرأى شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله ومع اعترافي بضعف
طبي الى واسع معرفته ، وأن أدنى أحوالي أن أفهم بعض كلامه ، لا كل كلامه وأنه كما وصف
من أظم من صنف في المظلات والطل والنحل ، وأدراهم بواردها ومصادرها ، وأبصرهم
برد الباطل منها ، وأدحافه ، وأوقاهم تقريراً لمذهب السلف - أهل السنة والجماعة -
وأهدهم تسكاً به ونصرة له ، وأكلمهم تحريراً لبراهينه عقلاً ونقلاً ، وأكثرهم اشتغالا بهذه
الباب ، وتنقيا من غائل البدع فيه ، واجتثانا لأصولها .

فانه يمكن أن يعتذر عن الأشعرى هنا من وجوه :

أحدها : ان استدلاله بقوله تعالى (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) وقوله (ولقد خلقنا
الانسان من صلالة من طين ثم جعلناه نطفة في قرار مكين ، ثم خلقنا النطفة طقة
فخلقنا العلقة مضغة ، فخلقنا المضغة عظاما فكسونا العظام لحما ، ثم انشأناه
خلقا آخر فتبارك الله أحسن الخالقين)

بعد قوله قبل ذلك : ونبيههم على حدتهم بما فيهم من اختلاف الصور والهيئات
وغير ذلك من اختلاف اللغات وكشف لهم من طريق القائل لهم ، بما فيهم ونسي
غيرهم ما يخفي وجوده ، ويدل على ارادته وتدبيره . اننا اراد به والله اعلم .

الاستدلال بالمخلوق بما فيه من أعراض ومتغيرات على الخالق الذى خلق المخلوقات
بما هي عليه من اختلاف ، وفي الاستدلال بالمخلوقات بما فيها من الهيئات
المختلفة ويبان ما مرت به من أطوار الى أن صارت على ما هي عليه من كمال الخلق

ويديع الصنع ، ما يهتد في ايمان المرء بوجود اله مدير حكيم هو الله سبحانه وتعالى
فالانسان اذا فكر في نفسه رآها مدبرة ، وطى أحوال شتى مصرفة . كان نقطة ثم نقطة
ثم نقطة ثم عظاما ولحما ، فيعلم أنه لا ينقل نفسه من حال النقص الى حال الكمال لأنه
لا يقدر أن يحدث في حال الأفضل التي هي حال كمال عقله وبلغ أشده عضوا من الأعضاء
ولا يمكنه أن يهتد في جوارحه جارحة ، فبدله ذلك على أنه في حال نقصه ، وأوان ضعفه
من فعل ذلك اعجز ، وقد يرى نفسه شابا ثم كهلا ثم شيخا ، وهو لم ينقل نفسه من حال
الشباب والقوة الى حال الشيخوخة والهرم ولا اختاره لنفسه ولا في وسعه أن ينزل حال
المصيب ، ويسترجع قوة الشباب فيعلم بذلك أنه ليس هو الذي فعل هذه الأفعال بنفسه ،
وأن له صنعا صنعه ، وناقلا نقله من حال الى حال ، ولولا ذلك لم تتبدل أحواله بسلا
ناقل ولا مدبر ، وهذا هو دليل الابداع والاختراع وهو أحد الطريقين اللذين سلكهما
القرآن لاثبات الصانع .

وظني أن الأشعري رحمه الله ، بما أوتي من رجاحة عقل ، وحسن فهم ما جعله
يرجع من الاعتزال بعد أن كان معتزليا أرحمينا عاما - لا يمكن أن يسوء فهمه الى حد أن
يقول : انه لا يمكن اثبات حدوث المحدثات الا بعد أن يستدل على حدوثها بما يقوم بها
من أهرام وتغويرات . وكون الأشعري استدل بالمخلوق على الخالق ، وأيد استدلاله
بالآيات الكريمة السابقة ، فلم له قد اطلع على قول امام أهل السنة احمد بن محمد بن
حنبل في كتابه الرد على الزنادقة : حين بين ما ضلت فيه الزنادقة من تشابه القرآن :
حيث قال رحمه الله تعالى : وأما قوله عز وجل (خلقكم من تراب)^(١) ثم قال (من طين
لا رب)^(٢) ثم قال (من سلالة)^(٣) ثم قال : (من حطاً سنون)^(٤) ثم قال : (من
صلصال كالغفار)^(٥) فشكوا في القرآن ، وقالوا : هذه ملاسه ، ينقص بعضها بعضا ...

(٢) سورة الصفات آية ١١ .

(٤) سورة الحجر آية ٢١ .

(١) سورة فاطر آية ١١

(٣) سورة المؤمنون آية ١٢

(٥) سورة الرحمن آية ١٤ .

قال الامام احمد : نقول : هذا يد * خلق آدم ، خلق الله أول يد * من تراب

ثم من طينة حمراء * وسوداء * وبيضا * من طينة طيبة وسبخة ، فذلك ذرته طيب ، وخبيث
أسود وأحمر ، وأبيض ، ثم هلّ ذلك التراب فصار علينا ، فذلك قوله : (من طين) فلما
لصق الطين بعضه ببعض ، فصار طينا لازبا ، بمعنى لاصقا ، ثم قال : (من سلالة من
طين) يقول : مثل الطين اذا عصر انسل من بين الأصابع ، ثم تنفصا راحا سنونا ،
فلما جف صار صلصالا كالغفار ، يقول : صار له صلصلة كصلصلة الغفار ،
له دوى كدوى الغفار . فهذا بيان خلق آدم ، وأما قوله : (من سلالة من ماء مهين)
فهذا يد * خلق ذرته من سلالة يعني النطفة ، اذا انسلت من الرجل فذلك قوله : (من
ماء) بمعنى النطفة (مهين) يعني ضعيف : قال : فهذا ما شكت فيه الزنادقة . (٢)

فهذا الامام احمد رحمه الله قد استدل بأصل خلق الانسان ، وما مر به من
أطوار مختلفة أولم يتهمه ^{بالتناقض} أحد بأنه لم يستدل على خلق الانسان الا بما قام به من
حوادث وأعراض بل قد بين أن آدم عليه السلام خلق من تراب ، ولكن خلقه مربلا أطوار
المختلفة التي بينها تعالى .

فلعل الأشعرى رحمه الله : أراد أن يطبق هذا السلك في خلق الانسان
وأنه مرفي خلقه بتلك الأطوار المذكورة في الآيات الكريمة والا فهو يعرف أن خلق الانسان
وغيره من المحدثات ، لا يحتاج الى دليل ، فان نفس حدوث الحيوان والنبات وسائر
المخلوقات معلوم بالضرورة ، بل مشهود لا يحتاج الى دليل ، وانما يعلم بالدليل ما لم
يعلم بالحس والضرورة ، والعلم بحدوث هذه المحدثات علم ضرورى ، واقتدار المحدثات
الى محدث معلوم بضرورة العقل ، بل العقل الصريح يعلم افتقار كل ما يعلم حدوثه الى
محدث عندئذ يكون الأشعرى بريئا من هذه التهمة والله أعلم .

(١) سورة السجدة آية ٨ .

(٢) الرد على الزنادقة . للامام احمد بن حنبل ضمن مجموعة فتاوى السلف ص ٥٩ .

الوجه الثاني :

أن يكون قد أراد بعد أن بين حدث الانسان أن يلفت الأنظار الى ما قد داهم الكتاب اليه وأمرهم به من التدبر والتأمل ، ومن ذلك ما يجدد الانسان في نفسه ، وفي سائر المصنوعات من آثار الصنعة ، ودلائل الحكمة ، الشاهدة أن لها صانعا حكيما طالما خبيرا ، تام القدرة ، بالغ الحكمة ، كما قال تعالى (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) إشارة الى ما فيها من آثار الصنعة ، ولطيف الحكمة الدالين على وجود الصانع الحكيم ، لما ركب فيها من الحواس التي عنها يقع الإدراك ، والجوارح التي يباشر بها القبض والبسط ، والأعضاء المعدة للأفعال .

فقد قال الأشعرى : فإذا وجدنا ما صار اليه الانسان في هيئته المخصوصة به دون غيره من الأجسام ، وما فيه من الآلات المعدة لمعالجه كسمعه وصره وشه وحسه والآلات ذوقه ، وما أعد له من آلات الغذاء التي لا قوام له إلا بها ، على ترتيب ما قد احوج اليه من ذلك ، حتى يوجد في حال حاجته الى الرضاع بلا أسنان تمنعه من فذائه وتحول بينه وبين مرضعته فإذا نقل من ذلك وخرج الى غذاء لا ينتفع به ولا يعمل معه الى فرضه الا بطحنها له جعل له منه بقدر ما به الحاجة في ذلك اليه ، والمعدة المعدة لطبخ ما يعمل اليها من ذلك وتلطيفه . . . الخ . ثم يقول : وغير ذلك ما يطول شرحه ، ما لا يصح وقوفه بالتفاني ، ولا يستغني فيها هو عليه من مقوم له يرتبه ، وقصد بذلك : ان ما عليه الانسان من يدبج الصنع ودقة التركيب ، بما يتواءم مع حاجاته ، لهو ما يستدل به على وجود فاعل حكيم ، أبدع خلقه وهذا الذي ذكرته عن مراد الأشعرى . قد قاله القاضي أبو بكر بن الباقلاني رحمه الله في شرحه لكتاب اللمع للأشعرى حيث قال : وأما وجه التنبيه بقوله تعالى (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) رده لهم الى الاعتبار في احوالهم ، وتنظيرهم من حال ، ومن تركيب الى تركيب ، وعجيب ما قد فعل بذواتهم من التصوير والتأليف وخلق الحواس ومواضعها ، وتركيب كل عضو من اعضاءهم على صفة ما يحتاج الى استعماله فيه

من اليد للبطن ، والرجل للمشي ، وغير ذلك من جوارحهم . . . مع علمهم بأن الصورة لا بد لها من صور ، وأن التأليف للدار ، والكتابة وضروب المنسوجات المصنوعة لا بد لها في عقولهم من صانع مؤلف . . . الخ ^(١) كلامه .

وقد قال ابن تيمية : ان الاستدلال بما يجدونه في أنفسهم وفي سائر المصنوعات من آثار العنعة ودلائل الحكمة الشاهدة على أن لها صانعا حكيما طالما خبيرا ، فهسي طريق دل عليها القرآن . ^(٢)

قال في كتابه نقض تأسيس الجهمية : ان القرآن سلك لاثبات الصانع سلكين : أحدهما : دليل العناية والاختراع .
والثاني : دليل الانتان والاحكام ^(٣)

وفي قول الأشعرى : وكشف لهم عن طريق الفاعل لهم ، بما فيهم وفي غيرهم ما يقتضي وجوده ، ويدل على ارادته وتدبيره ثم تلا قوله تعالى (وفي أنفسكم أفلا تبصرون) ما يدل على أن مراده ما ذكرت ^(٤) والله اعلم .

وان كان قد قال بعدها كفسير للآية : فنبههم بتقديهم في سائر الهيئات التي كانوا عليها على ذلك ، ثم قال : وشرح لهم ذلك بقوله (ولقد خلقنا الانسان من سلاله من طين . . .) الآيات .

ثم قال : وهذا من واضح الدلالة على حدث الانسان ، ووجود المحدث له ، من قبل أن العلم قد احاط بأن كل متغير لا يكون قديما ، . . . ما يوحى باضطراب عبارة الأشعرى .

(١) در تعارض العقل والنقل ج ٧ ص ٣٠٦ .

(٢) المصدر نفسه ج ٧ ص ٣٠٩ .

(٣) بيان تلخيص الجهمية ج ١ ص ١٢٨ .

(٤) رسالت الى أهل الثغر مخطوط مصورة ، ودر تعارض العقل والنقل ج ٧ ص

الآ أن حسن الظن بالرجل يجعلني أحمل ذلك على أنه من قبل السـهو العارض ، والخطأ غير المقصود ، وقد سبق لي أن ذكرت أنه قد يخطئ في تأويل بعض الآيات ، ويحمل في بعض المواضع بما لا يتضح معه مقصوده ، الآ أن نصره الرجل لأهل السنة وانتسابه اليهم ، وتأيد كلامهم يجعلنا نحمل كلامه على ما هو اللائق بمقامه من العلم والفهم ، واقتدائه بالسلف فيما يعتقدون . وإن كان قد يعرض له ما يعرض لغيره ، فإن هذه من الأمور الدقيقة التي يغفر الله لمن أخطأ فيها بعد بذل الجهد ، إن شاء الله تعالى .

الوجه الثالث :

ان الرجل قد خطأ كل طريق : يقال إنها توصل إلى معرفة الله تعالى ، غير طريق النبي (صلعم) والتي أخذ بها السلف ، وقال : انه لا يحتاج مع ما كان منه صلى الله عليه وسلم في ذلك الى زيادة من غيره ، ولهذا المعنى لم يوجد عن أحد من صحابته خلاف في شي* ما وقف عليه جماعتهم ، ولا شك في شي* منه ، ولا نقل عنهم كلام في شي* من ذلك ، ولا زيادة فيما نهبهم عليه من الحجج بل مضوا جميعا على ذلك وهم متفقون ، لا يختلفون في حديثهم ، ولا في توحيد المحدث لهم ، وأسماء وصفاته وتسليم جميع المقادير اليه ، والرضا بأقسامه لما قد ثلجت به صدورهم ، وتبينوا وجوه الأدلة التي نهبهم — عليه السلام — عليها عند دعائه لهم اليها ، وعرفوا بها صدقه في جميع مسائل أخبرهم به ، وإنما تكلفوا البحث والنظر فيما كلفوه من الاجتهاد في حوادث الأحكام عند نزولها بهم ، وحدوثها فيهم . . .

فأما ما دعاهم اليه من معرفة حديثهم ، والمعرفة بمحدثهم ، ومعرفة أسمائهم وصفاته وعمله وحكمته فقد بين لهم وجوه الأدلة في جميعه ، حتى ثلجت صدورهم به ، واستغنوا عن استئناف الأدلة فيه . ما يجعلنا لا نحتاج في المعرفة لسائر ما دعينا

الى اعتقاده الى استئناف أدلة غير الأدلة التي نبه النبي (صلعم) عليها ودعا سائس أمته الى تأملها ، اذ كان من المستحيل أن يأتي في ذلك أحد بأهدى ما أتى به أو - يصلوا من ذلك الى ما بعد عنه عليه السلام .

ثم بين الأشعري : جميع ما اتفق عليه السلف من الصحابة ومن بعدهم من الأصول واستغنائهم في العلم بصحة جميع ذلك ، بالأدلة التي نبههم صاحب الشريعة عليها في وقت دعوتهم . . .

ثم بين أن ما يستدل به من أخباره (صلعم) على سائس ما دعانا اليه ، أوضح دلالة من دلالة الأعراض التي اعتمد على الاستدلال بها الفلاسفة ومن تبعهم من القدرة ، وأهل البدع المنحرفين عن الرسل عليهم السلام من قبل أن الأعراض لا يصح الاستدلال بها ، إلا بعد رتب كثيرة يطول الخلاف فيها ، ويدق الكلام عليها ، فهي طريق عويصة وخير واضحة لا تنفي بالمطلوب . . .

ونبه أن الله قد أكمل الدين بقوله (أكملت لكم دينكم) وليس يجوز أن يخبر عن اكماله الدين ، مع الحاجة الى غير ما أكمل لنا به الدين . فلو كنا نحتاج مع ما كان منه (عليه السلام) في معرفة ما دعانا اليه ، الى ما رتبته أهل البدع من طرق الاستدلال لما كان ملغيا ، اذ كنا نحتاج في المعرفة بصحة ما دعانا اليه الى علم ما لم يبينه لنا من هذه الطرق التي ذكروها . . .

فإذا كان الرجل قد ذم دليل الأعراض ، وبين أنه ليس طريق الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ولا من اتبعهم ، وإنما سلكه من يخالفهم من الفلاسفة وأتباعهم المبتدعة ، بما يجعل كلامه يقتضي أنها محرمة في الدين مبتدعة ، لا حاجة اليها . . . ونقل اتفاق السلف على الاستغناء عن هذه الطريق . فكيف يمكن أن يتبع تلك الطريق ، أو ما هو من جنسها ، وهو قد قال عنها ما قال . ولو كان الأمر كذلك ، لكان قد قال بخلاف ما يعتقد ويكون قد انطبق عليه قول الله تعالى (يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كسر

مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون (وقول الشاعر العربي :

لا تنه عن خلق وتأتي مثله
عار عليك اذا فعلت عظيم
والظن بالرجل خلاف ذلك .

الوجه الرابع :

انه على فرض صحة نسبة ذلك الى الأشعرى ، فاني قد بينت أن الأشعرى قد
مر في أطوار ثلاثة : الطور الأول : عندما كان على الاعتزال ، والطور الثاني : عندما رجع
عن الاعتزال واتبع طريقة الاثبات ، وسلك في ذلك طريقة ابن كلاب الذي قلنا ان ما كان
عليه يمثل مجمل اعتقاد السلف بالبصرة ، وان كان لا يخلو عن ضعف ما يشهده .

والطور الثالث : عندما انتقل الى بغداد ، وجالس أهل السنة ، وتخلص مما
كان قد بقي عليه من أصول المعتزلة ، التي كان قد وجد شيخه وأستاذه ابن كلاب قد
سلمها لهم ، فاتبعه في ذلك . أقول : انه على فرض صحة نسبة هذا الرأي للأشعرى ، وانه
قد سلكه رغم ذمه له ، وقوله انما سلكه من يخالف الأنبياء من الفلاسفة ، وأتباعهم المبتدعة
فان ذلك انما كان في الطور الثاني الذي لم يتخلص فيه بعد من كل البقايا الاعتزالية ،
وكان مما ساعد على بقائها لديه ، أن وجد شيخه وأستاذه الجديد يأخذ بها ، فظنها
صحيحة .

وكان ذلك في مبدأ رجوعه عن الاعتزال ، ثم بدأت مرحلة التشكيك فيها عنده في

هذه المرحلة . . .

ثم ختم الله له بخير في الطور الثالث ، بعد أن رحل الى بغداد واتصل بأهل
السنة وعرف أصولهم ، فتخلص من تلك البقايا وخلص معتقده من كل الشوائب ، وكان بحسب
كما قال في كتاب الابانة صادق الانتفاء الى ما كان عليه ^{أهل} السنة الامام احمد بن حنبل
فانه كما قال : الامام الكامل ، والرئيس الغاضل الذي أبان الله به الحق ، وأوضح به المنهاج

وقمع به بدع المبتدعين ، وزبح الزائغين ، وشك الشاكين وهذا الذي قلت هو ما شهد له به الثقات من العلماء من متقدميهم ومتأخريهم ، وعلى رأسهم جميعا شيخ الاسلام ابن تيمية ، وتلميذه ابن القيم رحمهما الله تعالى .

فهذا ابن عساكر وهو يدافع عن الامام أبي الحسن الأشعري ، ويبين أنه كان على عقيدة أهل السنة وقد أوضح مذهبه من كتابه " الابانة في أصول الديانة " ، ونقل جملة كبيرة من هذا الكتاب أوضح بها معتقد الأشعري ، وكان قدّم لذلك بقوله : فإذا كان أبو الحسن كما ذكر عنه من حسن الاعتقاد مستصوب المذهب عند أهل المعرفة بالعلم والانتقاد ، يوافقه في أكثر ما يذهب اليه أكابر العباد ولا يقدر في معتقده غير أهمل الجبل والعناد . . . ثم قال : بعد أن أتم ما نقله من الابانة للأشعري ، فتأملوا رحمكم الله هذا الاعتقاد ما أوضحه ، وأبينه ، واعترفوا بفضل هذا الاصنام العالم الذي شرحه وبينه ، وانظروا سهولة لفظه ، فما أنصح وأحسنه ، وكونوا ممن قال الله فيهم (الذين يستمعون القول فيتبعون أحسنه) . . . واسمعوا وصفه لأحمد بالفضل واعترافه لتعلموا انهما كانا في الاعتقاد متفقين ، وفي أصول الدين ومذهب السنة غير متفرقين . . الخ (١) .

وقد روى ابن عساكر أيضا من طريق الامام الحافظ أبو القاسم علي ابن اسماعيل ابن الحسن قال : دفع اليّ أبو محمد عبد الواحد بن عبد الماجد بن عبد الواحد بن عبد الكريم بن هوازن القشيري الصوفي النيسابوري بدشق مكتوبا بخط جده الامام أبي القاسم القشيري فوجدت فيه : بسم الله الرحمن الرحيم : اتفق أصحاب الحديث أن أبا الحسن علي بن اسماعيل الأشعري رضي الله عنه ، كان اماما من أئمة أصحاب الحديث ومذهبه مذهب أصحاب الحديث ، تكلم في أصول الديانات على طريقة أهل السنة ، ورد على المخالفين من أهل الزيغ والبدعة ، وكان على المعتزلة والروافض والمبتدعين من أهل

القبلة والخارجين من الملة سيفاً مسلولا . . . بذلنا خطوطنا طائعين بذلك في هذا الذكر في ذي القعدة سنة ٤٣٦ . . .

قلت : وذلك المكتوب متوح بخطوط جماعة من الأئمة عدد هم قرابة الثلاثين وكلهم يقول : الأمر على هذه الجملة المذكورة فيه ، أو الأمر على ما وصف في هذا الذكر .

وقال : ذكر الشيخ أبو محمد عبد الله بن يوسف الجويني في آخر كتاب صنفه وسماه عقيدة أصحاب الإمام المطلب الشافعي رحمه الله ، وكافة أهل السنة والجماعة وقال : . . . وأبو الحسن أحد أصحاب الشافعي رضي الله عنه ، فإذا خالفه في شيء أعرضنا عنه فيه ، ومن هذا القبيل : من قوله : ان لا صيغة للأمر ، ونقل وتعز مخالفة أصول الشافعي رضي الله عنه ونصوصه ، وربما نسب المبتدعون اليه أنه يقول : ليس في المصحف قرآن ، ولا في القبرنبي ، وكذلك الاستثناء في الإيمان ، ونفي قدرة الخلق في الأزل وتكفير العوام ، وإيجاب علم الدليل عليهم ، وقد تصفحت ما تصفحت من كتبه وتأملت نصوصه في هذه المسائل ، فوجدتها كلها خلاف ما نسب اليه ، ولا عجب أن اعترضوا عليه واخترصوا فانه رحمه الله : فاضح القدرة وعامة المبتدعة ، وكاشف عوراتهم ولا خير فيمن لا يعرف حاسده . (١)

وقال شيخ الاسلام ابن تيمية : ان الأشعري من أجل المتكلمين المنتسبين إلى الإمام أحمد رحمه الله المنتصرين لطريقه ، كما يذكر الأشعري ذلك في كتبه ، وهو أقرب إلى أصول الإمام أحمد ، واتبع لها من كثير من الحنابلة ، فان الإمام الأشعري ، وان كان قد كان من تلامذة المعتزلة فانه قد تاب ، ومال إلى طريقة ابن كلاب ، وأخذ عن زكريا الساجي أصول الحديث بالبصرة ، ثم قدم بغداد ، وأخذ عن حنبلية بغداد أمورا أخرى ، وذلك آخر أمره كما ذكر هو وأصحابه^{ذلك} في كتبهم . (٢)

(١) تبين كذب المفترى ص ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ .

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية ج ٣ ص ٢٢٧ ، ٢٢٨ .

وقد ذكر عقيدة الأشعرى السلفية غير واحد من العلماء ، ولكنني أكتفي بـ
ذكرتهم خشية الإطالة ، وبهذه النقول عن هؤلاء الأئمة الاعلام نصل الى نتيجة مفادها
ان الأشعرى رحمه الله قد تخلص من كل ما يخالف منهج السلف من تلك البقايا الاعتزالية
التي كان لا يزال متأثرا بها ، أو وجد استاذه الذي اقتدى به عند رجوعه عن الاعتزال
كان يقول بها ، وإذا كان الأمر كذلك فانما يحكى عن الأشعرى من الخلاف : يرجع الى
أنه كان بعد رجوعه عن الاعتزال ، على مذهب ابن كلاب وهو المذهب الذي يرويه عنه
اتباعه وما زالوا متمسكين به الى اليوم - وان كانوا يخالفونه في كثير من الأمور ، ورواه عنه
جماعة ممن يتكلمون عن الفرق والمذاهب ، اما بناء على ما وجدونه في نقول أصحابه عنه ،
وفهم لكلامه ، واما بناء على ما يعرفونه من مذهب ابن كلاب يرجعهم الله وأنه المذهب الذي
رجع اليه الأشعرى عند تركه الاعتزال ، وظنهم أن الأشعرى لم يحد عن ذلك حتى توفاه
الله ، وفاتهم ما استقر عليه أمره أخيرا والله أعلم .

ثم من هؤلاء من اطلع على ما كتبه الأشعرى في كتبه التي صرح فيها بأنه على
مذهب أهل السنة يقول بقولهم ، ويقتدى في ذلك بما كان عليه امامهم أحمد بن حنبل ،
ولكن يجد أن أصحابه على خلاف ذلك ، أو ان في نقولهم عنه ما يفيد بأن له روايتين
فيظن ذلك صحيحا ويحكيه . أما من عرف سيرة الرجل ، وما استقر عليه أمره فانه يجزم بأنه قد
استقر على ما صرح به في كتبه المتأخرة وختم الله له بذلك والله أعلم .

الوجه الخامس :

ان الأشعرى رحمه الله كان يجادل المعتزلة ويبين خطأهم ، ويكشف عن الحقيقة
التي تؤول اليها أقوالهم ، وهم قوم لا يخضعون ويسلمون إلا للبراهين العقلية التي هي
من جنس ما يقررون به أقوالهم . فالأشعرى كان يخاطبهم بالطريقة التي يفهمونها ، ولا
يسلمون إلا لها ، وقد قرر شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : أنه اذا كان الخطاب مع

من لا يسلم الاً لجنس تلك الأصول التي أصلها المتكلمون ، فانه يجوز عندئذ مخاطبتهم بها . على أن يحف بكلامه من القرائن والدلالات ما يبين مقصوده ، وقد فعل الأشعرى ذلك فانه قد استدل بخلق الانسان على وجود الخالق ، وان ما يدل على خلق الانسان أطواره المختلفة التي مر بها قبل وبعد خروجه الى الوجود ، لكن هذه الأمور ليست مما يتوقف عليه معرفة الخلق في حد ذاته ، والله أعلم .

الوجه السادس :

ان أظب ما ينقل عن الامام أبي الحسن الأشعرى رحمه ، هو من نفسـيرات أصحابه ومتبعيه ، فهم اما أن يفسروا كلامه بحسب ما يعتقدون هم، ويسمئون فهم كلامه فيظن الناقل عنهم أن ذلك هو قول أبي الحسن فعلا . والآ فأغلب ما يعزى اليه من الأقوال لا وجود له في كتبه ، وأخص منها كتبه المتأخرة كالابانة مثلا وانما توجد تلك الأقوال في كتب أتباعه ممن ينتسب الى الأشعرى يقررون ذلك ويكررونه في كتبهم وينظرون عليه ، أما أبو الحسن نفسه فالذى يقرره في كتبه وخاصة الابانة ، فهو قول أهل الحديث والسنة ، يثبت ما أثبتوه ، ويحتج على ذلك ببراهينهم النقلية والعقلية ويحرم ما أحدثه المتكلمون من تحريف الكلم عن مواضعه وصرف اللفظ عن ظاهره ، ومن الأمثلة على أن أصحابه قد يفسرون كلامه على غير مراده اما عن سواه فهم منهم ، واما لثلا يقال انهم مخالفون له وهم يزعمون الانتفاء اليه ، والاتباع له . أقول : ان من أمثلة ذلك ما ذكره السدواني في شرحه للمقائد العنصرية والأشاعة قالوا : كلامه تعالى معنى واحد بسيط قائم بذاته تعالى قديم فهم منعوا أن كلامه تعالى مؤلف من الحروف والأصوات ، ولا نزاع بين الشيخ — يعنى الأشعرى — والمعتزلة في حدوث الكلام اللفظي ، وانما نزاعهم في اثبات الكلام النفسي وحده (١) . فقد فسر كلام الأشعرى بحسب فهمه له ، وبحسب ما يقول به أتباع الأشعرى

لا كما يقول الأشعرى ولا بحسب مراده . والحجة على أن هذا ليس هو مقصود الأشعرى ما ذكره غير واحد من أهل العلم فقد قال عضد الدين الأيجي في كتابه المواقف ، ان مذهب الشيخ أن الله يتكلم بحرف وصوت وقال شارح المواقف الشريف علي بن محمد الجرجاني ، والملا جلال الدواني في شرحه للعقائد العضدية ان للمصنف - يعني العضد الأيجي - مقالة مفردة في تحقيق كلام الله تعالى على وفق ما أشار اليه في خطبة الكتاب ج ١ ص ٢٠ من المواقف محصولها : ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ وأخرى على القاسم بالنفس .

فالشخص الأشعرى لما قال : الكلام هو المعنى النفسي ، فهم الأصحاب منه أن مراده به مدلول اللفظ وحده وهو القديم عنده ، وأما العبارات فانما سميت كلاما مجازا لدلالاتها على ما هو الكلام الحقيقي ، حتى صرحوا بأن الألفاظ حادثة على مذهبه أيضا ، ولكنها ليست كلاما له تعالى حقيقة ، وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة منها :

١ - عدم اكفار من أنكر كلامية ما بين دفتي المصحف ، مع أنه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة .

٢ - ومنها عدم المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى الحقيقي .

٣ - ومنها : عدم كون المقرء المحفوظ كلامه حقيقة .

الى غير ذلك ما لا يخفى على المتفطنين في الأحكام الدينية ، فوجب حمل كلام الشيخ على أنه أراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده أمرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بهذات الله تعالى ، وهو مكتوب في المصاحف ، مقرء بالألسن ، محفوظ في الصدور ، وهو غير الكتابة والقراءة ، والحفظ الحادثة . . .

وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخروا أصحابنا إلا أنه بعد التأمل تعرف حقيقته : أه . قال الشريف الجرجاني : وهذا المحمل لكلام الشيخ ما اختساره

الشيخ محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام . ثم قال : ولا شبهة في أنه أقرب الى الأحكام الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة . (١)

قلت وعلى ذلك فيكون المعنى النفسي عند الأشعرى : أمرا شاملا للفظ القائم بذات الله تعالى ، ولمدلوله القائم به .

وذكر أبو عبد الله بن المبارك بن أحمد في كتابه : (مجرد مقالات الأشعرى — قال يعني الأشعرى : ان كلام الله سموع له على الحقيقة بسمعه الأزلي ، وسموع للخلق بالأسماع الحادثة ، وهو مقروء ، ومتلو للقارئ والتالين بقراءتهم وتلاوتهم ، وان تلاوتهم وقراءتهم محدثة ، والمتلو والمقروء بها غير محدث ، وكان يجيب من يحقق السؤال عن ذلك بقوله : ان أردت حركات المخارج ، وأصوات اللهاة واللسان ، فذلك مخلوق ، وان أردت المتلو والمقروء ، فذلك غير مخلوق . (٢)

وقال الألويسي في الفوائد التي حررها أول تفسيره : ان الذي انتهى اليه كلام أئمة الدين ، كالماتريدي والأشعرى وغيرهما من المحققين ان موسى سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت ، كما تدل عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغا لا ينبغي معه تأويل ، ولا يناسب في مقابلته قيل وقال . (٣)

قلت ونصوص الأشعرى في كتابه الابانة تدل على ذلك بوضوح لا لبس ولا غموض فيه فقد قال : في معنى قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) (٤) والتكليم هو المشافهة بالكلام . . .

وقال : فان قال قائل : حدثونا أقولون : ان كلام الله في اللوح المحفوظ؟ قيل له كذلك نقول ، لأن الله عز وجل يقول (بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ) (٥) . .

(١) المواقف لعبد الدين عبد الرحمن الايجي ج ٨ ص ١٠٣ ط الأولى سنة ١٣٢٥ هـ

مطبعة السعادة ، وجلاء العينين ص ٢٦٤ .

(٢) مجرد مقالات الأشعرى لأبي عبد الله المبارك بن أحمد مخطوطة بمكتبة عسارف

حكمت بالمدينة المنورة رقم ٢٥٣ / توحيد .

(٣) جلاء العينين ص ٢٦٥ (٤) سورة النساء آية ١٦٤

(٥) سورة البروج الآيتان : ٢١ ، ٢٢ .

فالقرآن في اللوح المحفوظ ، وهو في صدور الذين أوتوا العلم ، قال تعالى (بل هو آيات بينات في صدور الذين أوتوا العلم)^(١) . وهو متلو بالألسن . قال تعالى (لا تحرك به لسانك)^(٢) ، والقرآن مكتوب في مصاحفنا في الحقيقة ، ومحفوظ في صدورنا في الحقيقة متلو بالسنتنا في الحقيقة كما قال تعالى : (فأجره حتى يسمع كلام الله)^(٣) وقال أيضا : فان قال قائل : حد ثنا عن اللفظ بالقرآن كيف تقولون فيه ؟ قيل له : القرآن يقرأ في الحقيقة ويتلى . . . ولا يجوز أن يقال : ان شيئا من القرآن - مخلوق ، لأن القرآن بكامله غير مخلوق^(٤) . فهذه هي نصوص الأشعرى ، ومع ذلك فقد افتأوا عليه ، وحملوا كلامه على غير محمله ويقاس على هذه المسألة غيرها من المسائل التي قيل ان الأشعرى خالف فيها مذهب السلف ، واذا ما حقق فيها النظر وجد أن الأشعرى برى من كثير مما ينسب اليه . وقد مر معنا في الوجه الرابع قول أبي محمد عبد الله بن يوسف الجويني : بأنه قد نسب الى الأشعرى القول : بنفي القدرة على الخلق في الأزل ، وأن ذلك ما لا تصح نسبته الى الأشعرى رحمه تعالى . هذا من ناحية ، أما من الناحية الأخرى فان هناك دعوى ، لا يفتأ مروجوها يذكرونها من قديم الزمان الى وقتنا الحاضر **مسألة** وهي تظهر في أساليب مختلفة وكلها تدور حول كتاب الابانة . باعتباره الكتاب الذي التزم فيه الأشعرى بمنهج السلف ، فمنهم من ينكر نسبة هذا الكتاب الى الأشعرى اطلاقا . ومنهم من يعترف بنسبته الى الامام الأشعرى ، ولكن رماه بالنفاق في تأليفه وانه انما ألفه مداهنة وارضاء للحنابلة وغيرهم حين دخل بغداد . وهذا من افتراءات الأهل - وازى .^(٥)

-
- | | | | |
|-------|-------------------------------------|-------|--------------------------|
| (١) | سورة العنكبوت آية ٤٩ . | (٢) | سورة القيامة آية ١٦ |
| (٣) | سورة التوبة آية ٦ | (٤) | الابانة ص ٥٨ ، ٨١ ، ٨٢ . |
| (٥) | تبيين كذب المفتري ص ٣٨٨ وما بعدها . | | |

ومنهم من قال : انه كتبه بالتدرج بالحشوية الى مذهب السلف^(١) . كما ادعى

ذلك الكوثري .

ومنهم من يقول : انه رجع عما كتبه في كتاب الابانة ، الى مثل ما عليه أصحابه وأتباعه وادعى أن كتاب الابانة كتبه عند رجوعه عن الاعتزال ، أما كتاب اللمع فقد كتبه بعد ذلك بعد أن استعاد توازنه الفكري والعقلي ، وقالوا : ان هذا الكتاب يمثل مذهب الأشعري الذي استقر عليه أمره ، وزعموا : أن مذهب الأشعري في كتاب اللمع ، يمثل ما عليه أصحاب الأشعري المتأخرين كأبي المعالي والرازي وغيرهما^(٢) .

فأما انكار نسبة الكتاب الى الأشعري ، فمرجع ذلك والله أعلم الى أن كثيرا من الأشاعرة الذين خالفوا امامهم في كثير من الأصول التي ذكرها في كتابه الابانة ، وهؤلاء يريدون أن يصححوا انتسابهم الى أبي الحسن ، لكن على الرغم من ذلك فقد خالفوه في كثير مما جاء في كتاب الابانة ، وفي سبيل تصحيح انتسابهم الى أبي الحسن وموافقتهم له ، سلكوا طريق انكار نسبة الابانة الى الأشعري حتى لا يقال انهم قد خالفوه ويكون ذلك حجة عليهم في دعوى المخالفة ، فأرادوا انكار الأصل الذي تقوم عليه^{عليه} الحجة ، وهي صحة نسبة الكتاب للأشعري .

يقول ابن تيمية رحمه الله : ان اتباع الأشعري الذين يخالفونه في اثبات الصفات الخبرية ، ينفون عنه القول باثباتها لئلا يقال انهم خالفوه .^(٣)

وللرد على هذه الدعوى أقول : ان صحة نسبة كتاب الابانة للأشعري ثابتة لا

ضار عليها فقد أدبت ذلك الثقات من أهل العلم المحققين ومنهم :

١ - الحافظ بن عساكر : الذي أثبت صحة نسبة الكتاب للأشعري واعتمد عليه فسي

(١) تبين كذب المفترى تعليقات الكوثري عليه ص ١١٧ - ١١٨ .

(٢) مقدمة كتاب اللمع للأشعري بتحقيق د . حمودة غرابية ص ٦ ، ٧ ، وكتاب أبو

الحسن الأشعري للمؤلف نفسه ص ٦٧ .

(٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية ج ١٢ ص ٢٠٤ .

- الدفاع عنه ضد من يتهمه بمخالفة قول أهل الحق من السلف . (١)
- ٢ - ومنهم شيخ الاسلام ابن تيمية الذى ذكر كتاب الابانة في كثير من مؤلفاته ونقل منها جملا كثيرة في عدة كتب من مؤلفاته واعتمد عليها في الرد على من خالف الأشعرى من أصحابه . (٢)
- ٣ - ومنهم الامام المحقق ابن قيم الجوزية : نسب الابانة للأشعرى واعتمد عليها في بيان معتقد أهل السنة . (٣)
- ٤ - ومنهم : الحافظ الذهبي في كتابه العلوللعللي الغفار . (٤)
- ٥ - ومنهم : أبو الفلاح عبد الحى بن العماد الحنبلي نسبه للأشعرى ، ونقل نصوصا منه . (٥)
- ٦ - ومنهم الحافظ أبو بكر احمد بن الحسين البيهقي ، ذكر ذلك عنه الشيخ حماد الأنصارى في رسالته : أبو الحسن الأشعرى . (٦) وكثير غير هؤلاء من الأئمة الأعلام .
- ٧ - ومن المتأخرين الشيخ : محب الدين الخطيب ، الذى قال ان ما في الابانة يمثل مذهب الأشعرى الأخير الذى لقي ربه وهو عليه ، وقال : أما (الأشعرية) يعني : المذهب المنسوب اليه في علم الكلام فكما انه لا يمثل الأشعرى في طور اعتزاله ، فانه ليس من الانصاف ايضا أن يلحق به فيما أراد أن يلحق الله عليه . (٧)

-
- (١) تبين كذب المفتى ص ٢٨ ، ١٥٢ ، ١٦٣ .
- (٢) نقض تأسيس الجهمية ج ٢ ص ٣٣ ، ومنهاج السنة ج ٢ ص ١٦٨ ، ومجسوع الفتاوى في أماكن متفرقة منها .
- (٣) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٩٨ .
- (٤) العلوللعللي الغفار ص ١٦٠ .
- (٥) شذرات الذهب لابن العماد الحنبلي ج ٢ ص ٣٠٣ المكتبة التجارية للنشر ببيروت .
- (٦) الشيخ حماد الأنصارى أبو الحسن الأشعرى ص ١٠ .
- (٧) المنتقى من منهاج الاعتزال بتحقيق محي الدين الخطيب ص ٤١ ، ٤٣ .

ومخالفونه في اثبات الصفات الخيرية ، يقصدون نفي ذلك عنه حتى لا يقال انهم خالفوه .^(١)
وهذا القدر اكفي .

اما الوجه الرابع من أوجه الدعوى ، فذو وجوه مختلفة :

منها ما هو مبني على رد مذهب الأشعرى ، الى مذهب التأخيرين من أصحابه
الذى هو تأويل النصوص المتعلقة بالصفات ، وصرفها عن غواهرها .
ومنها ما هو مبني على : أن الأشعرى ، ذو مواقف متناقضة ، واعتمد في ذلك
على الموازنة بين كتابه "اللمع" و "الابانة" فهو في الأول : اعمق تفكيراً ، وأسلم منهجاً
وفي الثاني : يمثل مرحلة غير ناضجة لموقف الأشعرى ويرى أن هذا الكتاب تقليدى .
ومنها التشكيك في بناء كتاب "الابانة" ودعوى أن الفصل الثاني منها ، وهو
فصل في ابانة قول أهل السنة ، هو إضافة متأخرة عن الفصل الأول ، اما أن الأشعرى
كتبها بنفسه ، أو كانت من قبل أحد الأشاعرة التأخيرين ، من أجل تأكيد انتساب الأشعرى
الى ابن حنبل وبالتالي الى السلف .

ومن الذين أثاروا هذه الشكوك حول موقف الأشعرى : الدكتور حمودة غرابية
في كتابه "ابو الحسن الأشعرى" وفي مقدمته لكتاب "اللمع" لأبي الحسن الأشعرى ، وتبعه
في ذلك الدكتور عبد العزيز سيف النصر في رسالته العقيدة الاسلامية بين التأويل والتفويض
ومكارثي في كتابه "عقائد الأشعرى" فقد رجح الدكتور حمودة غرابية أن أبا الحسن الأشعرى
قد رجع عما كتب في "الابانة" الذى سلك فيه سلك النصيين ، الذين يعتمدون على
ظواهر النصوص ، رجع من ذلك شيئاً فشيئاً الى ما كتبه في "اللمع" الذى سلك فيه سلكاً
وسطاً بين مذهب المعتزلة وبين مذهب المحدثين والمشبهة .

فهو يرى أن كتاب "اللمع" هو الذى يمثل عقيدة أبي الحسن الأشعرى النهائية

والأخيرة .

قلت وإذا كان كتاب "اللمع" يمثل عقيدة أبي الحسن النهائية ، فهو يرى أن هذا الكتاب هو آخر كتاب ألفه الأشعري .

أما كتاب "الابانة" فهو متقدم على كتاب "اللمع" فقد ألفه فور رجوعه من مذهب الاعتزال ، ردا على خصومه ثم ألف كتاب "اللمع" بعد أن استعاد فكره وتوازنه ، وبعد أن استقر المذهب في صورته النهائية والصحيحة .

وفي سبيل أن يبين الدكتور حمودة غرابة أن للأشعري موقفين متباينين يمثل كل واحد من الكتابين أحدهما : فهو يرى أن موقف أبي الحسن الأشعري يختلف في كتاب "الابانة" عن موقفه في كتاب "اللمع" فاللمع يصور صورة تنزيهية نظها عنه أتباعه ، خلافا لكتاب "الابانة" الذي لا تتحمل فيه هذه الصورة العقلية في التنزيه . ويدعي أن كتاب "اللمع" وهو يمثل مذهب الأشعري الأخير ، لا يختلف عن مذهب أتباعه الأشاعرة ، ليعمل إلى أن مذهب الأشعري يتفق مع ما ذهب إليه أتباع المتكلمون لأن الأشعري صرح في اللمع بنفي الجسمية عن الله ، ونفي الجسمية يعني تنزيه الله عن كل ما من شأنه أن يوهم التشبيه والتجسيم (١) .

هذه مجمل الآراء التي يذهب إليها الدكتور حمودة غرابة .

أما مكاشفي فيرى أن الابانة كتاب تقليدي ، وأن الأشعري في كتاب اللمع ، قد تغلب من الاتجاه التقليدي وسجل رأيه حول فعلي الكتاب . فيقول : ان الأشعري قد صرح في نهاية كل منها بأنه سيدرس المسائل الواردة في كل منهما تفصيلا ، ثم يقول وهذا ما فعله بالنسبة للأول ، ولم يفعله للثاني ، ويقصد بالأول : "فصل في ابانة قول

(١) أبو الحسن الأشعري ، للدكتور حمودة غرابة ص ٦٧ ، ٦٩ ، ومن الذين ذكروا أن الابانة ألفه الأشعري حال رجوعه عن الاعتزال / أبو الحسن الندوي فسي مقدمه لكتاب الابانة ص ١١ ، والدكتور فوقي حسين في تقديمها للابانة ص ٢٨ ، ٢٩ ، ٨٠ ، والكوشري ذكر عنه ذلك الدكتور عبد العزيز سيف النصر في رسالته : العقيدة الإسلامية بين التأويل والتفويض ج ٥ ص ٤١٧ .

أهل النهج والبدع" والثاني : فصل في ابانة قول أهل السنة "ثم يخرج بنتيجة مفادها : أن الفصل الثاني : لا يدخل في سياق الكلام في هذا الكتاب ، وإنما يمثل إضافة متأخرة قد تكون حدثت بيد الأشعري نفسه ، أو من قبل أحد الأئمة المتأخرين من أجل تأكيد الانتساب إلى أحمد بن حنبل . . وكأني بمكارشي يقصد من وراء التشكيك في بناء الكتاب بهدف إلى استبعاد أهم فصل من فصوله ، وهو الذي يؤكد فيه انتساب إلى السلف بإعلان انتسابه إلى الإمام أحمد بن حنبل ، هذا الإعلان الذي يتفق تماماً مع تفاصيل موقفه من مختلف المسائل التي طالجها في هذا الكتاب . هذا أمر . أما الأمر الآخر : فإن الدكتورين حمودة غرابية ، وعبد العزيز سيف النصر ، يتفقان مع مكارشي في أن كتاب "الابانة" كتاب تقليدي ، بعيد عن أي أصالة فكرية ، برغم ما قامت عليه ^{من} مواقف ترتبط بالأسلوب الصحيح لتناول الأدلة . وهذه الفكرة تخالف ما يراه غيرهم من الباحثين وتصريحهم بأن الأشعري قد أظهر مقدرة فائقة في معالجة الأمور في هذا الكتاب .

وحتى لا يقال بأنني اتجنى عليهم فيما نسبت إليهم فاني أورد بعض النصوص التي ذكروها . يقول الدكتور حمودة غرابية : إن الأشعري في مبدأ تحوله ، كما قلت لجأ إلى رأي السلف في هذه المسألة وهو مع التنزه فكان أقرب إلى الإمام أحمد ، والسلفيين من أمثاله ، وحينما استعاد توازنه الفكري ، وربما حين شاهد مهالفة الحنابلة فسي التقيبه بعد موت الإمام أحمد ، وذلك بالإيمان بالنص على ظاهره من غير تفويض ولا تنزيه رأى أن يكون صريحاً أكثر في تحديد مذهبه العقلي على عادة المتكلمين (١) .

وما قال : فالأشعري في هذا الكتاب ، يعني "اللمع" بيد وأصق تفكسيرا وأسلم منهجا ، وأعد حناية بالأدلة العقلية ، ثم إن الأشعري في هذا الكتاب لا يتعرض لذكر الوجه ، والبدن ، والاستواء على العرش ، كما فعل في "الابانة" بل يهمل ذلك أصلاً تماماً ، ويذهب على ذلك التصريح القاطع بتنزيه الله عن الجسمية ، ونفيه عن الله

أن يكون مشابها للحوادث ، وهذه الصورة التي أخذناها من "اللمع" توصل الى نتائج قد تكون متعارضة أتم التعارض مع تلك النتائج التي وصل اليها من اعتماد على الابانة في تفهيم مذهبه ، وتقدير مواهبه .^(١)

ويقول أيضا : ان الأشعرى كان في كتاب الابانة حريصا على ادراكه الانتصاف الى أحمد بن حنبل ، فهو يكثر من مدحه ويشيد بفضله ، ويدافع دفاعا حارا قويا عن جميع ما قاله ، وقرره يرد على المعتزلة ، والحرورية ، والجهمية الذين يرددون صرف الآيات الواردة في اثبات الوجه ، واليدين ، وغير ذلك ، عن معانيها الظاهرة كما أنه لا يتحدث عن التنزه بأسلوب صريح ، بينما هو في كتاب "اللمع" لا يذكر الا ملام أحمد ولا يشيد بفضله ، بل هو على العكس من ذلك يهاجم في قسوة أولئك الذين يميلون بالنظر ، والاستدلال ، وهم الحنابلة .^(٢)

ثم يقول : ان الصورة السلفية التي يصورها "الابانة" قد صدرت أولا ، وان الصورة العقلية التي يصورها "اللمع" قد صدرت أخيرا ، وانما كانت تحديدا لمذهب الأشعرى في وضعه النهائي ، الذي مات صاحبه ، وهو يعتنقه ويعتقد صحتة ، ويدافع عنه ويرهاه لأتباعه .^(٣)

وقال أيضا : وأخذت كتابته - أي أبو الحسن - في أول عهده تفيض حمارة وتجيلا لمذهب السلف ، وطمنا في المعتزلة ، ولعل كتاب "الابانة" وهو يصور هذه المظاهر يعود الى تلك الفترة من حياته ، كما نلاحظ أن هذا الاندفاع وتلك الحماسة في اثبات الوجه ، واليدين ، والاستواء على العرش ، وما الى ذلك ، كما تقوله الحنابلة قد أخذت تخف مع الزمن ، وشرع الرجل في استعادة توازنه يوما بعد يوم الى أن انتهت الى مكانة الوسط بين المعتزلة والحنابلة ولعل كتاب "اللمع" الذي ألفه في هذه

(١) مقدمة كتاب اللمع ص ٣ ، ٤ ، ٥ .

(٢) مقدمة كتاب اللمع ص ٣ ، ٤ ، ٥ .

(٣) المصدر نفسه ص ٧ .

٦ - دعوى أن كل من ذهب الى أن الأشعري أثبت أن الله تعالى موجود بجهة - لا مستند له في ذلك سوى كتاب "الابانة" .

وأقول ردا على هذه الآراء والشبه :

ان بناء الكتاب بناء سليما ، والأشعري حين ذكر في نهاية كل من الفصلين بأنه ذاكر ذلك بابا بابا ، وشيئا شيئا ، كان يعني ما يقول ، وقد وفى بوعده ، لأن ردوده في الفصول التالية : المتعلقة باثبات الرؤية بالابصار في الآخرة ، وباثبات أن القرآن كلام الله غير مخلوق ، وباثبات الاستواء على العرش ، وباثبات صفات الوجه والعينين و البصر ، واليدين ، وباثبات علم الله ، وقدرته ، وجميع صفاته . . . الخ فيها ما يتضمن الأمن . دحض آراء الخصوم وباثبات آراء أهل السنة ، التي تقوم على أصول السلف - الكتاب والسنة ودلالة العقل التي تسير وفق منهج النصوص وهذا ما يعتبر تفصيل لجطة الأمور الواردة في الفصل الثاني ، وذلك يتضح أن الأشعري قد وفى بوعده بالنسبة للفصلين ، وليس لفصل واحد ، كما يرى مكارشي . وهذا تسقط الحجة فيها بتعلق بالتشكيك في بناء الكتاب هذا التشكيك الذي قلت : انه يترتب عليه استبعاد أهم فصل من فصوله ، وهو الذي يوضح فيه مذهب السلف ، ويؤكد فيه سيره على منهجهم .

أما دعوى تناقض الأشعري في الكتابين ، فهذا لا نسلم به ، لأن من قرأ كلا من كتاب "الابانة" و "اللمع" لا يرى أى تناقض بين الكتابين ، لأن الأشعري لم يشبه في "الابانة" ولم يقول في "اللمع" ولم ينقض كلامه في "الابانة" بها ذكره في كتاب "اللمع" وظاية ما يقال : ان أبا الحسن الأشعري في كتاب "اللمع" قد اهتم بالأدلة العقلية وكان أمد غاية بها . لكن هل هذا المفاهيم العقلية التي اعتمد عليها الأشعري في كتاب "اللمع" تخرج من مدلول النصوص التي اعتمد عليها ، انا اذا نظرنا الى الكتابين "الابانة" و "اللمع" فانا نجد تقريبا نفس الأدلة العقلية ، بنفس الترتيب ، وهذا يعني أن الأدلة العقلية ، هي المنطلق الذي ينطلق منه الأشعري في اثبات ما يريد اثباته في

كل من الكتابين ، وعندما أقول : ان الأشعرى يجعل للأدلة النصية مكان الصدارة
ينطلق في اثبات ما يريد اثباته في اطار دلالتها بحسب مفهومه لما تدل عليه تلك النصوص
فاني لا أعني بذلك مجرد تقديم النص في العرض ، ولكن اعطاء النص قیاد الفكر لتوكيد
دلالتها التي هي الحقيقة وليس لمجرد الاستدلال لتوكيد فكرة مسبقة على نحو ما عليه
الجهمية والمعتزلة والقدريه وغيرهم . واذا كان الأمر كذلك ، فان الأشعرى وان اعتمد
بالأدلة العقلية في كتاب "اللمع" فانما يهدف منها الى خدمة فرضه ، وهو تأكيد ما دلت
عليه النصوص على الأقل ^{بحسب} فهمها . دون أن يكون في ذلك خروج عن أصل الدليل ، لأن
المنطلق في الأصل هو النص المنزل ، فهذه الوقفات العقلية لا تخرج ^{عن} أن تكون قائمة على
الدليل النهائي في منطلقها ، كل ما هنالك أنها لا تمثل مرحلة استقراء معاني النص ،
وهذه مرحلة تفسير ، وهي الأساس ولكن تمثل مرحلة تالية ، تعتمد على الأولى ، ولكنها
من طبيعة أخرى لأنها تهدف إلى توكيد معاني النص المنزل ، وإزالة معاني الخصوم
المتخيلة ، التي يتطلب القضاء عليها بعض الوقفات العقلية التي تؤكد معنى النص المنزل
والسؤال هنا : هل خلا كتاب "الابانة" من الأدلة العقلية التي تتأيد بالنصوص وتتأيد
النصوص بها ، باعتبارها تهدف الى اثبات مفهوم النص ، فيكون كتابا تقليديا يمثل مرحلة
غير ناجحة ضد الأشعرى ، كما يدعي ذلك البعض . أم أنه جمع بين الدليلين المنطقي
والعقلي ، واعني بالدليل العقلي هنا . الدليل الذي يسير صاحبه وفق المنهج السليم ،
اذا كان ينظر في أمور الغيب غير المحسوسة والتي لا يمكن للعقل أن يصل فيها الى نتيجة
محققة لأنها فوق ما يدرك ، وعندئذ فيكون المنهج السليم الاهتداء في هذه الأمور
بهدي النصوص من الكتاب والسنة الصحيحة ، فلا ينطلق في ذلك من أفكار فلسفية وعقلية
مسبقة ، تؤدي الى اخراج النصوص عما تدل عليه . ان الذي نجده في كتاب الابانة هو :
ان الأشعرى قد جمع بين الدليلين النهائي والعقلي ، الذي يسير وفق المنهج السليم .
واذا أردنا أن نتبين موقف الأشعرى حيث لا ينطلق من نص منزل ، ولكن من

معنى استقاء أصلا من النص ، ليؤكد صحته بأعمال فكره ، معتمدا على المعاني الدينية وعلى ذهنه الذى حباه الله به . أقدم على سبيل المثال : ويثقال لهم - بمعنى المعتزلة وغيرهم من قال بقولهم - اذا لم يكن ستويا على العرش بمعنى يخص العرش ، دون غيره وكان الله عز وجل في كل مكان ، فهو تحت الأرض ، التي السبا فوقها ، واذا كان تحت الأرض والأرض فوقه ، والسما فوق الأرض ، ففي هذا ما يلزمكم أن تقولوا ان الله تحت التحت والأشياء فوقه وأنه فوق الفوق ، والأشياء تحت ، وفي هذا ما يجب أنه تحت ما هو فوقه ، وفوق ما هو تحت ، وهذا هو المحال المتناقض ، تعالى الله عن افتراقكم عليه طوا كبيرا . (١)

فهذه المسألة يحد ر فيها الأشعرى من معنى استقاء من النص المنزل أصلا ، وهو اثبات الاستواء على العرش ، وهذا معنى نفاة المعتزلة ، ومن قبلهم الجهمية ، بما صدروا عنه من أفكار غير مستمدة من النصوص ، وضعوها في المقدمة بحفة سبقة ، فأراد الأشعرى أن يثبت هذا المعنى ، الذى ورد في النصوص ، باقامة بعضا لبراهين للكشف من الحقائق التي غفل عنها الخصوم ، رغم أنهم اذا ما تبينوها وجدوا أنهم لا يملكون رفضها على نحو ما بين لهم الأشعرى . وقد لجأ الأشعرى الى هذه الأدلة العقلية المعتمدة على معاني استقاء ومستوحاة من النصوص ، في عدة مواضع وكلها في الرد على الخصوم لدحض معانيهم ، وأقوالهم ، واثبات أقوال السلف ، ومفاهيمهم ، ومن الملاحظ أنه يحد ر فيها جميعا من المعنى الذى تدل عليه النصوص ، كل ما هنالك أنه في هذه الأدلة لا يحالج استخراج المعنى ^{النصي} الذى يكون قد اهتدى اليه في مرحلة سابقة ، ولكن يؤكد هذا المعنى بما يظهره أكثر جلاء للخصوم

فالأشعرى اذا في جميع الحالات يحد ر عن النص المنزل ، فهو عنده في مكان الصدارة والأولية ، وهذا تسقط دعوى الدعي بأن كتاب "الابانة" كتاب تقليدى ويثقل

مرحلة غير ناضجة عند صاحبه .

وطى فرض صحة دعوى ذلك ، وأن كتاب "اللمع" اعتمد فيه الأشعرى على الأدلة العقلية البحتة ، وتفنن في تظليل وجوه الجدل بها على صور مختلفة ، بينما هو في كتاب "الابانة" قد اعتمد على الطريقة السلفية التي تعتمد على النصوص وتخلو من التعقيد . أقول انه على فرض صحة ذلك : يكون الأشعرى في كتاب الابانة ، أنضج فكرا وتفكيراً لأنه بذلك يكون قد عرف للعقل حدوده ، فلم يدخل به في متاهات لا يمكنه أن يصل فيها الى نتيجة . لأن موضوع ذات الله وصفاته ليس من المشاهدات ، وإنما هو من الغيبات ، أى أنه ما هو فوق مستوى العقل البشرى ، فكان لا بد من الاعتصام بشي "يعصم العقل من التردى بين الأمر ونقيضه" ، وليس ذلك الشي "غير الوحي المنزل من الله" ، وسنة رسوله (صلعم) قال العقل لا بد أن يسير في ركابها عند الحديث عن مثل هذه الأمور . يقول المستشرق جولد تسيهر : والنظر لما في كتاب الابانة ، نرى أن علاقة الأشعرى بالمذهب العقلي تتضح مشكوك فيها ^(١) فكثير من رؤسا "الدرسة الأشعرية" ، التزموا في كثير من النقط طريق المعتزلة ، وبقوا أمتاً "لضجهم هذا الضجج الذى لم يكف امامهم بملاحقته بهجمات اعتكادية ، بل نال منه وفتح فيه ثغرات يساهم مستعارة من الكنانة اللغوية ، والمتكلمون من الأشاعرة لم يكتروا كلية باحتجاجات استأذهم بل تابروا واستمروا على التوسع في طريقة التأويل ^(٢) .

ويرى المستشرق كلاسن ان الأشعرى قد أظهر مقدرة رفيعة في معالجة الأمور في كتاب "الابانة" ^(٣) ويرى قسنك : بأن الأشعرى في كتاب الابانة كان معبراً عن وقفة تعتمد على القرآن والسنة ^(٤) .

فهذه شهادة من هؤلاء المستشرقين بأن الأشعرى قد كان ناضج الفكر متزنًا

-
- | | |
|-------|--|
| (١) | يريد المذهب العقلي الذى لا يسير في ركاب النصوص ولا يهتدى بهديها وكلاء ما طبعه اصحابه فن اتباعهم للمعتزلة يدل على ذلك . |
| (٢) | المعتزلة بالشريعة في الاسلام لجولد تسيهر تعريب محمد يوسف موسى وآخرون طبعت القاهرة نشر دار الكتب المصرية سنة ١٩٤٩ . |
| (٣) | كلاسن ص ٢٩ |
| (٤) | عقائد الأشعرى لمكارثي ص ٢٣٢ - ٢٣٣ |

في معالجته للأمور التي عالجها .

أما الدعوى الرابعة التي تقول : ان كتاب " اللع " قد ألفه الأشعري بعد كتاب " الابانة " ان لم يكن آخر كتب الأشعري باعتباره الكتاب الذي يمثل مذهب الأشعري ، الذي عليه اتباعه من بعده — ويراد بهم متأخروالأشاعرة . فالرد على هذه الدعوى من وجهين :

الوجه الأول :

=====

الاستدلال بما قاله الثقات وأثبتوه من أن كتاب " الابانة " من آخر الكتب التي

ألفها الأشعري ان لم يكن آخرها على الإطلاق . واليك فيما يلي أسماء بعض من ذكر ذلك

١ — الحافظ بن عساكر ، نسب كتاب الابانة الى الامام الأشعري ، ونقل منه نصوصا

كثيرة في كتابه تبين كذب المفترى فيما نسب الى الامام أبي الحسن الأشعري ،

بين أن مذهب الأشعري هو مذهب السلف ، ودافع عن الأشعري بكتاب الابانة^(١)

ولولم يكن كتاب " الابانة " يمثل مذهب الأشعري الأخير الذي استقر عليه ودافع

عنه ، وأحب أن يلقي الله بذلك ، لما كان لدفاع ابن عساكر عن الأشعري

واعتماده على كتاب لا يمثل معتقد الأشعري في صورته النهائية كبير فائدة ، ان

كان من الممكن أن يعترض عليه بأن ما في كتاب " الابانة " لا يمثل مذهب

الأشعري في صورته النهائية .

٢ — ومن الذين أثبتوا أن كتاب " الابانة " هو آخر كتاب صنفه الأشعري . شيخ

الاسلام ابن تيمية حيث قال : قد ذكر أصحاب الأشعري أن كتابه " الابانة "

هو آخر كتاب صنفه وعليه يعتمدون في الذب عنه عند من يطعن عليه .^(٢)

٣ — ومنهم ابو الفلاح عبد الحي بن العماد الحنبلي ، في كتابه شذرات الذهب

الذي نقل نصوصا من كتاب الابانة وقال : انه من آخر مؤلفات الأشعري .^(٣)

(١) تبين كذب المفترى ص ٢٨ ، ١٥٢ ، ١٦٣ .

(٢) مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٩٣ .

(٣) شذرات الذهب ج ٢ ص ٣٠٣ المكتب التجاري للنشر بيروت .

- ٤ — ومنهم : أبو القاسم عبد الملك بن دباس الشافعي في رسالته الذب عن أبي الحسن الأشعري ، وقرر فيها أن الابانة من آخر مؤلفات الأشعري (١) .
- ٥ — ومنهم الحافظ أبو الفداء بن كثير الذي نص على أن الابانة هي آخر مؤلفات الأشعري (٢) .
- ٦ — ومنهم الشيخ محيي الدين الخطيب في تعليقه على كتاب المنتقى من منهاج الاعتدال ، ونص على أن الابانة كما نص مترجمو الأشعري هي آخر كتبه (٣) .
- ٧ — ومنهم عبد الرحمن بن محمد عثمان في مقدمته لكتاب العلو للعللي الغفار حيث قال : وهذا أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين في عصره ، يذكر في آخر كتبه " الابانة " أنه رجع في عقائده إلى مذهب الإمام أحمد (٤) .
- ٨ — ومنهم : عبد القادر الأرناؤوط في مقدمته لكتاب الابانة ، ذكر أن الابانة آخر مؤلفات أبي الحسن الأشعري (٥) .
- ٩ — ومنهم الكوثري في تعليقه على كتاب " تبيين كذب المفتري " لابن عساكر ، حيث قال : ثم دخل بغداد وسمى بكل حكمة أن يتدرج بتحشفة الحشوية إلى معتقد أهل السنة بكتاب الابانة الذي ألفه أول ما دخل بغداد (٦) وفي كلام الكوثري إقرار منه بأن كتاب الابانة من الكتب المتأخرة التي ألفها الأشعري بعد دخوله بغداد ، فلا تكون من الكتب التي دفعها إلى الناس أيام رجوعه عن الاعتزال ، وهذا هو المطلوب .

-
- (١) وضعت كمقدمة لكتاب الابانة للذب عن أبي الحسن الأشعري وهذه الرسالة توجد في مخطوطة دار الكتب المصرية تحت رقم ١٠٧ عقائد تيمورية ، وكذلك توجد مع الابانة في الطبعة الهندية حيدرآباد .
- (٢) اتحاف السادة المتقين بشرح أسرار أحميا علوم الدين لمحمد الزبيدي الشهير وأبو الحسن الأشعري للشيخ حماد الانصاري ص ١٢ .
- (٣) المنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص ٤١ .
- (٤) العلو للعللي الغفار للذهبي المقدمة ص ١٠ .
- (٥) الابانة للأشعري المقدمة ص ٤ .
- (٦) تبيين كذب المفتري لابن عساكر ص ٣٩٢ .

١٠ — ومن الذين نصوا على أن كتاب "الابانة" هو آخر ما ظهر لدى الأشعري في المذهب ، المستشرق جولد تسيهر .^(١)

وإن قد ثبت بأقوال الثقات بأن كتاب "الابانة" هو الكتاب الذي يمثل مذهب الأشعري الأخير فإن لدينا نكالا للحافظ بن عساكر يصرح فيه أن كتاب "اللمع" هو من جملة الكتب التي دفع بها أبو الحسن الأشعري إلى الناس يوم رجعت عن الاعتزال . وفي ذلك يقول الحافظ بن عساكر : فيما ينقله عن أبي بكر اسماعيل بن أبي محمد الأزدي — القيرواني المعروف بابن عزرة قال : أقام الأشعري على مذهب الاعتزال أربعين سنة وكان لهم أئمة ، ثم قاب عن الناس في بيته خمسة عشر يوما فبعد ذلك خرج إلى الجامع ، فبعد المنبر ، وقال : معاشر الناس اني انما تغيبت عنكم في هذه المدة لأنني نظرت فتكافأت عندي الأدلة ، ولم يترجح عندي حق على باطل ، ولا باطل على حق فاستهديت الله تبارك وتعالى فهداني إلى اعتقاد ما أودعته في كتبي هذه ، وانخلعت من جميع ما كنت اعتقده ، كما انخلعت من شوي هذا ، وانخلع من شوب كان عليه ، ورسى به ، ودفع الكتب إلى الناس فكتبها كتاب "اللمع" وكتاب أظهر فيه عوار المعتزلة سواء بكتاب "كشف الأسرار وهتك الأستار" . . . الخ .^(٢) هكل ما ذكرت من النقل عن الثقات يرد على من قال ان كتاب الابانة قد ألفه الأشعري عقب رجوعه عن الاعتزال ، ويوضح أن الأمر كان ما قالوا . فان كتاب "اللمع" هو من جملة الكتب التي ألفها الأشعري حال رجوعه عن الاعتزال والله أعلم .

الوجه الثاني : ونرد فيه من جوانب مختلفة .

١ — ان الأشعري رحمه الله قد ذكر في كتابه "المعد في الرواية" أسامي كتبه التي كتبها حتى سنة ٣٢٠ هـ . ولم يذكر الابانة منها ، وقد ذكر أبو بكر محمد بن فورك أن

(١) العقيدة والشريعة ص ١١٢ .

(٢) تبين كذب المقرئ ص ٣٩ .

ما ذكره في كتاب "العقد" المذكور هي أسامي كتبه التي ألفها الى سنة عشرين وثلاثمائة
 أه... فتكون الابانة متأخرة عن هذا التاريخ ، ومتأخرة عن كتاب "العقد" الذي نص
 ابن فورق على أنه من الكتب التي ألفها بعد سنة عشرين وثلاثمائة . حيث قال : وقد
 طاش بعد ذلك الى سنة أربع وعشرين وثلاثمائة ، وصنف فيها كتباً منها ... وكتساب
 "العقد في الروبة" (١) .

٢ — ان ما يرجح كون الأشعري قد كتب "اللمع" عند أو بعد رجوعه عن الاعتزال
 مباشرة انا نراه يمزج فيه بين البراهين العقلية والنقلية ، مزجا تغلب فيه النزعة العقلية
 الى درجة التعقيد أحياناً ما يوحي بقرب عهده بهذا النوع من الحجاج ، وان كنا نلصق
 منه فيه أنه يجعل للنص مكان الصدارة لكن تحليله للنصوص ، تغلب عليه النزعة العقلية ،
 والحجاج المنطقي .

أما أن الأشعري قد اقتصر في "اللمع" على صفات المعاني ، وغيرها من
 الصفات التي يمكن أن يكون للعقل مدخلية في اثباتها ، دون الصفات الخبرية ، التي لا
 تعلم إلا بالسمع ، فهذا يفسر بأنه أراد الزام خصومه من ينكرونها ، ويعتدون في انكارهم
 لها على حجج عقلية يدعون بأنها يقينية ، فأراد الأشعري أن يلزمهم بأن ثبوتها من طريق
 العقل يقيني ، وأنه لا يسمعون انكارها ، بخلاف الصفات الخبرية التي يعتمد في اثباتها
 على النصوص ، ولا مدخلية للعقل في اثباتها ، فلا يكون عدم ذكر الأشعري لها ، يعني
 أنه لا يثبتها في الوقت الذي ألف فيه كتاب "اللمع" ولكن الأشعري اقتصر على ذكر الصفات
 التي يمكن اثباتها من طريق العقل ابتداءً ، لأن الخصوم الذين يجادلهم ، لا يعترفون
 إلا بحجة العقل ، والعقل فقط . ثم على فرض أنه كان في الوقت الذي صنف فيه كتاب
 "اللمع" لا يرى اثبات أكثر من المسائل التي أثبتتها في كتاب "اللمع" فهذا ما يؤيد
 ترجيحنا بأن كتاب "اللمع" ألفه في مرحلة تتلو مباشرة رجوعه عن مذهب المعتزلة لأن الرجل

قد عاش في أحضان المعتزلة قرابة ثلثي عمره ، تشرب مبادئهم وأصولهم ، وتغذت بها أفكاره ، وأخلص لتلك المبادئ حتى كان هو المدافع عنها ، والمناظر لخصومها ، فرجل هذا شأنه من الصعب أن يرجع أو يتراجع عن تلك المبادئ والأفكار ، إلا بما هو من جنسها أو أقوى منها من البراهين العقلية ، فيكون كتاب "اللمع" هو بداية رجوع الأشعري عن مذهب المعتزلة ، ثبت لديه ما ذكره فيه من المسائل بالبراهين العقلية ، التي وجدها أدق وأصوب ، من تلك البراهين التي كان يتعامل بها أيام كان على مذهب الاعتزال ثم أخذت تتبلور أمامه الأمور شيئاً فشيئاً حتى كان من نتائج ذلك كتاب "الابانة" الذي ختم الله له به .

٣ — ان دعوى أن كتاب "اللمع" يمثل مذهب الأشعري الأخير ، مجرد ظن لا سند له ، وقد بني هذا الادعاء على أن كتاب "الابانة" فيه مبالغ في الإثبات بحيث اثبت فيه كلها وردت به النصوص وينتقد فيه المعتزلة بشدة ، وظني والله أعلم : أن قائل ذلك لما وجد جمهور الأشاعرة المتأخرين لا يثبتون أكثر من المسائل التي ذكرها الأشعري في كتاب "اللمع" توهم أن ذلك هو ما استقر عليه رأي الأشعري وأخذ به أصحابه المتأخرون ، وهذا وهم خاطئ ، لأن ما أثبت الأشعري في "اللمع" ليس معنى ذلك أنه ينفي غيره من المسائل التي يثبتها السلف ، وأثبتها الأشعري نفسه في كتب أخرى ، بل الأمر كما قلت في الفقرة الثانية من الوجه الثاني ، أو أن كتاب اللمع من الكتب المختصرة التي يقتصر فني عليها على بعض المسائل دون بعض ، بعكس الكتب المطولة التي يسط فيها القول ، وتستقصى المسائل .

٤ — ان المذهب الذي اقتدى به الأشعري بعد رجوعه عن مذهب المعتزلة مباشرة وبقي عليه فترة طويلة ليس هو المذهب السلفي الخالص ، الذي يمثلها الإمام أحمد وتابعه من أهل السنة ، بل ان الأشعري انتقل من مذهب الاعتزال الى مذهب ابن كلاب ، واقتدى به فيما قال ، كما قد اتضح لنا ذلك في طوره الثاني ، فحري أن يكون كتاب

"اللمع" قد كتب في تلك الفترة ، أما كتاب "الابانة" الذي ملك فيه مسلك السلف ، وأعلن فيه اقتدائه بالامام احمد ، وإتباعه به ، فأخرى به أن يكون بعد انتقاله الى بغداد لأن الأشعري بعد أن رحل الى بغداد في آخر عمره ، بقي فيها حتى مات ، والتقى نسي تلك الفترة بأهل السنة من الحنابلة وغيرهم فعرف أصولهم ، بمدارسهم لهم ، والتقى على الأئمة منهم ، كما قد ثبت بأنه كان يجلس في حلقة أبي اسحاق المرزى بجامعة المنصور .

أما الدعوى الخامسة :

التي تقول : ان التنزيه الذي ذكره الأشعري في كتاب "اللمع" من نفسي الجسمية يتنافى مع اثبات الجهة . . . الخ فللرد على هذه الدعوى أقول : ان ابا الحسن لا يرى تناقضا بين ما صرح به من اثبات استواء الرب على عرشه في "الابانة" وبين تنزيهه تعالى عن الجسمية بالمعنى الذي لا يصح في حق الله تعالى ، وما يدل على ذلك أن ابا الحسن قد نفى الجسمية عن الله تعالى في ضمن حكاية لمذهب السلف في كتابه "الغالات" ^(١) وكتاب "جمل الغالات" ^(٢) ومع ذلك أثبت في الكتابين لله الجهة الشرمية ، وهو استواء تعالى على عرشه ، دون تكيف ، وقد قال في رسالته الى أهل الشفر : ان وصف الله بما وصف به نفسه ، لا يوجب شبهة لمن وصف من خلقه بذلك وقال : أجمع سلف الأئمة على وصف الله تعالى بجميع ما وصف به نفسه ، ووصفه به نبيه محمد (صلى الله عليه وسلم) من غير تكيف له ، وأن الايمان به واجب ، وترك التكيف له لازم ، وأن لله يدان مسوطتان ، وأن الأرض جميعا قبضت يوم القيامة ، والسموات مطويات بيمينه من غير أن تكون جوارح وأن يده تعالى غير نمته ، وقد دل على ذلك تشريفه لآدم وتقريبه لا بلهيس وأن الله يجي يوم القيامة والملك صفا صفا لعرض الأمم وحسابها وعقابها

(١) الغالات ج ١ ص ٢٨٥ .

(٢) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٢٠٩ .

- (٣) . و هو في حقه من غير ان يكون له في نفسه
- (٤) . ١٠٠٠ من غير ان يكون له في نفسه
- (٥) . ١٠٠٠ - ١٠٠٠ من غير ان يكون له في نفسه
- (٦) . من غير ان يكون له في نفسه

تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه

(١) .
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه

تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه

(١) .
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه
 تلك التي هي في نفسه من غير ان يكون له في نفسه

في اثبات الوجه له ، والبدن ، وفي استواءه على العرش وعلى الناشر ، ومذهبه فسي
الأسما والصفات (١)

فكتب الأشعري كلها سند لمن أثبت الاستواء ، وهذا تسقط هذه الدعوى .
أما القول بموافقة مذهب متأخرى الأشاعرة ، مذهب الأشعري ، كما يريد
الدكتور حموده غرابية أن يعمل اليه ، فذلك لا يتم إلا اذا ثبت أن الأشعري ، أول الصفات
في كتابه "اللمع" أو أنه آخر كتاب ألفه ، وأن الأشعري يرى تأويل ما عدا ما اثبت فيه من
الصفات ، وأنى له بذلك ، فذلك دونه خطر القتل ، وتنزيه الله تعالى عن مشابهة
المخلوقات ، لا يخفى اثبات الصفات الخيرية الثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة ، وهذا
يمتنع أن مذهب الامام أبي الحسن الاثبات ، ومذهب اتباع التأويل ، وشتان بينهما ،
اذ أن الفرق بين الاثبات والنفي ، أو بين النافي والمثبت فرق جوهري ، وهذا أكون قد
اجبت عن السؤال الثالث الذي وعدت بأن تكون نتائج البحث في هذا الفصل هي الاحابة
منه .

الأسباب التي جعلتني أطيل الوقفة مع الأشعري :

أولها ما جعلني أطيل الوقفة عند الكلام عن الأشعري ، ومذهبه ، فمرر ذلك
الى أنه امام كبير ، له اتباع كثير ، منتشرون في كل أنحاء العالم الاسلامي ، يدعون اتفاقهم
معه في المذهب وينسبون ما هم عليه من الاعتقاد الى الامام الأشعري برغم مخالفتهم له في
كثير من الأصول ، وقد شاع في الناس أن ما يدين به هؤلاء الاتباع من المعتقد ، هو مذهب
الامام أبي الحسن الأشعري الأخير الذي أحب أن يلقى الله به ، لأن هؤلاء الاتباع اشاعوا
ذلك واداعوا . فأردت أن أبين أن الحقيقة خلاف ما زعموا . وأن الأشعري براء من كثير
ما نسب اليه ، فقد كان يقول باثبات الصفات الخيرية من الاستواء والعلو والوقفة وغير ذلك

ما وردت به النصوص ، مما لا مدخلية للعقل في اثباتها وهو في ذلك موافق لما كان عليه السلف من أهل السنة وأصحاب الحديث ، وإن اختلف معهم في بعض التفاصيل التي لا توجب له ذمًا ، ولا تنديهاً ، أما اتباعه فالفرق بينهم كبير ، واليهون بينهم شاسع ، والأمر كما قال جولد تسبير : إن كثيراً من رؤساء المدرسة الأشعرية ، التزموا في كثير من النقط طريق المعتزلة ، وبقوا أمناً لمنهجهم الذي لم يكف إمامهم بملاحقته بهجمات اعتقادية بل نال منه ، وفتح فيه شغرات بسهام مستعارة من الكنانة اللغوية ، والمتكلمون — من الأشاعرة ، لم يكثرثوا باحتجاجات استأذهم ، بل ثابروا واستمروا على التوسع في طريقة التأويل . (١)

وكما قال الشيخ محمد الدين الخطيب : أما "الأشعرية" أي المذهب النسب إليه في علم الكلام ، فكما أنه لا يمثل الأشعري في طور اعتزاله ، فانه ليس من الانصاف أيضاً أن يلحق به فيما أراد أن يلقي الله عليه . (٢)

ولما كان كتاب الإبانة يمثل مذهب الأشعري الأخير الذي استقر عليه ، والتشكيك فيه معناه التشكيك في عقيدة الأشعري ، فقد وقعت عند هذا الكتاب طلبة ، لأبين ما أشير حوله من شكوك ، وأردت ذلك بما يمن الله به عليّ . لأن في اثبات أن ما في كتاب الإبانة هو معتقد الأشعري الأخير ، الذي مات وهو يعتقد ، ويعتقد صحة ، ويدافع عنه ويرضاه لاتباعه ، تعرية لتلك الشكوك ، وبيان زيفها وطلانها ، وبالتالي تعرية لمن يدعي الانتساب إلى الأشعري ، مع مخالفته له ، ولعل في مثل ذلك لو تضافرت الجهود من كل حسب طاقته ، ما يجعل كثيراً من أولئك بعيدون النظر فيما هم عليه ويمسكون مذهب الأشعري الصحيح ، إن كانوا صادقين في انتسابهم إليه ، وانتسابهم إلى مذهبه . أرجو أن أكون قد وفقت لبيان وجه الحق فيما هدفت إليه وما توفيقي إلا بالله .

(١) العقيدة والشرعية لجولد تسبير .

(٢) الختلي من منهاج الاعتدال ص ٤٣ .

(الفصل الرابع)

الطائفة الثالثة من طوائف أهل الاثبات

" الفلاسفة المتقدمون ، والحكماء الأوليون "

المنقول عن متقدمي الفلاسفة اثبات علو الله وفوقيته ، فوق سائر مخلوقاته ،
بأن من خلقه في جهة العلوكما ذكر ذلك أبو الوليد بن رشد الحفيد الذي كان من أتبع
الناس لبقالات المشائين : أرسطو وأتباعه ومن أكثر الناس عنابة بها ، وموافقة لها ، وبأننا
لما خالف ابن سينا وأمثاله لها ، حتى صنف كتاب " تهافت التهافت " وانتصر فيه للفلاسفة
ورد فيه على أبي حامد الغزالي في كتابه الذي صنفه في " تهافت الفلاسفة " وانتصر فيه
للفلاسفة المشائين ، بحسب الامكان ، ومع ذلك ، ومع أن الفلاسفة المشائين ، الذين
كان يمثل آراءهم من الفلاسفة الاسلاميين : ابن سينا ، والفارابي وغيرها ، ينكرون
الصفات ، وينفون أن يكون الله سبحانه وتعالى عاليا على خلقه ، بانيئا لهم . كما قد قرر
ذلك ابن سينا بقوله : أما امر الشرع فينبغي أن يعلم فيه أمر واحد ، وهو أن الشرع
والطل الآتية على لسان نبي من الأنبياء ، يرام بها خطاب الجمهور كافة ، ثم من المعلوم
الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع اليه في صحة التوحيد ، من الاقرار بالمانع
موحدا مقدسا ، عن الكم والكيف ، والأين والتمى والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقادية
بأنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزؤ وجودي ، كمي
أو معنوي ، ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ، ولا داخله ، ولا بحيث تصبح الإشارة
اليها أنها هناك — مستعقاؤا الى الجمهور ... الخ .^(١)

فان ابن رشد ، قد نقل عن الفلاسفة اثبات الجبهة ، وقرر ذلك بطرقهم
العقلية التي يسمونها البراهين وهذا لفظه في كتاب " شافع الأدلة في عقائد الملة " .

(١) الرسالة الأضحوية لابن سينا ص ٤٤ — ٥١ ، تحقيق الدكتور سليمان دنيا
ط : دار الفكر العربي سنة ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .

القول في الجبهة :

وأما هذه الصفة ، فلم يزل أهل الشريعة من أول الأمر يشتونها لله سبحانه حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيها متأخرو الأشعرية كأبي المعالي ومن اقتد به — بقوله . وظواهر الشرع كلها تقتضي إثبات الجبهة ، مثل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) ^(١) ومثل قوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض) ^(٢) ومثل قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ^(٣) ، ومثل قوله (يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة ما تعدون) ^(٤) ، ومثل قوله تعالى (تعرج الملائكة والروح إليه) ^(٥) ، ومثل قوله تعالى (أأنتم من السماء) أن يخسف بكم الأرض فإذا هي تمور ^(٦) وإلى غير ذلك من الآيات التي ان سلط التأويل عليها عاد الشرع كله مؤولا ، وإن قيل فيها انها من المتشابهات ، عاد الشرع كله متشابهها ، لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء ، وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين ، وأن من السماء نزلت الكتب ، وألهاها كان الاسراء بالنبي (صلعم) حتى قرب من سدرة المنتهى . قال : وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء ، كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك .

قال : والشبهة التي قادت نفاة الجبهة إلى نفيها ، هي أنهم اعتقدوا أن إثبات الجبهة يوجب إثبات المكان . وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية .

قال : ونحن نقول : ان هذا كله غير لازم ، فان الجبهة غير المكان ، وذلك أن الجبهة هي أما سطح الجسم نفسه المحيطة به ، وهي ستة ، وهذا نقول : ان للحيوان فوق وأسفل ، وبينا وشمالا ، وأمام وخلف ، وأما سطح جسم آخر يحيط بالجسم ذي —

الجبهات الست .

- | | | | |
|-------|--------------------|-------|-----------------------|
| (١) | سورة طه آية ٥ . | (٢) | سورة البقرة آية ٢٥٥ . |
| (٣) | سورة الحاقة آية ١٧ | (٤) | سورة السجدة آية ٥ . |
| (٥) | سورة المعارج آية ٤ | (٦) | سورة الطلح آية ١٦ . |

فأما الجهات التي هو سطح الجسم نفسه ، فليست بمكان للجسم نفسه أصلاً
وأما سطح الأجسام المحيطة به فهي له مكان ، مثل سطح الهواء المحيطة بالإنسان
وسطح الفلك المحيطة بسطح الهواء هي أيضاً مكان للهواء ، وهكذا الأفلاك بعضها
محيط بعضها بمكان له ، وأما سطح الفلك الخارج ، فقد تهرن أنه ليس خارج جسم ،
لأنه لو كان ذلك كذلك ، لوجب أن يكون خارج ذلك الجسم أيضاً جسم آخر ، وهو الأمر
الذي غير نهاية ، فإذاً سطح آخر أجسام العالم ليس مكاناً أصلاً ، إذ ليس يمكن أن يوجد
فيه جسم ، لأن كل ما هو مكان يمكن أن يوجد فيه جسم ، فإذاً إن قام البرهان على وجود
موجود في هذه الجهة ، فوجب أن يكون غير جسم ، فالذي يمتنع وجوده هناك هو
عكس ما ظنه القوم ، وهو موجود ، هو جسم ، لا موجود ليس بجسم ، وليس لهم أن يقولوا :
إن خارج العالم خلا ، وذلك أن الخلا قد تبين في العلوم النظرية امتناعه ، لأن ما
يدل عليه اسم الخلا ، ليس هو شيء أكثر من أبعاد ليس فيها جسم ، أعني طولاً وعرضاً
ومعاً ، لأنه إن رفعت الأبعاد عنه عاد عدماً ، وإن انزل الخلا موجوداً لزم أن تكون
أعراض موجودة في غير جسم ، وذلك أن الأبعاد هي أعراض من باب الكمية ولا بد ، ولكنه
قبل في الآراء السالفة القديمة ، والشرائع الغابرة أن ذلك الموضع هو سكن الروحانيين
يريدون الله والملائكة ، وذلك أن ذلك الموضع ، ليس هو مكان ، ولا يحويه زمان ، وذلك
أن كل ما يحويه الزمان والمكان فاسد ، فقد يلزم أن يكون ما هنالك غير فاسد ولا كائن .
قال : وقد تبين هذا المعنى ما أقوله : وذلك أنه لما لم يكن ههنا شيء
يدرك إلا هذا الموجود المحسوس ، أو العدم ، وكان من المعروف بنفسه ، أن الموجود
إنما ينسب إلى الوجود ، أعني أنه يقال : إنه موجود أي في الوجود ، إذ لا يمكن أن يقال
إنه موجود في العدم ، فإن كان ههنا موجود هو أشرف الموجودات ، فوجب أن ينسب
من الموجود المحسوس إلى الجزء الأشرف وهو السموات ، قال تعالى : (لخلق

السموات والأرض أكبر من خلق الناس ، ولكن أكثر الناس لا يعلمون (١) .

قال : وهذا كله يظهر على التام للعلماء الراسخين في العلم ، فقد ظهر لك من هذا أن اثبات الجبهة واجب بالشرع والعقل ، وأنه الذي جاء به الشرع وأنبنى عليه وأن ابطال هذه القاعدة ابطال للشرائع وأن وجه العسر في تفهيم هذا المعنى مع نفسي الجسمية هو أنه ليس في الشاهد مثال له ، فهو بعينه السبب الذي في أن لم يصرح الشرع بنفي الجسم عن الخالق سبحانه (٢) ، لأن الجمهور انما يقع لهم التصديق بحكم الغائب متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد ، مثل العلم ، فانه لما كان في الشاهد شرطاً في وجوده ، كان شرطاً في وجود الصانع الغائب ، وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ، ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون ، فان الشرع يزجر عن طلب معرفته ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته ، مثل العلم بالنفس ، أو يضرب مثالا من الشاهد ان كان بالجمهور حاجة الى معرفته في سعادتهم ، وأن لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه . . .

والشبهة الواقعة في نفي الجبهة عند الذين نفوها ^{ليس} ، يتفطن الجمهور اليها ، لا سيما اذا لم يصرح لهم بأنه ليس بجسم فيجب أن يحتث في هذا كله فعل الشرع ، ولا يتأول ما لم يصرح الشرع بتأويله (٣) . فابن رشد مع اعتقاده أقوال الفلاسفة ، لا سيما الفلاسفة المشائين ، أتباع أرسطو صاحب التعاليم ، الذين لهم التعانيف في الفلسفة ومع أن قوله في الشرائع من جنس قول ابن سينا وأمثاله ، من أنها أشال مخرقة ، لتفهم العامة ما يتخللونه في أمر الايمان بالله واليوم الآخر . . . كما قد قرر في كتابه " فصل

(١) سورة غافر آية ٥٧ .

(٢) قلت وكذلك لم يصرح الشرع باثبات الجسمية لله سبحانه . بمعنى أن الشرع لم يتكلم عن الجسمية نفيًا وإثباتًا ، وانما كان الكلام فيها بعد ان نشأت الفروق الكلامية . .

(٣) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ضمن مجموع يضم فلسفة ابن رشد ص ٨٢ / ٩٠

القال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال " و " الكشف عن مناهج الأدلة فسي
مقائد الملة " يقول : ان جميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السماء ، كما
اتفقت جميع الشرائع على ذلك ، وقرر ذلك بطريق عقلية من جنس تقرير ابن كلاب والحوارث
المحاسبى ، وأبي العباس القلانسي ، والأشعري ، والقاضي أبي بكر ، وأبي الحسن
التميمي ، وابن الزاغوني وأمثالهم من يقول : (ان الله فوق العرش وليس بجسم . وقال
هوذا " الفلاسفة ، كما يقوله هوذا " المتكلمون الصفاتية : ان اثبات العلول لا يوجب
اثبات الجسمية ، بل ولا اثبات المكان ، وإنما ذلك على أن المكان هو السطح الباطن من
الجسم الحاوي الملاقى للسطح الظاهر من الجسم المعوى ، وهذا تعريف أرسطو وأتباعه
للمكان ، فهوذا " يقولون : مكان الانسان هو باطن الهواء المحيط به ، وكل سطح باطن
من الأفلاك فهو مكان للسطح الظاهرة ما يلاقيه .

ومعلوم أنه ليس وراء الأجسام سطح جسم باطن يحوى شيئاً ، فلا مكان هناك
على اصطلاحهم ، وإن لو كان هناك يحوى لسطح الجسم لكان الحاوي جسماً ، وإذا كان
كذلك فالموجود هنالك لا يكون في مكان ، ولا يكون جسماً ، ولهذا قال : فاناً أن قام
البرهان على وجود موجود في هذه الجهة فواجب أن يكون غير جسم ، فالذى يمتنع وجوده
هنالك هو عكس ما ظنه القوم ، وهو موجود ، هو جسم لا موجود ليس بجسم " فقرر امكان
ذلك كما قرر اثباته ، كما ذكره من أنه لا بد من نسبة بينه وبين العالم المحسوس .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : والذي يمكن منازعه من الفلاسفة أن يقولوا له :
لا يمكن أن يوجد هناك شيء ، لا جسم ولا غيره ، أما الجسم فلما ذكره ، وأما غيره فلأنه
يكون شاراً اليه بأنه هناك وما أشير اليه فهو جسم .

وهذا كما يقوله المعتزلة للكلابية ، وقد ما الأشعرية ، ومن وافقهم من أهمل
الحدث كالتمييز وأمثالهم وأتباعهم ، فيقول ابن رشد لهم : ما تقوله الكلابية للمعتزلة
وهو أن وجود موجود ليس هو وراء أجسام العالم ولا داخل فيها ، أما أن يكون مكاناً

وأما أن لا يكون ، فان لم يكن مكانا بطل قولهم ، وان كان مكانا فوجود موجود هو ورا —
 أجسام العالم ولهم جسم أولى بالجواز ، لأننا اذا عرضنا على العقل وجود موجود قائم
 بنفسه ، لا في العالم ولا خارجا عنه ، ولا يشار اليه ، وعرضنا عليه وجود موجود يشار اليه
 فوق العالم لهم جسم ، كان انكار^{العقل} للأول أعظم من انكاره للثاني ، فاذا كان الأول مقبولا
 وجب قبول الثاني ، وان كان الثاني مردودا وجب رد الأول ، فلا يمكن منازعوه هؤلاء أن
 يطلوا قولهم مع اثباتهم لموجود قائم بنفسه ، لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار اليه .^(١)
 ثم قال : وما ذكره ابن رشد من أن : هذه الصفة — صفة العلو — لم يزل أهل الشريعة
 في أول الأمر يثبتونها لله تعالى حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم متأخرو الأشعرية — كلام
 صحيح ، وهو يبين خطأ من يقول : ان النزاع في ذلك ليس إلا مع الكرامية ، والحنبلية
 وكلام هذا أصح ما زعمه ابن سينا ، حيث ادعى أن السنن الالهية صنعت الناس عن شهرة
 القضايا التي سماها " الوهميات " مثل أن كل موجود فلا بد أن يشار اليه فان تلك السنن
 ليست الا سنن المعتزلة ، والرافضة ، والاسماعيلية ، ومن وافقهم من أهل البدع ، ليست
 سنن الأنبياء والمرسلين ، صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين .

وما نقله ابن رشد عن هذه الآية فصحيح ، وهذا ما يرجح أن نقله لأقوال —
 الفلاسفة أصح من نقل ابن سينا لكن التحقيق أن الفلاسفة في هذه المسألة على قولين ،
 وكذلك مسألة ما يقوم بهذاء من الأفعال ، وغيرها من الأمور للفلاسفة في ذلك قولان :^(٢)
 وما ذكره ابن رشد في اسم المكان يتوجه عند من يسلم له مذهب أرسطو ، وان
 المكان هو السطح الداخل الحاوي للماس للسطح الخارج المحوى ، ومعلوم أن من الناس
 من يقول : ان للناس في المكان أقوالا آخر ، منهم من يقول : ان المكان هو الجسم الذي
 يتمكن غيره عليه .

(١) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٦ ص ٢٤٤ / ٢٤٥ .

(٢) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٤٥ .

ومنهم من يقول : ان المكان هو ما كان تحت غيره ، وان لم يكن ذلك متكاملاً

عليه .

ومنهم من يزعم : ان المكان هو الخلاء وهو ابعاد .

والنزاع في هذا الباب نوعان :

أحدهما : معنوي ، كمن يدعي وجود مكان هو جوهر قائم بنفسه ليس هو الجسم ، وأكثر العقلاء ينكرون ذلك .

والثاني : نزاع لفظي وهو ^{كقول} من يقول : المكان ما يحيط بغيره ، ويقول آخر : ما يكون غيره عليه ، أو ما يتمكن عليه .

ولا ريب أن لفظ : المكان ، يقال على هذا وهذا ، ومن هنا نشأ نزاع أهل

الاثبات ، هل يقال : ان الله تعالى في مكان أم لا ؟ وهذا كنازعهم في الجهة والحيز لكن قد يقر بلفظ الجهة ، من لا يقر بلفظ الحيز ، أو المكان وربما أقرب لفظ الحيز ، أو المكان ، ومن لا يقر بالآخر ، وسبب ذلك اما اتباع ما ورد ، أو اعتقاد أن في أحسب اللفظين من المعنى المردود ما ليس في الآخر .

وحقيقة الأمر في المعنى أن ينظر إلى المقصد ، فمن اعتقد أن المكان لا يكون

إلا ما يفتقر إليه المتكّن سواء كان محيطاً به ، أو كان تحته ، فمعلوم ان الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار ، ومن اعتقد ان العرش هو المكان ، وأن الله فوقه ، مع غناه عنه فلا ريب أنه في مكان بهذا الاعتبار .

فما يجب نفيه بلا ريب افتقار الله تعالى إلى ما سواه ، فانه سبحانه غني عن ما

سواه وكل شيء فقير إليه ، فلا يجوز أن يوصف بصفة تتضمن افتقاره إلى ما سواه ، وأما اثبات النسب والاضافات بينه وبين خلقه ، فهذا متفق عليه بين أهل الأرض ، وأما عليه على العالم وما ينبت للمخلوقات ، فمتفق عليه بين الأنبياء ، والمرسلين ، وسلف الأمة ، وأئمتها وسين هؤلاء الفلاسفة ، كما ذكر ذلك عنهم ، ولكن آخرون من الفلاسفة ينازعون في ذلك . (١)

قلت : وأثبتت الجهة ، قد قال به أبو يعلي في كتاب " إبطال التأويل " فانه قال : فإذا ثبت أنه على العرش ، فالعرش في جهة ، وهو على عرشه ، قال : وقد منعنا في كتابنا هذا في غير موضع ، إطلاق الجهة عليه ، والصواب جواز القول بذلك ، لأن أحمد أثبت هذه الصفة ، التي هي الاستواء على العرش ، وأثبت أنه في السماء ، وكل من أثبت هذا أثبت الجهة ، والدليل عليه : أن العرش في جهة بلا خلاف ، وقد ثبت بنص القرآن أنه مستو عليه ، فافتضى أنه في جهة ، ولأن كل عاقل من مسلم وكافر إذا دعا يرفع يديه ووجهه نحو السماء ، وفي هذا كفاية .

قال : ولأن من نفى الجهة من المعتزلة والأشعرية يقول : ليس في جهة ، ولا خارجا منها ، وقائل هذا بمثابة من قال : باثبات موجود مع وجود غيره ، ولا يكون وجود أحدهما قبل وجود الآخر ولا بعده ، ولأن العوام لا يفرقون بين قول القائل : طلبته فلم أجده في موضع ما ، وبين قوله : طلبته فإذا هو معدوم .^(١)

قلت : وقد نقل القرطبي إجماع السلف الأول رضي الله عنهم على اثبات الجهة . فقال : وقد كان السلف الأول لا يقولون بنفي الجهة ، ولا ينطقون بذلك . بل نطقوا هم والكافة باثباتها لله تعالى كما نطق كتابه ، وأخبرت رسله ، ولم ينكر أحد من السلف الصالح أنه استوى على عرشه حقيقة ، وخص العرش بذلك لأنه أعظم مخلوقاته ، وانما جهلوا كيفية الاستواء ، فانه لا تعلم حقيقته . الخ .^(٢)

أما قول ابن رشد : ان الجمهور انما يقع لهم التصديق بحكم الغائب ، متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد مثل العلم ، فانه لما كان في الشاهد شرطا في وجوده كان شرطا في وجود العناصير الغائب ، وأما متى كان الحكم الذي في الغائب غير معلوم الوجود في الشاهد عند الأكثر ، ولا يعلمه إلا العلماء الراسخون ، فإن الشرع يزجر عن طلب

(١) درء تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ٢٠٧ / ٢٠٨ .

(٢) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ج ٧ ص ٢١٩ ، وشرح الأسماء الحسنى له أيضا

مخطوط مصور لوحة رقم ١٠٦ .

معرفته ، ان لم تكن بالجمهور حاجة الى معرفته ، مثل العلم بالنفس أو يضرب لهم مثالا من الشاهد ، فان بالجمهور حاجة إلى معرفته في سعادتهم ، وان لم يكن ذلك المثال هو نفس الأمر المقصود تفهيمه ، مثل كثير ما جاء من أحوال المعاد . . . الخ .

فمراده به ما قد صرح به : ان الشريعة قسمان : ظاهر ومؤول ، وان الظاهر منها هو فرض الجمهور وان المؤول هو فرض العلماء ، وأما الجمهور ففرضهم فيه حمله على ظاهره وترك تأويله ، وانه لا يحل للعلماء أن يفصحوا بتأويله للجمهور .^(١)

وقال أيضا : فان أدى النظر البرهاني الى نحو ما من المعرفة بوجود ما ، فلا يخلو ذلك الموجود أن يكون قد ممكن عنه في الشرع أو عرف به ، . . . وان كانت الشريعة نطقت به فلا يخلو ظاهر النطق أن يكون موافقا لما أدى اليه البرهان أو مخالفا ، فان كان موافقا فلا قول هناك ، وان كان مخالفا طلب هناك تأويله . . . ونحن نقطع أن كل ما أدى اليه البرهان وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي . . . أهـ .^(٢)

قلت : وهو هنا يوافق ابن سينا وغيره من الفلاسفة المشائين الذين يقولون : ان الأنبياء أخبروا عن الله ، وعن اليوم الآخر ، وعن الجنة والنار . . . بأمر غير مطابقة للأمر في نفسه ، لكنهم خاطبوه بما يتخيلون به ويتوهمون أن الله جسم عظيم ، وأن الأبدان تعاد ، وان لهم نعيما محسوسا ، وعقابا محسوسا ، وان كان الأمر ليس كذلك في نفس تعاد الأمر ، لأن من مصلحة الجمهور أن يخاطبوا بما يتوهمون به ، ويتخيلون أن الأمر هكذا .^(٣) لكن مما دل عليه ظاهر النطق الموافق لما أدى اليه البرهان . علو الله سبحانه ، ومباينته لخلقه على ما قد قرره فيما تقدم من كلامه في أول الفصل .

(١) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ضمن مجموع يضم فلسفة ابن رشد ص ٤٥ .

(٢) فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ضمن المجموع السابق

ص ١٩ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ٩ / ٨ .

اما ما ذكره من أن الجمهور انما يقص لهم التصديق بحكم الغائب ، متى كان ذلك معلوم الوجود في الشاهد . . . فان هذا أمر لا يختص به الجمهور كما يسميهم ابن رشد ، وهم الأكثرية ، وانما ذلك يعم جميع العقلاء الذين يتكلمون بصريح العقل ، بخلاف من يتكلم بالمعقول بما هو وهم وخيال فاسد ، لأن ما يثبت من الصفات كالحياة والعلم والقدرة والكلام وأمثال ذلك ، انما نعلمه ابتداءً بما نعلمه في الموجودات التي نعرفها ، ثم اذا اخبرنا الصادق المصدق عن الغيب الذي لا نشهده ، فانما نفهم مراده الذي أراد أن يفهمنا إياه ، لما بين ما أخبر به من الغيب ، وبين ما علمناه في الشاهد من القدر الجامع الذي فيه نوع تناسب وتشابه ، فإذا أخبرنا عما في الجنة من الماء واللبن والعسل والخمر والحريز . . . لم نفهم ما أراد افهامنا . أن لم نعلم هذه الموجودات في الدنيا ونعلم أن بينها وبين ما في الجنة قدرا مشتركا وتناسبا وتشابها يقتضي أن نعلم ما أراد بخطابه ، وان كانت تلك الموجودات مخالفة لهذه من وجه آخر .

كما قال ابن عباس : ليس في الدنيا ما في الجنة الا الأسماء . . . (١) واذا كان بين المخلوق والمخلوق قدر فارق مع نوع من اثبات القدر المشترك الذي يقتضي التناسب

(١) أخرجه ابن جرير في تفسيره ج ١ ص ١٧٤ / ١٧٥ عند تفسيره لقوله تعالى (وأتوا به متشابهاً) بأسنادين : كليهما يلتقيان عند الأعشى ، عن أبي ظبيان عن ابن عباس قال : لا يشبه شيئا ما في الجنة ما في الدنيا الا الأسماء ، وفي رواية : ليس في الدنيا ما في الجنة الا الأسماء وفي ثالثة : ليس في الدنيا من الجنة شيئا الا الأسماء ، ومعانيها كلها متقاربة . فكلها تتفق في أنه لا شبه بين ما في الدنيا وما في الآخرة الا بالأسماء فقط ، أما الحقائق فتختلف . غير أن ابن جرير : لا يرتضي ذلك ، ويرجح أن ما في الجنة يشبه ما في الدنيا من حيث اللون والمنظر ، وان اختلف من حيث الطعم والذوق . . . الخ . وقد أخرج ابن كثير هذا الحديث عند تفسيره للآية ج ١ ص ٦٤ وقال : رواه ابن جرير من رواية الثوري ، وابن أبي حاتم من حديث معاوية كلاهما عن الأعشى . . .

والتشابه من بعض الوجوه ، فمعلوم أن ما بين الخالق والمخلوق من المفارقة والمباينة أعظم ما بين المخلوق والمخلوق ، فهذا ما يوجب نفي مماثلة صفاته لصفات خلقه ، ويوجب أن ما بينهما من المباينة والمفارقة أعظم ما بين مخلوق ومخلوق ، مع أنه لولا أن بين مسمى الموجود والموجود ، والحي والحي ، والعليم والعليم . . . وأمثال ذلك من المعنى المتفق المتواطئ* المناسب ما جعلنا نفهم المعنى ، ولولا ذلك القدر المشترك ، لما أمكن أحد أن يفهم معنى ما أخبر به عن الأمور الغائية .

وإذا كان هذا في الخطاب السمعي الخبرى ، فكذلك في النظر القياسي العقلي ، فانما نعرف ما غاب عنا باعتباره بما شهدناه ، فيعتبر الغائب بالشاهد ، ويحصل في قلوبنا بسبب ما نشهده من الأعيان والجزئيات الموجودة قضايا كلية عامة ، فيكون إدراج المعينات فيها هو قياس الشمول . . . ويكون اعتبار المعين بالمعنى هو قياس التمثيل الجامع المشترك ، سواء كان هو دليل الحكم ، أو علة الحكم^(١) .

أما كيف أقر متقدموا الفلاسفة ، وحكامهم فنستطيع أن نقول : أنه من المرجح أنهم قد أقروا بذلك على فطرتهم الأولى ، لأن الإقرار بذلك ما فطر الله عليه الخلق كما تقدم .

أو أنهم تلقوا ذلك من الشرائع السماوية التي جاء بها الأنبياء والمرسلون ، كموسى وهيسى وغيرهما صلوات الله وسلامه على جميعهم والله أعلم وصلى الله على نبيينا محمد .

(١) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ٢٠ / ٢٣ ، ودرء تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ١٢٣ / ١٢٥ .

(الفصل الخامس)

الطائفة الرابعة من طوائف أهل الاثبات

(المحسنة والمشبّهة)

مكتبة الدراسات العليا

تمهيد :

قبل أن أبدأ الحديث عن هذه الطائفة ، أرى أن أبين أن لفظ التجسيم والتشبيه في كلام الناس لفظ مجمل ، فأهل السنة والجماعة من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين وأئمة الحديث والتفسير ، والأئمة الأربعة ، ليس فيهم من يقول : ان الله جسم ، وليس فيهم من لم يقل ان الله ليس بجسم ، والتزموا في النفي والاثبات ، ما جاء به الكتاب والسنة ، فهذا لفظ مبتدع ، ومن طريقة السلف أن يسكوا عن التكلم بالبدع نفيًا وإثباتًا ، أو يفصلوا لقول في اللفظ والمفهوم والمجمل فما كان في اثباته من حق يوافق الشرع أو العقل اثبتوه ، وما كان في نفيه حق ، في الشرع أو العقل نفوه ، وعبروا عنه بالألفاظ الشرعية ، فان كان الخطاب مع من لا يتم التفاهم معه إلا بمثل تلك الألفاظ خاطبوه بها ، بعد أن يحقوا بها من القرائن ما يبين مرادهم ، أما لفظ التشبيه في عرف السلف فيطلق على من جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق ، فهذا هو المشبه المبطل المذموم . ولذا فقد كان من عبارات السلف : كقول نعيم بن حماد شيخ البخاري : من شبه الله بخلقه فقد كفر^(١) . ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله بما وصف به نفسه وما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تكييف ولا تمثيل ، يثبتون لله ما أثبتته من الصفات ، وينفون عنه مشابهة المخلوقات ، يثبتون له صفات الكمال ، وينفون عنه ضروب الأمثال ، ينزهونه عن النقص والتعطيل ، وعن التشبيه والتمثيل ، اثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل ، (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير)^(٢) . هذا هو موقف السلف من التجسيم والتشبيه ، أما في عرف الفلاسفة والمتكلمين من الجهمية والمعتزلة وغيرهم فيراد

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١١٠ ، منهاج السنة ج ٢ ص ٧٥ ، ٧٩ ، ٨٠

(٢) سورة الشورى آية ١١٠

بهما : ذم كل من أثبت لله شيئاً من الصفات ، بمعنى أنه يراد بهما نفي ما يستلزم اتعافه بالصفات ، بحيث لا يرى ولا يتكلم بكلام يقوم به ، ولا يباين خلقه ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، ولا تعرج إليه الملائكة ولا الرسول ، ولا ترفع إليه الأيدي ، ولا يعلو على شيء ، ولا يدنو منه شيء ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين له ولا محايث ، ونحو ذلك من المعاني السلبية ، التي لا يعقل أن يتصف بها إلا المعدوم . ثم هؤلاء النفاة متفاوتون في النفي والاثبات ، فغلاة النفاة من الجهمية والباطنية : يقولون لمن أثبت لله الأسماء الحسنى أنه مجسم مشبه ، ومثبتة الأسماء دون الصفات من المعتزلة ونحوهم ، يقولون : لمن أثبت الصفات أنه مجسم مشبه ، ومثبتة الصفات دون ما يقوم به من الأفعال الاختيارية ، يقولون لمن أثبت ذلك : أنه مجسم مشبه ، وهكذا سائر النفاة ، حتى أن من هؤلاء من يدخل عامة الأئمة المشهورين كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم من أئمة السلف في قسم المجسمة والمشبهة ، بدعوى أنهم يثبتون الصفات لله تعالى ، وأولئك النفاة ينفونها عنه ^(١) . بل لقد وصل ببعضهم الغلو إلى أن قال ^(٢) : ثلاثة من الأنبياء مجسمة مشبهة ، موسى حين قال : (ان هي إلا فتنتك) ^(٣) ، وعيسى حين قال (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) ^(٤) ، ومحمد حين قال (ينزل ربنا) ^(٥) ، ومنتهى هؤلاء النفاة إلى اثبات وجود مطلق وذات مجردة عن الصفات ، غير أن الوجود المطلق ، والذات المجردة عن الصفات ، على هذا التقدير إنما يكون في الأذهان لا في الأعيان . ^(٦)

-
- (١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١١٠ ، المنية والأمل في شرح الطلل والنحل ص ٢٤ ، الطلل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٩٣ .
- (٢) القائل : هو ثمامة بن الأشرس من رؤساء الجهمية ، انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١١٠ .
- (٣) سورة الأعراف آية ١٥٥ .
- (٤) سورة المائدة آية ١١٦ .
- (٥) أحاديث النزول سبق الكلام عليها عند الكلام عن أدلة أهل السنة والجماعة وهي متواترة .
- (٦) منهاج السنة النبوية لابن تيمية ج ٢ ص ٧٥ ، ٧٦ ، ٧٧ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١١٠ .

ولذلك فستكون دراستنا للتشبيه ، والتجسيم في ضوء مفهوم السلف لهما ، لا في ضوء مفهوم النفاة ، الذين يريدون بنفيهما نفي كل أمر ثبوتي عن الله سبحانه .
فالمشبهة هم الذين قاسوا صفات الله سبحانه وتعالى ، على ما ألف الناس من صفاتهم ، بمعنى أنهم شبهوا صفات الله بصفات خلقه .
والمجسة : هم الذين ذهبوا الى الحديث عن كيفية اتصاف الذات بصفاتهما ، الى المدى الذي يجعل الذات الالهية كغيرها من الذوات .

ولكن قبل أن ندرس التجسيم والتشبيه عند القائلين به في الاسلام ، أرى أنه من المناسب أن نبحث عن جذوره التاريخية ، بمعنى أن نعرف هل كانت هناك تيارات تجسيمية وتشبيهية ، سبقت مذاهب التجسيم والتشبيه عند المسلمين ، وهل يمكن أن تكون تلك التيارات بمثابة الأصول التي بنى عليها المجسة والمشبهة من المسلمين قولهم . ثم بعد ذلك ننقل الى التشبيه والتجسيم ، الذي قالت به بعض طوائف الأمة الاسلامية ، أو من يجمعهم الاسلام ويشتغل عليهم ظاهرا ، ولذلك فسيكون في هذا الفصل مباحث :

المبحث الأول :

الجذور التاريخية للتجسيم والتشبيه ، التي سبقت مذاهب التجسيم والتشبيه عند

المسلمين :

ما لا شك فيه أن هناك تيارات تجسيمية ، وتشبيهية ، كانت موجودة قبل أن يوجد مثل ذلك في الاسلام ، وقد اختلف الناس قبل الاسلام في التجسيم والتشبيه ، فقليل : ان اليهود على وجه العموم مشبهة مجسة^(١) . وكذلك النصارى لأنهم قالوا : بحلول الاله في جسد المسيح ، وأيضا المانويون^(٢) ، واصحاب الرواق^(٣) قائلون بالتجسيم وعلى

(١) تبصرة الأدلة ص ٧٠ - ب ، والتمهيد لأبي المعين النسفي ٣/١ ، والمواقف

للإيجي ج ٨ ص ١٩ ، والطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٩ .

(٢) تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط / يوسف كرم ص ١٦ .

(٣) الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ١٥٣ .

ذلك يمكننا تقسيم هذه التيارات الى قسمين :

١ — تيارات دينية .

٢ — تيارات فلسفية أو وثنية .

التيارات الدينية :

=====

١ — اليهودية :

لقد كان اتجاه اليهود الى التجسيم واضحاً ، فلم يستطيعوا في أى فترة من فترات تاريخهم أن يستقروا على عبادة الله الواحد ، وكان اتجاههم الى التجسيم والتعدد واضحاً ، في جميع مراحل تاريخهم ، وتعد كثرة أنبيائهم دليلاً على تجدد الشرك فيهم ، فقد كانوا يعبدون الأرواح والأحجار أحياناً ، وأحياناً أخرى ، مقلدين يعبدون معبودات الأمم المجاورة ، وقد ظل بنو إسرائيل على هذا الاعتقاد الى أن جاء موسى عليه السلام ، وخرج بهم من مصر ودعاهم الى عبادة الله وحده ، ولكن عندما تركهم مع أخيه هارون ، ما لبثوا أن عادوا الى الأصنام وعبدوا العجل الذهبي ، وبقيت عبادة العجل تتجدد في حياة بني إسرائيل من حين لآخر ، كما تروى ذلك توراتهم ^(١) . جاء في سفر الخروج : ولما رأى الشعب أن موسى أبطأ في النزول من الجبل ، اجتمع الشعب على هارون ، وقالوا : له قم اصنع لنا آلهة تسير أمامنا ^(٢) . وبعد موسى وفي عهد القضاة ، تأثر بنو إسرائيل بمعبودات الكنعانيين ، فعبدوا بعجل اله الكنعانيين كما عبدوا " يهوه " الذي أعلنه موسى الهاً لهم ، ولكن اذا ما نظرنا الى صورة اله " يهوه " كما ترسمه اسفار التوراة الخمسة المحرفة نجد هذا تكاد أن يصوره في صورة بشرية محضة ، فمن الأوصاف الحسية " ليهوه " انه كان

(١) اليهودية للدكتور احمد شلبي ج ١ ص ١٧٦ وما بعدها .

(٢) سفر الخروج الاصحاح ٣٢ / ١٨ - ٢٦ .

يسير امام جماعة بني اسرائيل ، في عمود سحب ، فقد جاء في سفر الخروج : وارتحلوا من سلون ، ونزلوا في ايتام طرف البرية ، وكان الرب يسير امامهم نهرا في عمود سحب ليمهدهم في الطريق ، وليلا في عمود نار ليضي لهم .^(١)

ومن الأوصاف " ليهوه " أيضا : ما جاء في التوراة : ثم صعد موسى وهارون ، وناداب وأبيهو ، وسبعون من شيوخ اسرائيل ، ورأوا اله اسرائيل ، وتحسبته صنعة من العقيق الأزرق الشفاف ، وكذات السماء في النقاوة ، ولكنه لم يمد يده الى أشراف بني اسرائيل^(٢) ، ويقول : (سفر التكوين في الاصحاح الثامن عشر) في قصة قوم لوط واهلاكهم وتدمير قريتهم : ان ثلاثة رجال : وهم الله ، وملكاه معه ، قد قدموا على ابراهيم ، وهو جالس بباب خيمته ، فأسرع ابراهيم بعد أن عرف الله من بينهم وطلب منهم أن يستريحوا عنده بعض الوقت بسبب ما لحقهم من تعب السفر ، ومشقته ، ويروى السفر : انه قدم لهم ماء^(٣) يغسلون به أرجلهم ، وشيئا من الخبز يأكلونه كما يصفه سفر اللاويين بأنه يأكل ويتلذذ بالطعام ، كما يصفه سفر الخروج : بأنه يثور ويغضب ويرتكب أشمها^(٤) يندم عليها . تعالى الله عن افتراءهم وكذبهم علوا كبيرا .

وعلى وجه العموم ، فاليهود وصفوا الله بما لا يليق به تعالى من صفات الكمال ، فقالوا : ان له صورة آدم ، وشعر قحط ، ووفرة سوداء ، وأنه بكس على طوفان نوح حتى رصدت عيناه وعادته الملائكة ، وعض اصابعه حتى خرج منها الدم ، وأن الجبار ضحك حتى بدت نواجذه .^(٥) أي : أنهم تصوروا الله جسما في صورة الآدمي ، لحم ودم ، وان بينه وبين البشر تشابه كبيرا ، وانه لـولا

(١) سفر الخروج الاصحاح ١٣/٢٠ - ٢١ ، والاصحاح ١٩/٩ .

(٢) المصدر نفسه الاصحاح ٢٤/٩ - ١١ .

(٣) الأسفار المقدسة للدكتور علي عبد الواحد وافي .

(٤) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٧ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٤٣٥

المهودية للدكتور احمد شلبي ج ١ ص ١٧٦ وما بعدها .

جسميته لما دلت عليه الأجسام ، وقد امتلأت توراتهم المحرفة بما يوحي بالتشبيه والتجسيم ، تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا . أضاف الى ذلك : انهم قد وصفوا الله بالنقائص التي تنزه عنها ، فشبهوه بالمخلوق في عجزه وفقره ، فوضفوه تعالى عن ذلك : بالفقر والبخل ، واللفوب ، والعجز يقول ابن تيمية رحمه الله : اليهود كثيرا ما يعدلون الخالق بالمخلوق ، ويمثلونه به حتى يصفوا الله بالعجز والفقر والبخل ، ونحو ذلك من النقائص ، التي يجب تنزيهه عنها ، وهي من صفات خلقه . (١)

ويقول الشهرستاني : وقد اجتمعت اليهود عن آخرهم على أن الله لما فرغ من خلق السموات والأرض استوى على عرشه مستلقيا على قفاه واضعا إحدى رجليه على الأخرى . (٢)

المسيحية :

لقد قال النصارى : ان الاله حل في عيسى عليه السلام ، كما قالوا : انه جوهر . فهم وان قالوا بالحلول الخاص ، فقد قيل : انه يمكن التدليل على ان التجسيم كان لديهم واضحا ، في فكرة حلول الله في المسيح ، وتجسد الكلمة ، ذلك أن المسيحية ، وان خالفت ^{المجسمة} المجسمة في اطلاق لفظ الجسم على الله تعالى ، الا أنها وافقتها في المعنى ، والتصريح بالتجسيم ، او التلميح بالحلول بمعنى : أن يحل الله في انسان بذاته ، كلاهما يؤدي الى اتصاف الانسان بالصفات الالهية ، واتصاف الله بالصفات الانسانية ، وفكرة وحيدة الوجود ، فضلا عن أنها تؤدي الى القول بقدم العالم ، فانها تؤدي الى التجسيم ، فالقول : بأن الله حال في العالم ، أو أن العالم حال في الله

(١) الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٩ بمقتضى ابن تيمية ص ٤٣١ ، ج ١ ص ٤٣١

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٨ ص ٤٣١ ، ج ١ ص ٤٣١

كلاهما يؤدي الى التجسيم .^(١)

يقول ابن تيمية رحمه الله : والنصارى كثيرا ما يعدلون المخلوق بالخالق ، حتى يجعلوا في المخلوقات من نعوت الربوبية وصفات الالهية ، ويجوزون له مالا يصلح الا للخالق .^(٢)

قلت : ويمكن أن يقال : لو كان الله قد حل في بعض الأشخاص — كعيسى أو غيره — تعالى الله عن ذلك — لكان عرضا من الأعراض ، فيكون الشخص الذي حل فيه الاله ، اكمل من الاله ، لأن ذلك الشخص قائم بنفسه ، والاله تعالى غير قائم بنفسه ، بل محتاج الى من قام به . تعالى الله عن كل قول يخالف كماله .

التيارات الفلسفية ، والوثنية :

١ — المانوية : نسبة الى مانسي بن فاتك الحكيم ، الذي ظهر في زمن ساسانيون ابن اردشير ، وقد أحدث ديناً بين المجوسية ، والنصرانية ، ونادى بتعدد دلائل دين زردشت ، للتقريب بينه وبين المسيحية .

كانت أهم تعاليم ماني تقول : بأن أصل العالم النور والظلمة ومن النور نشأ الخير ومن الظلمة نشأ الشر . وهو في ذلك متبع لزردشت ، في القول بالأصلين ، ويرى ماني أن النور والظلام اللذان يكونان مبدأ العالم ، كل منهما منفصل عن الآخر ، فالنور هو العظيم الأول ، وهو الاله الحق ، وله خمس صفات : الحلم والعلم والعقل والغيب والفطنة ، وله خمس صفات روحانية هي الحب والايمان والوفاء والعروة والحكمة ، وهذه الصفات قديمة أزلية .^(٣)

(١) تبصرة الأدلة للنسفي ص ٧٠ — ب .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٠ ص ٥٥ .

(٣) نشأة الفكر الفلسفي للدكتور النشار ج ١ ص ٢٠٨ وما بعدها ط ٤ ايران فسي عهد الساسانيين ص ١٦٩ — ١٩٥ لكريستنسن ترجمة د . الخشاب ط سنة ١٣٥٧ هـ انظر الطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٤٤ .

يقول المقدسي في كتابه " البدء والتاريخ " قال ماني ، وإن أهبي العوجاء أن النور خالق الخير ، والظلمة خالق الشر ، وإنهما قديمان ، حيان حساسان ، وإن فعلهما في الخلق اجتماعهما وامتزاجهما بعد أن لم يكونا متزجين ، فحدث هذا العالم من نفس الامتزاج ، فأقرا بحادث في القديم من غير سبب أوجبه ولا ارادة منه . (١)

ومن آرائه أيضا أن النور من شأنه أن يكون عاليا على كل شيء الى ما لا نهاية له ، وأن الظلمة في اسفل السفل الى ما لا نهاية ، وأن كل واحد منهما متناهي المساحة من الجهة التي يلاقي منها الآخر ، وغير متناه من جهاته الخمس .

ويرجع مذهبه الى مذهب الثنوية ، لأنه تابع فيه الثنوية القديمة

— المجوسية ، والقروانية ، والزرذشتية — وإن كان بينهم بعض الاختلاف .

المزديكية : أتباع مزدك الذي ظهر في أيام قباد والد أنوشروان ، حكى

- ٢ -

الوراق : أن قول المزديكية ، كقول كثير من المانوية في الكونيين ، والأصلين ،

الا أن مزدك كان يقول ان النور يفعل بالقصد والاختيار ، والظلمة تفعل على

الخط والافتقار ، والنور عالم حساس ، والظلام جاهل أعى . وكان يرى مزدك :

أن معبوده قاعد على كرسيه في العالم الأعلى ، على هيئة قعود خسرو فسي

العالم الأسفل وبين يديه أربع قوى : قوة التمييز ، والفهم ، والحفظ والسرور ،

كما بين يدي خسرو أربعة أشخاص . (٢)

الديمانية : وهي مذهب قديم وجد قبل المانوية ، وهو قريب منها فقد

- ٣ -

آمن ديمان بالأصلين النور والظلمة ، والنور مختار أن يفعل الخير باختياره ،

(١) البدء والتاريخ للمقدسي ج ١ ص ٩٠ ، طليدن ١٩٠٦ م ، وراجع أيضا الطلل والنحل ج ١ ص ٢٤٤ .

(٢) الطلل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢٤٩ ، إيران في عهد الساسانيين ص ٣٠٢

ونشأة الفكر الفلسفي ج ١ ص ٢١٠ .

والظلمة مطبوع على فعل الشراضطرا ، ويشبه ابن ديسان الرواقيين فسي
تجسيمهم كل شي* حتى الألوان والطعوم والروائح والأشكال الهندسية . (١)

٤ - الفلسفة الرواقية : مؤسسها هو : زينون ، من أهل فيطس ، يقال انه ولد
سنة ٣٣٦ ، وتوفي سنة ٢٦٤ قبل الميلاد ، كان يرى أن المبادى* هي الله
عز وجل ، وهو العلة الفاعلة ، والعنصر هو المنفعل (٢) وكانت الرواقية : تقول :
ان النفس جسم ليس له طول ولا عرض ، ولا قدر مكاني ، وقد مال الرواقية السي
اعتبار جميع الموجودات الحقيقية اجساما (٣) ، وهذه الأجسام عندهم مادة
متفسه ، أى حية ،

يقول فلوطرخس في الآراء الطبيعية التي ترضى عنها الفلاسفة .

اما الرواقيون فانهم ذكروا أن العالم واحد ، وقالوا : انه الكل ، وقالوا
انه مجسم (٤) ، ويقول أيضا أن الرواقيين يحدون الجوهر الالهي بأنه روح عقلي
نارى ، ليس له صورة ، وانه يقدر أن يتصور بأى صورة أراد ، ويتشبه بالكل (٥)
قلت وفي هذا ما يوحي : بأنهم قالوا : بوحدة الوجود المادية . والله عند
الرواقيين هو : صورة العالم في افكار الناس ، والله هو العالم ، والعالم هو
الله ، وجمال العالم ظاهر فيما يرى من الحيوانات والنبات والأشجار وغير ذلك
وسا يزيد في بهاء العالم ما بيدولنا فيه (٦) .

وقال الرواقيون : ان الله نار صناعي ، يسلك طريق ايجاد العالم

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | مذهب الذرة / ليينتز ص ٩٨ ، ٩٩ ، ١٤٣ ، بهامش كتاب النظام للدكتور ابو
ريدة ص ٨٦ ، ٧٧ ، نشأة الفكر ج ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٧ ط ٤ . |
| (٢) | الآراء الطبيعية لفلوطرخس ص ١٠٤ ، ١٠٥ ترجمة فسطالوقا ط ١٩٥٣ م . |
| (٣) | الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ٣٠٢ ط ٢ . |
| (٤) | المصدر نفسه ص ١٠٦ . |
| (٥) | الآراء الطبيعية ص ١٠٦ . |
| (٦) | الآراء الطبيعية ص ١٠٧ . |

وهذه النار تحتوى في داخلها على كل الصور الخاصة بالذور أو الحيوانات
الغوية التي عنها تتولد الجزئيات ، التي بها يكون كل واحد على مجرى
التجسيم ^(١) . فالله عندهم روح ، أى أنه نفس مادية بالمعنى الرواقي .

وتأثر المفكرين المسلمين بالفلسفة الرواقية عن طريق الفلسفة اليونانية
كان عن طريق الغنوصية التي وصلت اليهم عن طريق الديسانية ، والمذاهب
الثنوية التي كانت منتشرة حول مدينة رهبا ، وقد كانت الديسانية منتشرة
انتشارا كبيرا في العراق عدا المدن الفارسية ^(٢) وبالجملة فان تصور الله على
شكل جسماني ، أو ما في معنى الجسماني كان سائدا في الميثولوجيا اليونانية
الا أن الأنظار لم تلتفت اليه كمذهب خارج عن المؤلف الا بعد ظهور البيانات
السماوية التي جاءت لتؤكد وحدانية الله وتنفي عنه مشابهة المخلوقات ، أو -
مشاركته تعالى صفات الالهية . هذه هي بعض الأفكار الدينية التي كانت
موجودة قبل الاسلام ، وفي صدر الاسلام في البلاد المفتوحة ، والتي كان
اصحابها ينظرون لاله ويصفونه من خلالها .

واذا أردنا أن نتحدث عن التشبيه والتجسيم في الاسلام فيجب أن نشير إلى
أنه قد مضى عصر الصحابة والتابعين وتابعي التابعين ، والمسلمون كلهم على كلمة سواء
من توحيد الله ، وإثبات ما أثبتته لنفسه وأثبتته له رسوله الكريم (صلعم) من الصفات التي
ورثتها النصوص ، إثبات وجود لا إثبات تكليف ، ولم يتحدث أحد منهم عن هذه الألفاظ
المبتدعة كالجسم والجوهر والجهة والتحيز وغير ذلك ، وإنما كانوا يعبرون بألفاظ الشرع
لا يتجاوزونها ، ولم يخطر ببال أحد منهم أن الله يشابه مخلوقاته بوجه من الوجوه .

إذا فالتشبيه والتجسيم بالمعنى المذموم هو طارىء ودخيل على المسلمين في

(١) الآراء الطبيعية ص ١١٤ .

(٢) مذهب الذرة ص ٩٨ ، ٩٩ ، ١٣٤ ، نشأة الفكر ص ١ ص ٢٠٥ ، ٢٠٧ ط ٤ .

معتقدهم ، ولكن كيف ذلك ؟ نحن نعلم أن الفتوحات الاسلامية ، قد اتجهت شـمـرًا
وغربا ، واتسعت رقعة ديار الاسلام ودخل كثير من أهل تلك البلدان المفتوحة في الاسلام
وتعلموا اللغة العربية ، وأجادها كثير منهم لشدة اندماجهم مع العرب المسلمين الفاتحين
ولأنها لغة الدين الجديد ، واطلع المسلمون الفاتحون على ما عند أولئك من ثقافة ،
وترجمت الكتب اليونانية والفارسية الى اللغة العربية ، وامتزجت الثقافة الاسلامية بثقافة
أهل تلك البلدان ، فأثرت بها ، لكن هل أصبح هذا الاندماج كليا ؟ بمعنى أن يصير
أهل تلك البلدان المفتوحة من أرض الروم وفارس كالعرب ، أو العكس في تفكيرهم أو عقليتهم
ونزواتهم . الجواب أن ذلك لم يكن ، بدليل أن كثيرا ممن اعتنقوا الاسلام من أهـل
البلدان المفتوحة ، حاولوا صبغ هذا الدين بصفتهم الخاصة ، وفهموا الاسلام بالقدر
الذي تسمح به عقولهم ، المطوَّعة بما علق بها من دياناتهم القديمة ، كما لم يستطيعوا
أن يتخلصوا ما في أذهانهم من حكمة فارسية ويونانية الى غير ذلك ، وكان طبيعيا والحال
كذلك أن توجد في تلك البلدان المفتوحة نزعات دينية جديدة ، وتعاليم لم تكن موجودة
من قبل ، وأن تتأثر الديانات التي كانت موجودة عند أولئك بالدين الجديد - دين
الاسلام وتعاليمه - وأن يحاولوا صبغ هذا الدين وتعاليمه ، بما في أذهانهم وعقولهم ،
من تعاليم دينية سابقة ، وليس أدل على ذلك من أن كل الخلافات التي حصلت في العقيدة
الاسلامية بعد أن كانت صافية نقية عما شابها بعد ذلك من الانحراف والتعزق بين أبنائها
حتى أصبحوا شيئا واحدا ، يخلل بعضهم بعضا ، ويكفر بعضهم بعضا نشأت وترعرعت
خارج موطن الاسلام الأصلي - الجزيرة العربية - في العراق ، وبلاد فارس ، وأرض حران
قام بها شاعتها أناس من أهل تلك البلدان الأصليين ورعوها واداعوها بين الناس . لما متأثرين
بما يجري في دلائهم من تعاليم دينية سابقة ، أرادوا أن يمزجوها بتعاليم الاسلام
لتظهر في ثوب جديد ، يأخذ من كل تعاليم بطرف ، أو بهدف عادة بعض ما كان لهم
من مجد سابق قديم ، ونفوذ مستقل عن العرب ، يوجد من الخلفاء من أيدها ، وفرضها

على الناس فرضا ، كما هو شأن المؤمن مع مذهب أهل الاعتزال . وأما بهدف افساد الدين الجديد عن طريق بث الأفكار المسومة فيه وتشويهه ذلك لأنهم عجزوا عن مواجهته عسكريا في ميادين القتال ، فلجأوا الى مواجهته فكريا ، بالدسيسة فيه ، والمسدول بنصوصه مما تضمنته اما بنفي ما دلت عليه من حقائق معانيها ، فيعطلوا الاله مما يستحقه من صفات الكمال فلا يوصف بشي * مما تضمنته تلك النصوص ، وأما بحمل تلك النصوص على ما هو اللائق من صفات البشر ، فشبهوا الله بخلق ، ولم ينزهوه عما لا يليق به سبحانه ، هذا الى جانب ما كان لليهود من دور بارز في هذا الشأن فهم أعداء كل دين سماوى ، فكما أفسدوا الديانة التي جاء بها عيسى عليه السلام على أهلها ، حاولوا أن يبدروا بذور الشر والفتنة بين المسلمين ، بهدف افساد العقيدة الاسلامية في عقول بنيها ، وتمزيق المسلمين شرمزق . فلقد كان لقول كل من النفاة المؤولة الذين أولوا النصوص وصرفوها عن معانيها الظاهرة منها التي لا تحتل غيرها ، الى معان أخرى لا تحتلها النصوص ، وكذلك قول المشبهة الذين حطوا ما جاءت به النصوص من الكتاب والسنة ، على ما يعلم من صفات المخلوقات - مستند في قول اليهود .

فقد قالت إحدى الفرق اليهودية ^(١) : ان الله خالط الأنبياء عليهم السلام بواسطة ملك اختاره ، وقدمه على جميع الخلائق ، واستخلفه عليهم ، وقالوا : كل ما نسي التوراة وسائر الكتب من وصف الله تعالى ، فهو خبر عن ذلك الملك والا فلا يجوز وصف الله بوصف .

وحمل جميع ما جاء في التوراة من طلب الرؤية ، وكتب التوراة بيده ، واستوى على العرش . . . على ذلك الملك ^(٢) ، وهذا بعينه هو ما يقوله المعطلون النفاة ممن معتنقي دين الاسلام .

وفرقة اليونانية ، أتباع يونغان من همذان - ويقال : ان اسمه كان يهودا

(١) - فرقة يقال لها المقارية . الطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٧ .

(٢) - الطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٧ .

كان يقول ان للتوراة ظاهرا وباطنا ، وتزيلا وتأويلا ، وقد خالف يهودان وأتباعه كافة اليهود بتأويلاته ، ووافقه على ذلك أصحاب موشكان الذين يعرفون بالمشكانية^(١) وهذا كما نرى هو عين ما يدعيه الغلاة من الشيعة والقرامطة والباطنية وغيرهم .
هذه مقدمة أردت أن أبدأ بها قبل الكلام عن التشبيه والتجسيم عند القائلين به في الاسلام .

المبحث الثاني :

(المشبهة والمجسمة في الاسلام)

المشبهة ينقسمون الى طوائف شتى ، وأول من أظهر التشبيه في الاسلام طائفة من الشيعة منهم السبائية^(٢) ، الذين سمو عليا الها وشبهوه بذات الاله ولما احرق علي فوما منهم قالوا : له الآن علما أنك اله ، لأن النار لا يعذب بها الا الله^(٣) وقد استطاع ابن سبأ أن ينفث آراء القاطلة ، بتأليه علي بين أهل المدائن ، والكوفة الذين التفوا حوله وقد ظهرت بعض الفرق التي مالت الى التجسيم والتشبيه ، ومعظمها من الشيعة وخاصة الغلاة منهم ، كالبهائية^(٤) الذين يقولون : ان الله عز وجل على صورة الانسان ، وأنه

(١) الطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٢١٦ .

(٢) أصحاب عبد الله بن سبأ كان يهوديا من يهود صنعاء ، وكان يقول وهو على

يهوديته في يوشع بن نون بعد موسى عليه السلام بهذه المقالة التي أظهرها في الاسلام قال : النوحني ان عليا قتله ، انظر : فرق الشيعة للنوخي (ط - استانبول سنة ١٩٣١ م) ص ١٩ - ٢٠ وقال غيره ان عليا نفاه السي سبأ ط المدائن ، الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١ ومنهاج السنة لابن تيمية

ج ١ ص ١٤ .

(٣) الفرق بين الفرق ص ٢٢٥ .

(٤) أصحاب بيان ابن سحمان التميمي المهندسي اليمني قتله خالد بن عبد الله

المعشري ثم صلبه على مقالة هذه .

يهلك كله إلا وجهه (١) والجناحية (٢) القائلين : ان روح الله كانت في آدم ، ثم تناسخت حتى صارت في امام الطائفة عند الله بن معاوية ، وادعى الألوهية (٣) ، والمغيرة أصحاب المغيرة بن سعيد العجلي : الذي ادعى أنه يعلم اسم الله الأكبر ، وأن معبودهم : رجل من نور ، على رأسه تاج ، وله من الأعفأ ، والخلق مثل ما للرجل ، وله جوف وقلب تنبوع منه الحكمة ، وان حروف (أبي جاد) على عدد أعضائه (٤) .

والمنصورية أصحاب أبي منصور العجلي : الذي زعم أنه عرج به الى السماء فمسح معبوده رأسه بيده ، ثم قال له : أي بني اذهب فبلغ عني (٥) . . . والخطابية أصحاب أبي الخطاب بن أبي زينب ، الذين قالوا : بالوهية الأئمة ، وقالوا في أنفسهم مثل ذلك وقالوا : ولد الحسين أبناء الله وأحبائه ، ثم قالوا : ذلك في أنفسهم (٦) ، ثم انهم الى جانب كونهم مشبهة فهم حلولية ، بقولهم ان روح الاله قد حلت في الأئمة ، ومنهم تناسخية بقولهم ان روح الاله تناسخت في الأئمة واحدا بعد الآخر وهكذا . ومثل هؤلاء الغلاة لن نطيل الوقوف معهم ، فان مجرد تصور كلامهم يدل على فساد مذاهبهم وضافاتهم للتوحيد والله أعلم . ومثل هؤلاء الغلاة لن نطيل الوقوف معهم . وقد شاع التشبيه والتجسيم بين فرق الشيعة فقد كان متكلموهم كهشام بن الحكم (٧) وهشام بن سالم الجواليقي (٨) ويونس

-
- (١) المقالات للأشعري ج ١ ص ٦٦ وما بعدها ، الفرق بين الفرق ص ٢٢٥ وما بعدها .
 (٢) الجناحية : اصحاب عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر ذي الجناحين .
 (٣) المقالات ج ١ ص ٦٧ ، والفرق بين الفرق ص ٢٢٦ .
 (٤) المصدر نفسه ج ١ ص ٦٩ وما بعدها ، والفرق بين الفرق ص ٢٢٦ ، والطلل والنحل ج ١ ص ١٧٦ وما بعدها .
 (٥) المصدر نفسه ج ١ ص ٧٤ وما بعدها ، والفرق بين الفرق ص ٢٢٦ ، والطلل والنحل ج ١ ص ١٧٨ وما بعدها .
 (٦) المصدر نفسه ج ١ ص ٧٦ وما بعدها ، والفرق بين الفرق ص ٢٢٦ ، والطلل والنحل ج ١ ص ١٧٩ وما بعدها .
 (٧) هشام بن الحكم البغدادي الكندي مولى بني شيبان من الشيعة الامامية قيسل هو من الامامية القطعية ، وقيل كان من اصحاب الجهم ، وقيل انه كان من الديعة .
 (٨) هشام بن سالم العلاف من الامامية المشبهة ، وتسمى فرقته بالهشامية والجواليقية .

ابن عبد الرحمن القتي وأمثالهم ، يزيدون في اثبات الصفات على مذهب السلف فلا يفتنهم بما يقوله أهل السنة والجماعة ، حتى يبتدعوه في الغلو في الإثبات ، والتجسيم والتعويض ، والتشثيل ، حتى قال الجاحظ : ليس على ظهرها رافضي إلا وهو يزعم أن ربه مثله ، وأن البدن تعرض له وأنه لا يعلم الشيء ، قبل كونه إلا بعلم يخلقه في نفسه .^(١)

ويقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وأول ما ظهر اطلاق لفظ الجسم من متكلمة الشيعة كهشام بن الحكم وغيره بل وينص على أن أول من عرف عنه في الاسلام أنه قال : ان الله جسم ، هو هشام بن الحكم ، وعزا ذلك الى أبي محمد بن حزم وغيره ، وكان الذين يناقضونه في ذلك المتكلمين من المعتزلة وكأبي الهذيل العلاف فالجهمية والمعتزلة ، أول من قال : ان الله ليس بجسم .^(٢)

ويقول أبو الحسن الأشعري : اختلف الروافض أصحاب الامة في التجسيم وهم

ست فرق :

الفرقة الأولى : الهشامية :

=====

أصحاب هشام بن الحكم الرافضي^(٣) : يزعمون أن معبودهم جسم ، وله نهاية وحد طويل عريض عبق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه ، لا يوفي بعضه على بعض ، ولم يعبئوا طولاً غير الطويل ، وإنما قالوا : طوله مثل عرضه ، على المجاز دون التحقيق وزعموا أنه نور ساطع ، له قدر من الأقدار ، في مكان دون مكان كالسبيكة الصافية ، يتلألأ كاللؤلؤة

(١) منهاج السنة لابن تيمية ج ١ ص ٤٦ - ٤٧ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية ج ١ ص ٤٨ ، ج ٢ ص ١٦٢ ، ومجموع الفتاوى ج ٣ ص

١٨٦ .

(٣) يحترف الماتقاني في ترجمة هشام بن الحكم : بكثرة الأخبار المروية عنه فسي

التجسيم ، حتى أن الكليني ذكر خمسة منها في الكافي وينقل الماتقاني : نص

خبر من هذه الأخبار الخمسة ، وفيه يقول هشام بن الحكم : ان الله جسم

صدي نوري ، كما ينقل عن البرقي قوله ان هشام كان من غلمان أبي شاعر .

الديلمي الزنديق وأنه كان جسمياً رديئاً ، تنفج العقاب ج ٣ ص ٢٩٤ / ٣٠١ .

السنديرة من جميع جوانبها ، ذولون وطعم ورائحة ومجسة ، لونه هو طعمه ، وطعمه هو رائحته ، ورائحته هي مجسته ، وهو نفسه لون ، ولم يعمدوا لونا ولا طعما هو غيره ، وزعموا انه هو اللون ، وهو الطعم ، وأنه قد كان لا في مكان ، ثم حدث المكان ، بأن تحرك الباري فحدث المكان بحركته فكان فيه . وزعم أن مكانه هو العرش ^(١) ، وذكر أبو الهذيل في بعض كتبه : أن هشام بن الحكم قال له : ان ربه جسم ذاهب جا فبتحرك تارة ، ويسكن أخرى ، ويقعد مرة ، ويقوم أخرى ، وأنه طويل عريض عسيق ، لأن ما لم يكن كذلك دخل في حد التلاشي ، قال : فقلت له : فأيهما أعظم الهك ، أو هذا الجبل ؟ وأبأت إلى أبي قبيس . قال : فقال ، هذا الجبل يوض عليه ، أي هو أعظم منه ^(٢) .

وذكر ابن الرواندي : أن هشام بن الحكم كان يقول : ان بين الله وبين
الأجسام تشابها من جهة من الجهات لولا ذلك ، ما دلت عليه ^(٣) . وحكي عنه خلاف هذا
وأنه كان يقول : انه جسم ذو أبعاد ، له قدر من الأقدار لكن لا يشبهها ولا تشبهه ^(٤) .

وحكى الجاحظ : عن هشام بن الحكم أنه كان يزعم أن الله عز وجل انما يعلم
ما تحت الأرض بالسمع المتصل منه الذاهب في عبق الأرض ، ولولا ملاسته لما وراء ما هناك
لما دوى ما هناك ، وزعم أن بعضه يشوب ، وهو شمعاء ، وأن الشوب محال على بعضه ^(٥) .

وذكر عنه — أي عن هشام بن الحكم : أنه قال في ربه في علم واحد خمسة

أقويل ، زعم مرة أنه كالبحيرة ، وزعم أخرى أنه كالسبيكة ، وزعم ثالثة انه صوف ، وزعم رابعة أنه

(١) المقالات للأشعري ج ١ ص ١٠٦ — ١٠٨ ، والطل والنحل للشهرستاني ج ١

ص ١٨٤ ، الفرق بين الفرق ص ٦٥ ، ٢٢٧ ، التبصير للأسفرائيني ص ٢٣ — ٢٤

فكلمة الفهرست لابن النديم ص ٧ ، منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ١٦٢ ،

الغنية لطالبي طريق الحق للجبلاني ص ٩٣ .

(٢) المقالات ج ١ ص ١٠٦ ، ١٠٧ ، الفرق بين الفرق ص ٦٦ والغنية ص ٩٣ .

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ١٠٧ ، الطل والنحل ج ١ ص ١٨٤ ، الفرق بين الفرق ص ٦٦

(٤) المصدر نفسه ج ١ ص ١٠٧ ، والطل والنحل ج ١ ص ١٨٤ ، وحكى في الطل

أن حاكي هذه الرواية عن هشام هو الكمي .

(٥) المصدر نفسه ج ١ ص ١٠٧ ، والفرق بين الفرق ص ٦٦ .

سبعة أشبار بشبر نفسه ، ثم رجع عن ذلك وقال : هو جسم لا كالأجسام ^(١) .

وعندما يقول هشام ان الله جسم ، فهو يعني بالجسم الموجود ، ان لا موجود
عنده في الشاهد الغائب الا الجسم وروى عنه أنه قال : ان الجسم هو القائم بالذات ،
ولهذا زعم أن الله جسم لما أنه موجود على الحد الأول ولما أنه قائم بالذات على الحد
الثاني ^(٢) .

وزعم الوراق : أن بعض أصحاب هشام اجابه مرة الى أن الله عز وجل على العرش
مماس له ، وأنه لا يفضل على العرش ، ولا يفضل العرش عنه ^(٣) ، أي أنه مقدّر بقدر العرش .
الفرقة الثانية من الرافضة : يزعمون أن ربهم ليس بصورة ، ولا كالأجسام ، وإنما
يذهبون في قولهم (انه جسم) الى أنه موجود ، ولا يثبتون الباري ذاك أجزاء مؤتلفة
وأشياء متلاصقة ، ويقولون ان الله على العرش بلا ماسة ولا كيف ^(٤) والخلاف مع هؤلاء في
اطلاق لفظ الجسم لا في المعنى فان الله موجود وهو على العرش بلا كيف .

الفرقة الثالثة من الرافضة :

هشام بن سالم الجواليقي وأصحابه : يزعمون أن ربهم على صورة الانسان
وينكرون أن يكون لحماً ودماً ، وقالوا : نصفه الأعلى مجوف ، ونصفه الأسفل ممتلئ . وقالوا
هو نور ساطع بطلاً ، وأنه ذو حواس خمس ، كحواس الانسان في سمعه غير بصره ، وكذلك
سائر حواسه ، له يد ورجل وأذن وعين وأنف وفم ، وأن له وفرة سوداء ^(٥) ، ولقب تنبع منه الحكمة
قال الأصمعي : ومن قال بالصورة من ينكر أن يكون الباري جسماً ، ومن قال بالتجسيم من
ينكر أن يكون الباري صورة ^(٦) .

- | | |
|-----|---|
| (١) | المقالات ج ١ ص ١٠٨ ، الطل والنحل ج ١ ص ١٨٤ . |
| (٢) | الصدر نفسه ج ١ ص ١٠٨ ، الطل والنحل ج ١ ص ١٨٤ والفرق بين الفرق ص ٦٧ |
| (٣) | تكملة الأدلة ص ٢٨ ، البدع والتاريخ للمقدسي ج ١ ص ١٤٠ (طبع
برطرنده) تاريخ الفرق للفرايبي ص ٣٠٠ ، والفنية ص ٩٣ . |
| (٤) | المقالات ج ١ ص ١٠٨ ، منهاج السنة ج ٢ ص ١٦٠ . |
| (٥) | المقالات ج ١ ص ١٠٩ ، الفرق بين الفرق ص ٦٨ ، ٢٢٧ والطل والنحل ج ١ ص |
| (٦) | ١٨٤ ، منهاج السنة ج ١ ص ١٦٠ ، ص ٤٩٥ وما بعدها .
المقالات ج ١ ص ١٠٨ . |

الفرقة الرابعة :

يؤمنون أن ربهم على صورة الانسان ، ويمنعون أن يكون جسماً ^(١) . وهو

قول شيطان الطاق .

الفرقة الخامسة من الرافضة :

يؤمنون أن رب العالمين ضياء خالص ، ونور بهت ، وهو كالصباح الذي
من حجبها جبهته يلقاك بأمر واحد ، وليس بهذا صورة ولا أعضاء ، ولا اختلاف فسي
الأجزاء ، وأنكروا أن يكون على صورة الانسان ، أو على صورة شيء من الحيوان ^(٢) .

أما الفرقة السادسة من الرافضة :

فهي على مذهب النفاة من المعتزلة وغيرهم الذين ينفون الصفات وينكرون
طوائف ومبادئ للمخلوقات .

قال الأعمري : وهوؤلاء قوم من متأخريهم ، فأما أولئك ، فإنهم كانوا
بالولن ما حكينا عنهم من التشبيه ^(٣) . وقد شاعت فكرة التجسيم والتشبيه ، وأخذت تنتشر

(١) القالات ج ١ ص ١٠٨ ، الطل والنحل ج ١ ص ١٨٧ ، منهاج السنة ج ١

ص ١٦١ .

(٢) القالات ج ١ ص ١٠٩ ، منهاج السنة ج ٢ ص ١٦١ .

(٣) القالات ج ١ ص ١٠٩ ، منهاج السنة ج ٥ ص ١٦٢ .

فهذا هو مقاتل بن سليمان^(١) ينادى بالتجسيم ويقول : ان الله جسم ، وأنه جثة على صورة
الإنسان ، لحم ودم وشعر وعظم ، له جوارح ، وأعضاء من يد ورجل ولسان ورأس وعينين
صمت ، وهو مع هذا لا يشبه غيره ولا يشبهه^(٢) ، ويحكي عنه القدسي : أنه قال : ان الله
جسم من الأجسام ، لحم ودم ، وأنه سبعة أشجار بشير نفسه^(٣) .

(١) هو أبو الحسن مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدي بالولاء ، البلخي ، الخراساني
المروزي . أصله من بلخ ، تحول الى مرو ، وخرج الى البصرة ، ودخل بغداد
وحدث بها ، وقد توفي بالبصرة سنة ١٥٠ هـ . قبل كان من الزيدية ، وقيل كان
عالما سنيا من أوعية العلم ، بहरًا في التفسير ، قال عنه الشافعي : الناس
عيال على مقاتل في التفسير ، أما في الحديث فلم يكن ممن يحتج به ، اتهم
بالكذب ووضع الحديث كما اتهم بالتشبيه والتجسيم ، قال أبو حنيفة عنه وعن
الجهم : أثنانا من المشرق رأينا خبيثان ، جهم معطل ، ومقاتل شبه وقال
أيضا عنهما : جهم ومقاتل كلاهما مفروط ، أفراط جهم في نفي التشبيه ، وحتى
قال انه ليس بشي^{*} ، وأفراط مقاتل في التشبيه حتى جعل الله مثل خلقه وهكذا
اجمعت كتب المقالات على أنه كان مشبها مجسما .

غير أن شيخ الاسلام ابن تيمية يقول في كتابه منهاج السنة النبوية ج ٢ ص ٤٩٦
ومقاتل الله أعلم بحقيقة حاله ، والأشعري ينقل هذه المقالات من كتب المعتزلة
وغيرهم انحراف على مقاتل بن سليمان ، فلعلهم زادوا في النقل عنه ، أو نقلوا
من غير ثقة ، ولا فما أظنه يصل الى هذا الحد ، وقد قال الشافعي من
أراد التفسير فهو عيال على مقاتل ، ومن أراد الفقه فهو عيال على أبي حنيفة
ومقاتل بن سليمان وأن لم يكن ممن يحتج به في الحديث ، بخلاف مقاتل بن
حيمان فانه ثقة لكن لا ريب في علمه بالتفسير وغيره وإطلاعه ، كما أن أبا حنيفة
وأن كان الناس خالفوه في أشياء وانكروها عليه ، فلا يستغرب أحد في فقهه
وفهمه وطه ، وقد نقلوا عنه أشياء يقصدون بها الشناعة عليه ، وهي كذب عليه
قطعا مثل مسألة الخزير البري ، ونحوها ، وما يبعد أن يكون النقل عن مقاتل
من هذا الباب .

- انظر ترجمته في الجرح والتعديل ج ٤ ص ٣٥٤ - ٣٥٥ ، تذكرة الحفاظ ،
وميزان الاعتدال للذهبي ج ٣ ص ١٩٦ ، وتاريخ بغداد ج ١٣ ص ١٦٠ -
١٦٩ ، وفيات الأعيان ج ٤ ص ٣٤١ ، أما عن التجسيم فانظر تاريخ بغداد
ج ١٣ ص ١٦٠ ، والفصل في الطل والأهوا والنحل ج ٤ ص ٢٠٥ ، والمقالات
للأشعري ج ١ ص ٢٨٣ ، والطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٨٢ .
(٢) المقالات ج ١ ص ٢٣٣ ، ٢٨٣ ، منهاج السنة ج ٢ ص ٤٩٥ ، والمواقف
للإيجي ج ٨ ص ٢٥ ط ١ المعارف بمصر ، والغنية ص ٩٣ .
(٣) الهدى والتاريخ للقدسي ج ٥ ص ١٤٥ ، نشأة الفكر للنشار ج ١ ص ٦٣٥ / ٦٤٠ ط ٤

ويُمثل هذا قتل داود الجواربي ، وحكى عنه أنه كان يقول : ان ربه أجوف من فيه الى صدره ، وصمت ما سوى ذلك وان له وفرة سوداء وله شعر قطط ^(١) . ويحكي عن داود أيضا : أنه قال : اغنوني من اللحية والفرج ، وأسألوني عما وراء ذلك وهذه الأقوال غريبة بالحواليقة والبيانة الى جانب المقاطعة ، وهو وأصحابه يقولون : انسه لحم لا كاللحم ، ودم لا كالدما ^(٢) .

وقد حكى عن مقاتل بن سليمان أيضا انه قال يمثل مقالة شيطان الطاق : حيث قال : ان الله تعالى نور على صورة انسان رباني ^(٣) .

يقول الكوشى في مقدمة كتاب تبين كذب المفترى لابن عساكر : لما قام الحارث ابن سريج بخوسان ضد الدولة الأموية ، داعيا الى الكتاب والسنة ، اعتضد بهم ، وكان مقاتل بن سليمان ينشر هناك نحلته في التجسيم فأخذ بهم يرد عليه ، وينفي ما يثبتهم مقاتل ^(٤) .

واتهم مقاتل بأنه أخذ من اليهود والنصارى ما يوافقه لتدعيم تفسيره المائل الى التشبيه والتجسيم ^(٥) .

اما النشار فيقول : ان أهم ما اشتهر به مقاتل بن سليمان : تفسير العقاب المصنوع تفسيراً مادياً ، فقال : ان الله يقعد نبيه محمداً (صلعم) معه على العرش

(١) المقالات ج ١ ص ٢٣٣ ، ٢٨٣ ، الطل والنحل ج ١ ص ١٨٢ ، ١٠٥ .

(٢) الفرق بين الفرق ص ٢٢٨ ، تاريخ الفرق للفرابي ص ٣٠١ ، البدع والتاريخ للقدسي ج ٥ ص ١٤٠ ، الطل والنحل ج ١ ص ١٠٥ . تبين اهلين لابن الجوزي ص ٨٤ .

وقد ذكر غير واحد من العلماء أن داود الجواربي أخذ مقالة في التجسيم من هشام بن سالم الجواليقي فقد ذكر الشيخ محمد محبي الدين عبد الحميد في تعليقه على المقالات ج ١ ص ٢٨٣ عن السمعاني في الأنساب أنه قال بعد ذكر هشام بن سالم الجواليقي ما نعه : وعنه أخذ داود الجواربي قوله : ان معبوده له جميع اعضاء الانسان الا الفرج واللحية ونقل نفس العبارة ابن الأثير

في اللباب ج ٢ ص ٢٩٢ .
(٣) الطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٨٢ (٤) مقدمة الكوشى لكتاب تبين كذب المفترى لابن عساكر ص ١٢ .

(٥) نشأة الفكر الفلسفي للنشار ج ١ ص ٦٣٥ - ٦٤٠ مقدمة الكوشى لكتاب التنبيه والرد للططعي ص : و في تاريخ بغداد أنه كان له كتب ينظر فيها انظر ص ١٦١ .

ويقرر أن مقاتلا قد تأثر في هذا بالمزدكية من الفرس ، إذ أن المزدكية تؤمن بأن الله جالس على كرسى في العالم الآخر ، على هيئة جلوس خسرو في العالم الأسفل ^(١) . وقد ذم أبو حنيفة مقاتل بن سليمان ، والجهنم بن صفوان ، على مفالاتهما في مقاتلتيهما ، حيث أفرط مقاتل في التشبيه حتى جعله مثل خلقه ، وأفرط جهنم في النفي حتى جعله تعالى ليس بشيء ^(٢) . وبذهب الشهابي إلى أن المقاتلية هم المجسة ، وهم يقولون : أن الله جسم حقيقة ، وهو مركب من لحم ودم ويعتبر المقاتلية سلف الكرامية ^(٣) .

وقد سبق مقاتل إلى التجسيم مضر وكهمس وأحمد الهجيمي ، وهم ممن يعرفون بشبهة الحشوية وقد أجازوا على ربهم الملامسة والمصافحة ومزاورة إياهم . وأن المسلمين يعانقونه في الدنيا والآخرة ^(٤) .

وهناك القائلون بالحلول ، الذي كان أول من قال به في الاسلام عبد الله بن سبأ اليهودي ، كما سبق بيان ذلك ، وقد استمرت هذه المقالة البشعة تفوح رائحتها بين حين وآخر في عصور الاسلام المختلفة خاصة بين غلاة الشيعة ، وفي الصوفية القائلين بالحلول ، وأن الباري يحل في الأشخاص ، وأنه جائز أن يحل في انسان وسبع وغير ذلك من الأشخاص ، كما ادعت الهبة علي رضي الله عنه ، وغيره من الأئمة وسلمان الفارسي وغيرهم بدعوى أن الله حل فيهم فأصبحوا آلهة بحلول الله فيهم .

يقول الأشعري : وأصحاب هذه المقالة إذا رأوا شيئاً يستحسنونه قالوا : لا ندري لعل الله حال فيه ، وقالوا : لسنا ننكر أن يكون بعض من نلقاه في الطرقات ^(٥) . تعالى

-
- (١) نشأة الفكر الفلسفي للنشار ج ١ ص ٦٣٥ — ٦٤٠ .
 - (٢) تاريخ بغداد ، أو مدينة السلام للمعطي البغدادي ج ١٣ ص ١٦٤ ، ١٦٦ . تاريخ الجبهة والمعتزلة للقاسمي ص ١١ ، ١٢ ، ومجموع الفتاوى لابن تيمية ج ١٦ ص ٤٧٣ ومقدمة الكوشى لكتاب التنبيه والرد للططبي من ذ .
 - (٣) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ج ١ ص ٢٦١ ، ج ٢ ص ٨٠٥ .
 - (٤) المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٨٧ ، والطل والنحل ج ١ ص ١٠٥ .
 - (٥) المقالات للأشعري ج ١ ص ٨٠ ، ٨١ ، ٨٢ ، ٢٨٧ .

الله من قولهم علوا كبيرا .

ويقول التهانوي أن شبهة الحشوية هؤلاء قالوا : ان الله جسم لا كالأجسام وهو مركب من لحم ودم لا كاللحم والدم ، وله الأعضاء والجوارح ، وتحوز عليه الملاسة والصانعة ، والمعانقة للمخلصين .^(١)

ومن اتهم بالتجسيم الكرامية اتباع محمد بن كرام ، وأشهر فرق الكرامية ثاني .^(٢) فرق^(٢) كان امامهم ابن كرام يقول : ان الله تعالى جسم له حد ونهاية من تحت والجهة التي يلاقي منها العرش ، ...

وقد وصف ابن كرام معبوده في بعض كتبه بأنه جوهر ، كما زعمت النصارى أن الله تعالى جوهر . حيث قال في مقدمة كتابه (عذاب القبر) ان الله تعالى احدى الذات احدى الجوهر ، وقد ذكر ابن كرام أن الله تعالى ماس للعرش ، وأن العرش كان له ، وأبدل اصحابه لفظ الماسة بلفظ الملائكة منه للعرش .^(٣)

ومن أشهر فرق الكرامية :

١ - الاسحاقية : نسبة الى اسحاق بن محشاد ، أو ابن محش النيسابوري ،

صار على نهج استاذة ابن كرام . قيل : ان نحو من خمسة آلاف من أهل الكتابيين والمجوس قد اسلموا على يده ، ويقال : انه روى عن أبي الفضل التيمي حديثا من وضعه هو: يحيى في آخر الزمان رجل يقال له محمد بن كرام تحبب السنة به^(٤) أي أنه كان كذابا يضع الحديث على مذهب الكرامية^(٥) تونسي

(١) كشف اصطلاحات الفنون للتهانوي ج ١ ص ٢٦١ .

(٢) معظم الذين كتبوا عن الكرامية لم يذكروا الفرق الثمان ، وإنما بعضهم يذكر

ثلاث فرق فقط كما فعل البغدادي في الفرق بين الفرق ص ٢١٥ ، ويقول

الشهرستاني ان الكرامية بلغت اثنا عشرة فرقة وأصولها ستة . الطل والنحل

ج ١ ص ١٠٨

(٣) الفرق بين الفرق ص ٢١٦ ، الطل والنحل ج ١ ص ١٠٨ وما بعدها .

(٤) لسان الميزان لابن حجر ج ١ ص ٣٧٥ ، ميزان الاعتدال للذهبي ج ١ ص ٢٠٠ .

(٥) لسان الميزان لابن حجر ج ١ ص ٣٧٥ .

سنة ٣٨٣ هـ (٩٩٣ م) وقاد ابنه ابو بكر الفرقة من بعد أبيه ، وانتهت اليه رئاسة الكرامية .

٢ — الهيمية : اتباع ابي عبد الله محمد بن الهيم ، عاش في القرن الخامس الهجري ، عاش في القرن الخامس الهجري ، دارت بينه وبين ابن فسورك مناظرات ذهب ابن الهيم مذهب استاذ ابن كرام ، الا أنه حاول تفسير بعضها بذكره شيخه من مغلطات .

٣ — المهاجرة : اتباع ابراهيم بن مهاجر ، كانت له مناظرات مع البغدادي من آرائه ان الله عرضه بعرض العرش لا يفضل منه شيء ، وان أسما الله أعراض حالة في جسم . . . يقول البغدادي : ناظرت ابن مهاجر . . . فألزمت أن يكون معبوده عرضا ، لأن المعبود عنده اسم ، وأسما الله عنده أعراض حالة في جسم قديم . فقال : المعبود عرض في جسم القديم ، وأنا أعبد الجسم دون العرض . . . (١)

اما بقية فرق الكرامية ، فلم أجد لها فيما اطلعت عليه أقوالا تختص بها فآثرت عدم ذكرها ، وأشارت اليها في الهاش . (٢)

وكان ابن كرام وأصحابه يشتون الصفات لله تعالى ، ويطلقون عليه انه جسم لا كالأجسام (٣) . وإذا كان الكرامية يطلقون على الله لفظ الجسم ، فانهم يختلفون فيما بينهم في المراد بالجسم ، فمنهم من يطلق على الله الجسم ، ويريد بذلك معنى " الموجود "

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٢٤ — ٢٢٥ .

(٢) ومن فرق الكرامية : العابدية اتباع عثمان العابد ، والزرينية نسبة الى زرين والحيدية : اتباع حيد بن يوسف ، والنونية اتباع احمد النوني ، والسورية نسبة الى رجل يقال له السورمين . الفرق بين الفرق ص ٢١٥ ، الطل والنحل ج ١ ص ١٠٨ ، اعتقادات فرق المسلمين والشركين للرازي ص ٥٧ ، البسمة والتاريخ للقدسي ج ٥ ص ١٤٥ .

(٣) مقدمة كتاب بيان تلخيص الجهمية ص ١٥ ، ومجموع الفتاوى ج ٥ ص ٤٢٨ .

ومنهم من يطلق ذلك على الله ، ويريد بالجسمية : " القيام بالنفس " والذين ذهبوا منهم الى هذا المعنى قليلون ^(١) ، والاكثر منهم ذهبوا الى أن معنى الجسم هو : الذي يماس غيره من أحد جهاته . وهي جهة تحت كما هو قول ابن كرام ، وهي الجهة التي يلاقي منها العرش ، أما الجهات الخمس الباقية فغير متناهية في حين ذهب بعض أتباعه الى أن الله جسم غير متناه من جميع الجهات ^(٢) . . .

ويقول ابن تيمية : اذا قيل ان الله جسم بمعنى أنه مركب من الجواهر المنفردة او المادة والصورة ، فهذا باطل بل هو أيضا باطل في المخلوقات ، فكيف في الخالق . . ؟ وهذا ما يمكن أن يكون قد قاله بعض المجسمة الهشامية والكرامية ، وغيرهم ممن يحكى عنهم التجسيم . اذ من هؤلاء من يقول : ان كل جسم فانه مركب من الجواهر المنفردة ، ويقولون مع ذلك ان الرب جسم قال : وأظن هذا قول بعض الكرامية ، فانهم يختلفون في اثبات الجوهر الفرد ، وهم متفقون على أنه سبحانه جسم .

لكن يحكى عنهم نزاع في المراد بالجسم ، هل المراد به أنه موجود قائم بنفسه او المراد به أنه مركب ، فالشهور عن ابن الهيثم وغيره من نظارهم انهم يفسرون مرادهم بأنه موجود قائم بنفسه مشار اليه لا بمعنى أنه مؤلف مركب . . ^(٣)

وقد اختلف الكرامية في تفسير معنى الاستواء المذكور في قوله تعالى (الرحمن طين العرش استوى) ^(٤) .

فقال ابن كرام : ان الله تعالى ماس للعرش ، وأن العرش مكان له ، وأنه مستقر لوجه استقرار مكانها ، وهو عن مكان الله تعالى (حيثوثة الله) ^(٥) أما أصحابه

(١) منهم محمد بن الهيثم وغيره من حذاق نظار الكرامية انظر مقدمة طبين الجهمية

ص ١٥ ، ومجموع الفتاوى ج ٥ ص ٤٢٨ .

(٢) الشامل للجويني ص ٢٨٨ ، ٤٠١ ، تبصرة الأدلة للنسفي ص ٩٦ ب .

(٣) مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٤٢٨ .

(٤) سورة طه آية ٥ .

(٥) التجسيم عند المسلمين — مذهب الكرامية لسهير محمد مختار ص ٢٠٣ والطلس

والنحل ج ١ ص ١٠٨ وما بعدها .

من بعده فقد ذهبوا الى آراء مختلفة في معنى الاستواء وكيفية ، فقال بعضهم : انه على بعض اجزاء العرش (١) . ومنهم من قال : ان العرش مكان له ، وان العرش امتلاؤه (٢) ، أى أنه لا يزيد على عرشه في حبة المساحة ، ولا يفضل منه شيء على شيء ، وهذا يقتضي أن يكون عرضه كعرض العرش ، وكان ابن مهاجر ينصر هذا القول ، وينظر عليه . (٣)

ومنهم من قال : ان كل العرش مكان له ، وأنه لو خلق بازا العرش عروشا موازية لعرشه لصارت العروش كلها مكانا له (٤) ، لأنه اكبر منها كلها ، ولهم في معنى العظمة خلاف فقال بعضهم : معنى عظمت انه مع وحدته على جميع اجزاء العرش وهو فوقه كله على الوجه الذى هو فوق جزء منه .

وقال بعضهم : معنى عظمت : أنه يلاقي مع وحدته من جهة واحدة ، أكثر من واحد ، وهو يلاقي جميع اجزاء العرش وهو العلي العظيم . (٥)

وحار المتأخرون منهم الى أنه تعالى بجهة فوق ، وأنه محاذ للعرش ، ثم اختلفوا فقالت العبادية ان بينه وبين العرش من البعد ، والمسافة لو قدر شغولا بالجواهر لا اصليت به . (٦)

وقال ابن الهيثم : ان بينه وبين العرش بعدا لا يتناهي ، وأنه مباين للعالم بينونة أزلية ، ونفى التحيز والمحاذاة وأثبت الفوقية والمباينة (٧) ، وقد حاول ابن الهيثم أن يخلص الكرامة من كثير من الألفاظ والتعابير التي تؤدي بهم الى التجسيم

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | الطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٠٩ . |
| (٢) | الطل والنحل ج ١ ص ١٠٩ ، والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٧ وأصول الدين للبغدادى أيضا ص ٧٧ . |
| (٣) | الفرق بين الفرق ص ٢١٧ ، والتجسيم عند المسلمين ص ٢٠٥ . |
| (٤) | الفرق بين الفرق ص ٢١٧ ، والتجسيم عند المسلمين ص ٢٠٥ . |
| (٥) | الطل والنحل ج ١ ص ١٠٩ . |
| (٦) | المصدر نفسه ص ١٠٩ . |
| (٧) | المصدر نفسه ص ١٠٩ ، والشامل للجويني ص ٥١١ . |

ومن المشبهة كذلك فرقة الشيعانية من الخوارج اصحاب شيان بن سلمة الخارج أيام أبي مسلم الخرساني والمعين ، فقد شبهوا الله بخلقه ، لكن الأشعرى الذى ذكر ذلك لم يبين نوع التشبيه الذى قالوا به . (١)

وقد اختلف المجسمة عموما في معنى الجسم ، وهل للبارى سبحانه قدر — الأقدار ، فقال قائلون هو جسم وهو في كل مكان ، فاضل عن جميع الأماكن ، وهو مع ذلك متناه ، غير أن مساحته أكثر من مساحة العالم لأنه أكبر من كل شيء .

ومنهم من قال : مساحته على قدر العالم ، وقال بعضهم : ان البارى جسم له مقدار في المساحة ولا ندرى كم ذلك القدر ، وقال بعضهم : هو في أحسن الأقدار وأحسن الأقدار أن يكون ليس بالعظيم الجاني ، ولا القليل القمى ، وحكي عن هشام ابن الحكم أن أحسن الأقدار : أن يكون سبعة أشبار بشبر نفسه ، وقال بعضهم ليس لمساحة البارى نهاية ولا غاية ، وأنه ذاهب في الجهات الست .

وقالوا : وما كان كذلك لا يقع عليه اسم جسم ، ولا طويل ، ولا عريض ، ولا عميق وليس بهذا حدود ولا هيئة ولا قطب .

وقال قوم : ان معبودهم هو الفضا ، وهو جسم تحل فيه الأشياء ، ليس بهذا غاية ولا نهاية . وقال بعضهم : هو الفضا ، وليس بجسم ، والأشياء قائمة به . (٢)

ومما سبق نلاحظ اختلاف المجسمة في النهاية ، فمنهم من أثبت له النهاية من ست جهات ، ومنهم من أثبت لها من جهة تحت فقط ، ومنهم من أنكر النهاية له ، وقال هو عظيم . (٣)

وتحت عنوان " أقوال مثبتة أن الله سبحانه في مكان " يقول الأشعرى :

وقال قائلون : هو جسم خارج عن جميع صفات الجسم ، ليس بطويل ولا عريض

(١) المقالات للأشعرى ج ١ ص ١٨٠ - ١٨١ .

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ٢٨٢ - ٢٨٣ .

(٣) المصدر نفسه ج ١ ص ٢٨٢ ، الطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٦٠٩ .

ولا عبق ، ولا يوصف بلون ولا طعم ولا مجسة ، ولا شيء من صفات الأجسام ، وأنه ليس في الأشياء ، ولا على العرش الا على معنى أنه فوقه غير ماس له ، وأنه فوق الأشياء وفوق العرش ، ليس بينه وبين العرش اكثر من أنه فوقها .

وقال هشام بن الحكم : ان ربه في مكان دون مكان ، وان مكانه العرش ، وأنه ماس للعرش ، وان العرش قد حواه وحده .

وقال بعض أصحابه : ان الباري قد ملأ العرش وأنه ماس له .

وقال بعض من ينتحل الحديث : ان العرش لم يمتلئ به ، وأنه يقعد نبيه معه

على العرش . . .

وقال بعض الناس : الاستواء : القعود والتمكن . (١)

ثم اختلف المجسة في حمة العرش : فقال قائلون : الحمة تحمل الباري ، وأنه اذا غضب ثقل على كواهلهم ، واذا رضي خف ، فيبتينون غضبه من رضاء ، وان العرش لسه أطيح ، اذا ثقل عليه كأطيح الرجل ، ومن زعم أن الله عز وجل تحمله حمة عرشه ، وهو أقوى منهم ، واحتج بأن الحمة تطبق حمله ، بأن الكرسي (٢) تحمله رجلاه وهما دقيقتان وهو أقوى من رجله (٣) ، واستدل على أنه محمول بقوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) (٤) ، وكما فسر ابن كرام قوله تعالى (اذا السماء انفطرت) قال : انفطرت من ظل الرحمن عليها (٥) .

وقال بعضهم : ان الحمة تحمل العرش ، والباري يستحيل أن يكون محمولا (٦) .

-
- (١) المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٨٤ - ٢٨٥ .
 (٢) الكرسي يوزن الكرسي ، طائر قريب من الوز ، أبتز الذنب ، رمادى اللون ، دقيق الرجلين ، طويلهما .
 (٣) المقالات للأشعري ج ١ ص ١١٠ ، الفرق بين الفرق ص ٧٠ .
 (٤) سورة الحاقة آية ١٦ .
 (٥) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٨ .
 (٦) المقالات للأشعري ج ١ ص ١١٠ ، ٢٨٦ .

فهو لا المشبهة المجسمة ، قد وصفوا الله بصفات المخلوق ، وظنوا أن الله كمثل المخلوق في جسمه ، وما له من أعضاء وجوارح ، وتحدثوا عن كيفية الذات ، وكيفية اتصافها بالصفات ، بما يماثل اتصاف المخلوق بصفاته فما قدروا الله حق قدره . تعالى الله عن قولهم ، وتنزه عن مشابهة مخلوقاته ، بل هو العلي الأعلى ، الذي لا يماثل شيء من خلقه ، ولا يماثل هوشيتا من مخلوقاته .

والآن ما هو أصل شبهة المجسمة فيما ادعوه على الله من مماثلة لخلق في الجسمية

وفي الصفات . يقول شيخ الاسلام ابن تيمية مبينا ذلك :

ان الأصل الذي أصله هشام بن الحكم ، وهشام بن سالم الجواليقي وغيرهما من المجسمة الرافضة ، وغير الرافضة كالكرامية : سببه هو قول أبي الهذيل العلاف حين قال وهو والجهنم بن صفوان : بامتناع دوام الحوادث في الماضي والمستقبل ، ثم قال الجهم : بناء على ذلك بغناء الجنة والنار ، وأن كل ما سوى الله بعدم ، كما كان كل ما سواء معدوما . وقال أبو الهذيل : ان الدليل انما دل على انقطاع الحوادث فقط ، فيمكن بقاء الجنة والنار ، لكن تنقطع الحركات ، فيبقى أهل الجنة والنار ساكنين ليس فيهما حركة أصلا ، ولا شيء يحدث ، فلزمه على ذلك أن يثبت أجساما باقية دائمة خالية عن الحوادث فيلزم وجود أجسام بلا حوادث ، فينتقض الأصل الذي أصلوه ، وهو أن الأجسام لا تخلو عن الحوادث .

قال ابن تيمية : فهذا هو الأصل الذي أصله هشام بن الحكم وغيره من المجسمة فقالوا : بل يجوز ثبوت جسم قديم أزلي لا أول لوجوده ، وهو خال عن جميع الحوادث ، وهو لا يندم الجسم القديم الأزلي يخلو عن الحوادث ، وأما الأجسام المخلوقة فلا تخلو عن الحوادث ويقولون : ما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، لكن لا يقولون : ان كل جسم فانه لا يخلو عن الحوادث . (١)

قلت : وهذا الجانب المادى المحسوس الذى ظهر عند بعض نظار المتكلمين ،
 كان له روافد متعددة ، فقد تسرب الى عقولهم وأفكارهم ، عن اليهودية المحرفة ،
 واليهود الذين دخلوا في الاسلام ومن قول النصارى الذين قالوا : بحلول الله في عيسى
 عليه السلام ، وأنه سبحانه وتعالى جوهر ، ومن الرواقية القائلين بأن جميع الموجودات
 الحقيقية أجساما ، الى غير ذلك من الروافد التي تغذت أفكار المشبهة والمجسمة منها
 وناصرتها ، خاصة اذا ما علمنا أن البهائم التي نشأت فيها هذه الأفكار ، ومنها ظهرت
 كانت بهائم مليئة بمثل هذه الأفكار ، والاعتقادات ، وأن معظم قائلها كانوا من تشبهوا
 بمثل الأفكار والمعتقدات بل هم من أبنائها ، وحفدتها ، وقد يكون الباعث لبعض القائلين
 بالتجسيم الرد على ما ذهب اليه الجهمية من القول بنفي الصفات الالهية ، فأرادوا الرد
 عليه ، وقالوا في الاثبات حتى أدى بهم ذلك الى التشبيه والتجسيم ، وقد يكون الباعث
 على نقضة هذا القول محاولة افساد المسلمين ، كما فعل عبد الله بن سبأ وقد يكون الباعث
 فيه غرض سياحي وهو محاربة الخصوم بمخالفتهم عقديا وان كان الغرض سياسيا .
 وقد يكون القائلون به ما فهموا الدين الاسلامي حق فهمه ، وانما فهموه على قدر
 طاقتهم الذهنية ، فجاء فهمهم للدين قاصرا ، وتفسيرهم للآيات باطلا ، فأصبحت آراؤهم
 تميل الى التشبيه والتجسيم أكثر من ميلها الى التنزيه . ولئن كان بعضهم لم تظهر نواياه ،
 وحرف سبب ميله الى القول بالتجسيم ، فما لا شك فيه أن منهم من قد عرف سوك طويته .
 وعنده على الاسلام ، فقد روى عن الشعبي قوله : أحذركم أهل هذه الأهواء المضلّة ،
 وشرفها الرافضة ، لم يدخلوا في الاسلام رغبة ولا رهبة ، ولكن مقتلا لأهل الاسلام وبغيا
 عليهم . قد عرفهم علي بن أبي طالب رضي الله عنه بالنار ، ونغاهم الى البلدان ، منهم
 عبد الله بن سبأ . . .

وفي رواية أخرى عنه يقول : يريدون أن يغمصوا دين الاسلام كما غمص بولس بن
 يوسف تلك اليهود دين النصرانية^(١) . . . وصدق رسول الله (صلعم) حيث قال : لتبعن

سنن من كان قبلكم حذوا القذة بالقذة ، حتى لو دخلوا جحر ضب لدخلتموه ، قلنا يا رسول الله : اليهود والنصارى ؟ قال : فمن ^(١) . . . ومثابه الرافضة لليهود ، ووجود مثل هذا التشبيه فيهم ظاهر ^(٢) .

وقد وجدت بعض الأحاديث الموضوعة المكذوبة على رسول الله ، مثل حديث الجمل الأورق ، وأن الله ينزل عشية عرفه فيعانق الركبان ، ويصافح المشاة ، وحديث آخر : أنه رأى ربه في الطواف ، وآخر : أنه رأى ربه في بطحاء مكة ^(٣) . وأمثال ذلك ، وهذه أحاديث كلها مكذوبة باتفاق أهل المعرفة بالحديث ، والذين وضعوها منهم طائفة وضعوها على أهل الحديث ليقال انهم ينقلون مثل هذا ، كما وضعوا مثل حديث عرق الخيل عليهم ^(٤) ، وطائفة من الجبال والغلل وضعوا مثل هذا الكذب على النبي (صلعم) . وإذا كان المشبهة والمجسمة من المسلمين قد اطلعوا على تلك المقالات وعرفوها وهاشوا في بيئات هي موطن لتلك المقالات ، وتأثروا بما قبلهم من آراء ، ومعتقدات وما حولهم من مؤثرات ، أثرت فيهم ، حتى أشربت بها قلوبهم ، لأن الانسان نتاج طبيعي لبيئته ، ولما حوله من مؤثرات .

إذا كان الأمر كذلك ، فلا شك أن تلك المقالات قد تأثر بها المشبهة والمجسمة في الاسلام حتى ان جل من كتب عن التشبيه والتجسيم في الاسلام يرجع مصدره الى اليهودية وغيرها من تلك المقالات التي أشرنا اليها سابقا .

(١) صحيح البخاري كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة باب قول النبي (ص) لتبعن سنن

من كان قبلكم . انظر فتح الباري ج ١٣ ص ٣٠٠ وصحيح مسلم كتاب اتباع سنن اليهود والنصارى ، وانظر مفتاح كنوز السنة مادة (السنة) ص ٢٤٦ .

(٢) منهاج السنة ج ٢ ص ٥٠٤ .

(٣) تذكرة الموضوعات لمحمد بن طاهر بن علي الهندي الفتني طبع المنيرية ١٣٤٣ هـ

ص ١٢ - ١٣ ، وفي موضوعات علي القاري طبع استانبول ص ٤٤ ، وفي كشف

الخفاء لاسماعيل بن محمد العجلوني طبع القدس سنة ١٣٥١ هـ ص ٤٣٦ واللاكي

المصنوعة للسيوطي طبع الحسينية ١٣٥٢ هـ ج ١ ص ٢٧ ، ٢٨ والفوائد المجموعة

للمشوكاني ص ٤٤٧ . وتنزيه الشريعة لابن عراق ج ١ ص ١٣٨ - ١٣٩ .

(٤) اللاكي المصنوعة للسيوطي ج ١ ص ٣ ، وتنزيه الشريعة لابن عراق ج ١ ص ١٤٣

يقول النشار : ان ابن كرام في قوله ان الله جسم : وابن كرام هنا رواقى واضح وهو يقع ببساطة في مذهب أحادية المادة ، أو هو يضع المقدمات الأولى لمذهب يقترّب من مذهب وحدة الوجود الذى نراه فيما بعد على أفطح صورة لدى مدرسة محي الدين ابن عربي ، وهنا يمكننا القول : ان ابن كرام كان يضع وهو يشترك في هذا مع هشام بن الحكم أساس وحدة الوجود العادية الرواقية : ان الوجود جسم واحد هو الله ، وأن ما عداه ليس سوى أفعال وأعراض .^(١)

ويقول الدكتور عثمان أمين : اننا اذا نظرنا الى مادية الرواقيين وسيلهم السى اعتبار جميع الموجودات الحقيقية أجساما وجدنا لهذه النزعة انصارا عند الاسلاميين ، فنحن نعلم أن مفكرى الاسلام قد تفرقوا في عقائد هم على مر القرون فرقا فقال بعضهم بالتجسيم ومذهب فلاحة الشيعة والرافضة الى أن الله صورة ، وأنه جسم ذو أعضاء ، ووضع بعضهم المحدثين والرواة ، أحاديث وروايات فيها تشبيه الله بخلقه ، ووصف له بصفات البشر ، ما لا يليق بجلاله ، وقالت المشبهة : ان الله شيء ، ومعنى ذلك عندهم أنه جسم .^(٢)

قلت : فمن ذهب الى تجسيم الموجودات الى حد تجسيم بعض الموجودات السروحانية ، وبعض الأعراض والخصائص الجسمانية (النظام) فقد نظر الى الروح نظيرة مادية حسية ، وهي النزعة الغالبة على فلسفته فالروح عنده جسم لطيف ، كذلك الألوان والطعوم أجساما لطيفة أيضا ، وهذا ما يعبر عنه بالواقعية الحسية ، وهذه فكرة رواقية أصلا كما بينا ذلك عند الكلام عن الرواقية .^(٣)

-
- (١) نشأة الفكر الفلسفي للنشار ج ١ ص ٦٢٠ ط ٣ .
 (٢) الفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ٣٠٢ ط ٢ . قلت وهذا استنتاج خاص بمن فهم ذلك من قول القائل : ان الله شيء ، لكن يراد بذلك أن الله موجود قائم بنفسه ، لأن ما ليس بشيء فليس بموجود .
 (٣) النظام للدكتور ابوريث ص ٤٧ وما بعدها طبع ١٣٦٥ هـ ، المقالات للأشعري ج ٢ ص ٢٨ ، ٣٨ ، تاريخ الفرق للفراي ص ١٩٤ ، نشأة الفكر الفلسفي للنشار ج ١ ص ٩٩ ط ٤ .

يقول ابن حزم عن النظام : ان النظام ذهب مذهب هشام بن الحكم سوا بسوا
في القول بأنه ليس في العالم إلا جسم ، وهذا الجسم هو الله ، والألوان والحركات اجسام
أى أن الجسم اذا كان طويلا عريضا عميقا ، فمن حيث يوجد يوجد اللون فيه ، فهو يرى
الوجود كله جسم مادي ، والله جسم ولولا جسميته لما دلت الأجسام عليه ، وقد ذهب السی
هذا النظام ، الا أنه لم يقل بجسمية الحركات .^(١)

ويعتبر النشار : النظام تلميذ هشام بن الحكم ، الا أن النظام لم يجسم الله
مزوجلا ، وان كان قد جسم باقي الموجودات .^(٢)

واذا كان من المسلمين من شبه ذات الله بذوات خلقه ، وقال انه جسم ، ذو
أعضاء وجوارح ، مكون من لحم ودم ، ولم ينزه الله عما لا يليق به فان منهم أيضا من قال
ان الله (جوهر) ومن قال بأن الله جوهر ابن كرام وأتباعه ، فقد قال في كتابه " عذاب
القبر " ان الله أحدى الذات ، أحدى الجوهر .

والجوهر في اللغة : كل حجر يستخرج منه شيء ينتفع به ، وجوهر كل شيء ما
خلقت عليه جبلته ، والجوهر فارسي معرب^(٣) . وقد قيل ان أصل هذا القول هو إطلاق
النصارى لفظ الجوهر على الله سبحانه وتعالى ، ومنهم انتقل الى الفلاسفة اليونانية وغيرها
وقد اختلقت الأقاويل في تعريف الجوهر على أربع مقالات :

فقال النصارى : الجوهر هو القائم بذاته ، وكل قائم بذاته فهو جوهر ، وكل
جوهر فهو قائم بذاته .

وقال بعض الفلاسفة كأرسطو : الجوهر ما لا يحل في موضوع ، أى الذى يوجد
فيه غيره ، ولا يوجد في غيره ، بمعنى أنه هو القائم بالذات القابل للمتناقضات .^(٤)

(١) نشأة الفكر الفلسفي للنشار ج ٢ ص ٤٣ ، ط ٤ .

(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٤٣ .

(٣) لسان العرب لابن منظور مادة (جهر) - الجوهر ج ٥ ص ٢٢٣ - ٢٢٤ .

القاموس المحيط للفيروزآبادى مادة (الجهرة) ج ١ ص ٤١٠ .

(٤) أرسطو للدكتور عبد الرحمن بدوى ص ٦٩ ط ١٩٥٣ م .

أما المتكلمون فقد اختلفت عباراتهم في تعريف الجوهر ، وما يعنون به فقال

بعضهم : هو ما يقبل العرض .

وقال بعضهم : الجوهر ما يشغل الحيز أو المتحيز ، ولا معنى لقول من يقول

ان التحيز مجهول ، لأن العرض لا يقوم بنفسه ، وهو يقوم بنفسه .

وقال بعضهم : الحيز كل جزء ، قال الجويني ، وهذا من أحسن الحدود ،

ينقل الى المتحيز ، ولكنه أبين منه عند الاطلاق .

وقال بعضهم : ما له خط من المساحة .

وقالت المعتزلة : الجوهر ما تحيز في الوجود . قال الجويني : وهذا مدخول

فإنهم قد اثبتوا الشيء جوهرًا في العدم ، ونفوا تحيزه . . . (١) وهذه التعريفات كلها

تعريفات للجوهر الفرد عند المتكلمين ، لكن هي لا تقابل معنى الجوهر عند ابن كرام

والكاشاني ، ولذا فقد لاقى ابن كرام في تقويم آرائه هجومًا عنيفًا من خصائمه من المتكلمين ،

ولا ينبغي أن يكونوا يحتملون كلمة جوهر عند مساوية للجوهر الفرد عندهم ، وهذا خطأ وقع فيه

الكثير من كتبوا في تقويم آراء ابن كرام والرد عليها . والحقيقة أن الجوهر عند ابن كرام

هو الذات : ذات الله تعالى فهو أحدى الجوهر . أى أن ذاته هي جوهره ، وجوهره هو

ذاته . وذاته جسم فهو في ذاته وجوهره جسم ، بمعنى أنه قائم بنفسه ، أو قائم بذاته

وهو ما قال بعضهم : أعني بالجسم الموجود . أو ما يشار اليه ، وإن كان الأكثر منهم يقول

بأنه هو الذى يشار إليه من إحدى جهاته . . . (٢)

فمصطلح الجسم والجوهر عند ابن كرام يعنيان شيئًا واحدًا ، هو القيام بالذات

فالجسم لا كالأجسام ، وما دامت الحوادث تحتاج الى غيرها ، فإنها ليست جواهر ولا

أجسام ، إنما الجسم الوحيد هو الله تعالى ، أما الموجودات فهي أفعال

هذا الجسم ، وان اطلقنا على بعضها أنها اجسام ، فانها حينئذ تخالف ما عناء ابن كرام من أن الله جسم والجسم والجوهر عند ابن كرام اسما لموجود واحد ، موجود لسائر الموجودات وهو الله سبحانه ، وقد قيل : ان هذا يوحي بقدم العالم ، على الرغم من قول الكرامية بحدوثه . . كما يؤدي ايضا الى القول بوحدة الوجود المادية اذ ما دام الله هو الجسم الوحيد الذي ليس كمثله جسم ، وهو الوجود الحق ، فهو اذا حاول للعالم بما فيه من موجودات ، بوصفه إحدى الذات ، إحدى الجوهر ، كما قيل : ان الهوى الأنصارى المتوفى سنة (٨١) هـ صورة من الكرامية ، فهو مجسم مثلها كما يظهر ذلك من مذهبه فسي وحدة الوجود (١) .

قلت وكون هذا يوحي بقدم العالم ، أو يؤدي الى وحدة الوجود ، لا يلزم الكرامية لأنه وان كان لازما لهم ، فهم لا يقولون به ، ولازم المذهب ليس بمذهب ، ما لم يصرح صاحب المذهب بالتزامه بـ لازم مذهبه ، وعلى ذلك المحققون .

ويرى غير واحد من المتكلمين مثل البغدادى والشهرستاني : أن ابن كرام قد تأثر بالنصارى في اطلاقه لفظ الجوهر على الله ، وانه استدل بأدلتهم (٢) . فقال : ان الأشياء في الوجود المادى لا تخلو : اما أن تكون جواهر أو أعراضا ، والقديم ليس بعرض فوجب أن يكون جوهر .

قلت وهو في هذا التقسيم يقيس الغائب على الشاهد ، وهو استدلال غير تام ، ان كيف نعلم أن الغائب مثل الشاهد ، حتى نقيس أحدهما على الآخر ، كيف وقد صرح الله بأنه ليس كمثله شيء .

أما الدليل الثاني الذى استدلوا به فهو قولهم : ان الأشياء لا تخرج عن قسمين اما قائم بنفسه ، أو قائم بغيره ، والقائم بغيره هو العرض ، والقائم بنفسه هو الجوهر .

(١) نشأة الفكر الفلسفى للدكتور النشار ج ١ ص ٦٤٠ ط ٤ ، والتجسيم عند المسلمين

لسهير محمد مختار ص ٩٦ ، ١٣٧ ، ٢٠٦ ، ٢١٢ .

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢١٦ ، والطل والنحل ج ١ ص ١٠٨ .

ويستل أن يكون تعالى قائما بغيره ، وأن يكون عرضا ، اذا فهو قائم بنفسه أى هو جوهر
ويمكن أن يعترض عليهم بنفس الاعتراض السابق ، لعدم تعقل قياس الغائب على الشاهد ،
أما قولهم ان الأشياء كلها على ضربين : ضرب تصح منه الأفعال ، وهو الجوهر
وضرب تتمذر منه الأفعال وهو العرض ، ولما كان الله فاعلا ، ومن تتأتى منه الأفعال فهو
جوهر ، فالله جوهر ، وهو كما ترى قياس للغائب على الشاهد فيما يلزمه من أحكام ، ويمكن
الرد على هذا القول أيضا ^{بـ}بميل الدكتور النشار الى القول بأن ابن كرام قد تأثر فسي
قوله : بأن الله جوهر ، بالرواقية ، وانه كان يضع بذور أحاديث المادة الذى ظهر فيما بعد
على يد محي الدين بن عربي الذى قال بوحدة الوجود . (١)

قلت : ومن الممكن أن يكون ابن كرام قد تأثر بالرواقية ، خاصة اذا علمنا أن
المصر الذى عاش فيه كان من أكثر العصور ازدهارا من الناحيتين العلمية والأدبية ، فقد
نشطت حركة الترجمة وترجمة كتب الفلسفة اليونانية الى اللغة العربية ، فتيسرت مطالعتها
وكان تأثيرها واضحا فيما شاب العقيدة الاسلامية من لوثها . ويمكن أن يكون قد تأثر
بالنصارى في القول بأن الله احدى الجواهر . لكننا لا نملك الدليل القطعي على ذلك .

وتعريف ابن كرام لله بأنه الجوهر والجسم معناها عنده القائم بذاته المستغنى
في وجوده عن غيره مقبول من حيث المعنى ، مرفوض من حيث اللفظ ، لأن هذا التعبير
لم يرد به نص من كتاب ولا سنة ، ولا يؤثر عن أحد من السلف ، وما يطلق على الله توقيفي
يؤخذ من الكتاب والسنة ، فهذه التعبيرات يمتنع اطلاقها شرعا . ويؤول التنازع معه هنا
الى التسميات والمعارات لا الى المعاني . (٢)

وابن سينا من لم يمتنع أن يقال : ان الله جوهر ، ويراد به حينئذ الوجود

(١) نشأة الفكر الفلسفي للنشار ج ١ ص ٦٢٠ ط ٣ .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ٤٣٨ .

المحض ، سلوها عنه الكون في الموضوع ^(١) ، وظني أنه عني به أن يكون جوهرًا عقليًا مجردًا لا وجود له عند التحقيق إلا في الذهن فقط ، ولا وجود له متحقق في الخارج ، ومثل هذا عدم محض ، لا وجود له إلا فيما يتصور في الذهن من وجوده ^(٢) . ثم إن إطلاق هذا اللفظ على الله مرفوض من حيث اللفظ ، ومن حيث المعنى الذي أراد ابن سينا .

ويذكر الفخر الرازي : أن الجوهر يطلق على خمسة معاني ، التحيز ، الذي لا ينقسم - يعني به الجوهر الفرد الذي يثبت المتكلمون - والموجود الغني عن المحلل ، والماهية التي متى وجدت في الأعيان كانت لا في موضوع ، والقابل للصفة والذات القابلة لتوارد الصفات . ^(٣)

ويفرق الرازي كما يفرق إمام الحرمين بين إطلاق الجوهر على الله من حيث اللفظ وإطلاقه عليه من حيث المعنى .

أما من حيث اللفظ فلا يصح إطلاق الجوهر على الله لأن أسماء الله تعالى توقيفية ^(٤) .
أما من حيث المعنى فيفصل قائلا : لا يصح إطلاق المعنى الأول لأن الباري منزّه عن الحيز والمكان ، ولكن لا مانع من إثبات المعنى الثاني في نظره ، حيث يقول : وأحق الأشياء بأن يكون جوهرًا بهذا التفسير هو الله تعالى . ^(٥)

-
- (١) الهيات الشفاء لابن سينا ج ٢ ص ٣٦٧ المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣٨٠ هـ - ١٩٦٠ م بتحقيق محمد يوسف سليمان ، وسليمان دنيا ، وسعيد زايد .
(٢) لابن تيمية كتاب في إبطال قول الفلاسفة بالجواهر العقلية ، ذكره ابن عبيد الهادي في كتابه العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية ص ٣٦ وابن قيم الجوزية في مؤلفات ابن تيمية ص ٢٠ .
(٣) ذكر الرازي في الخمسين المعنى الثاني فقط ص ٣٥١ ، وفي المعالم في أصول الدين ص ٣١ ذكر المعنيين الأول والثاني ، وفي الملخص ص ١٧١ - أ والمباحث المشرقية ج ٢ ص ٤٥٩ - ٤٦٤ ، المعاني الأربعة الأخيرة وفي المطالب العالية الأول والثاني والثالث والخامس ج ١ ص ١٨٤ - ١٨٥ .
(٤) الخمسين ص ٣٥٤ ، والارشاد للجويني ص ٤٧ .
(٥) المطالب العالية ج ١ ص ١٨٤ .

ويتوقف في المعنى الثالث ، لأن اثباته ونفيه مبنيان على الاختلاف فسي أن وجود الله ، هل هو زائد على الماهية ، أم أنه نفس الماهية ، فمن قال : انه زائد عليها ذهب الى أن هذا المعنى ثابت لله ، ومن مال الى عكس ذلك فقد منعه ، والرازي قد اختلفت كلمته هنا ، وبصرح الرازي في كل كتبه الذي يذكر فيها المعنى الرابع ، بأنه ثابت في حق الله تعالى ، استنادا منه الى أن صفات الله معان زائدة على ذاته ، قائمة به . . . فاذا قال في بعض مؤلفاته : انا لا نعلم من الله إلا السلوب والاضافات ، وجب أن لا يكون قائلا بهذا المعنى ، أما المعنى الخامس والأخير فقد أثبتته في المباحث المشرقية والطلمس ، ونفاه في آخر كتبه المطالب العالية ، محتجا بأن الله تعالى لا يقبل . . الحوادث ، ومن ثم فلا يصح أن يكون جوهرًا بهذا المفهوم ، وهذا متابعة منه لجمهور الفلاسفة والمتكلمين ، الذين يمنعون من حيث المبدأ أن تقوم به سبحانه الحوادث والافهـو في نفس المطالب العالية ، وقبل قوله ههنا بقليل يعلن أن توارد الحوادث على الله مما يلزم أكثر الطوائف ، وان أنكره لسانا ، وهو من القائلين به في بعض الصور (١) . فهو كما نرى قد أثبت لله معنى الجوهر في بعض الصور ، وان امتنع من اطلاقه من حديث اللفظ .

المبحث الثالث :

(أدلة المشبهة والمجسمة والرد عليها)

للمشبهة والمجسمة شبهات عقلية ونقلية ، فأما الشبهات العقلية فهي :

- ١ - قالوا : انه لا يقوم في المعقول إلا جسم أو عرض ، والقديم تعالى يستحيل أن يكون عرضا ، فيجب أن يكون جسما (٢) .

(١) المطالب العالية ج ١ ص ١٨١ .
 (٢) الفصل في الطل والأهواء والنحل لابن حزم ج ٢ ص ١١٧ ، شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٥ بتحقيق د . عبد الكريم عثمان ، الصواعق المرسله ج ١ ص ٣٧ والشامل للجويني ص ٤٢١ .

٢ — قالوا : الباري تعالى موجود ، والعالم موجود ، وكل موجودين فلا بد أن يكون أحدهما ساريا في الآخر ، أو مباينا له ، وكون الباري تعالى ساريا في العالم محال ، فبقي أن يكون مباينا عنه بالجهة ، وكل ما كان كذلك فهو متحيز ، وكل متحيز جسم ، فإلله جسم . (١)

٣ — قد ثبت أن القديم تعالى مخترع على الحقيقة ، كما أنه عالم ، قادر ، حي . ثم تدبرنا أحوال الفاعلين شاعدا فلم نجد فاعلا ليس بجسم ، بل استعمال ذلك في الشاهد ، فيجب القضاء بذلك في كل فاعل ، لأن إثبات متصف بهذه الصفات على خلاف الشاهدة لا يقبله عقل ، ولا يقربه قلب ، فوجب القول بأنه تعالى جسم ، فبنوا كلامهم على كون الفاعل جسما في الشاهد ، وقالوا : إن الفعل لا يصح إلا من جسم ، والباري فاعل فوجب كونه جسما . (٢) قالوا : ومن شأن المدلول أن يشابه الدليل ، أما من جميع الوجوه ، وأما من بعضها ، ومن المستحيل المصير إلى أن القديم سبحانه وتعالى لا يشابه المحدث الفاعل بوجه من الوجوه ، فإنا لو قلنا ذلك لزم نفي الوجود عن الإله وذلك تعطيل ، فإذا لم يكن بد من تشبيه المشابهة من بعض الوجوه فنبغي أن يقال : ما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه يجب طرده في كل فاعل اعتبارا بالوجود ، قالوا : والتركيب ما يستحيل تقدير وقوع الفعل دونه فوجب طرده . (٣) وقالوا : لو أخبر عن رؤية فاعل ليس بجسم كان مستكرا على الوجه الذي نستكر قول القائل رأيت السواد والبياض متجمعين في المحل الواحد .

-
- (١) التجسيم عند المسلمين ص ١٨٧ .
 (٢) الشامل للجويني ص ٤١٩ ، الفصل في الملل والأهواء والنحل ج ٢ ص ١١٧ ، حاشية الدسوقي ص ٨٣ ، أساس التقديس للرازي ص ٤٣ .
 (٣) الشامل للجويني ص ٤١٩ ، ٤٢٣ .

- ٤ - قالوا : ان العالم يجب أن يكون عالما بهذه الجسائيات ، والعالم بهما
يجب أن تعمل في ذات صورها ، والله تعالى عالم بالجسائيات ، فيلزم
من ذلك أن يكون جسما ، لأن الشبيه يدرك لشبيهه ^(١) .
- ٥ - قالوا : انه تعالى تجوز رؤيته ، والرؤية تقتضي مواجهة المرئي ، أو شيئا نسي
حكم مقابله ، والمرئي يقتضي سقوط الشعاع على الجسم حتى يرى ، وذلك
يقتضي كونه تعالى مضموعا بجهة ، وما يختص بجهة فهو جسم ، فيلزم أن
يكون الله جسما ^(٢) . أما الأدلة النقلية فهي كثيرة زعموا أنها تدل على ما
يدعون ، ولم يعلموا أنها لا يستدل بها ^(٣) ، فأنها هو اللائق من صفات المخلوقين
وانما الاستدلال بها على ما هو لائق بجلال الله وعظمته ، كما بينت ذلك
آيات التنزيه . ومن هذه الأدلة النقلية التي استدلو بها سورة الاخلاص .
قال ابن تيمية : وقد احتج بسورة الاخلاص من أهل الكلام المحدث من يقول :
الرب جسم ، كجمهور الذين وافقوا هشام بن الحكم ، ومحمد بن كرام وغيرهما ،
فقد استدلو بقوله (الله الصمد) فقالوا : هو صمد والصمد لا جوف له
وهذا انما يكون في الأجسام الصلبة ، فانها لا جوف لها ، كما في الجبال ،
والصخور وما يمنع من عواميد الحجارة ، فكما قيل : ان الملائكة صمد ، ولهذا
قيل : انه لا يخرج منه شيء ، ولا يدخل فيه شيء ، ولا يأكل ولا يشرب ونحو
ذلك ، ونفي هذا لا يعقل إلا عن هو جسم ، وقالوا : أصل الصمد الاجتماع
ومنه تصيد المال ، وهذا انما يعقل في الجسم المجتمع . فأثبتوا ما قد نزه
الله نفسه عنه من اتصافه بالنقائص ومساكنة المخلوقات ^(٣) ، ومنها قوله تعالى

(١) أساس النقد بين للرازي ص ٤٣ ، التجسيم عند المسلمين ص ١٨٨ .

(٢) الصمد ونفسه ص ١٨٨ .

(٣) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ٥٦ ، ٦٠ .

جسما لا غير ، أو اذا ثبت كونه فاعلا مخترا ، والفاعل لا يكون إلا جسما في الشاهد ، وجب أن يكون تعالى جسما ، ان لا يمكن مخالفة الغائب للشاهد في نظرهم ، أما المؤولة فقد شبهوا أولا ، ثم عطلوا ثانيا ، وهذا الأصل الذي هو قياس الغائب على الشاهد ، أصل فاسد ، ان أن حقيقة ما ثبت للخالق غير حقيدة ما ثبت للمخلوق . وللمرد على هؤلاء المجسمة والمشبهة نقول :

١ — الموجود ينقسم ابتدأ الى قسمين فقط : واجب الوجود ، وهو الله سبحانه وجائز الوجود ، وهو العالم بأسره ، فأما جائز الوجود فهو ينقسم الى قسمين : اما جسم واما عرض ، وكلاهما يقتضي بطبيعت وجود محدث له ، فبالضرورة نعلم أنه لو كان محدثها جسما أو عرضا ، لكان يقتضي فاعلا فعلة ، فوجب أن يكون فاعل الجسم والعرض ، ليس جسما ولا عرضا ، فوجب أن يكون واجب الوجود مخالفا لجائز الوجود ، وبهذا يظهر وجود قسم ثالث ، لا يكون جسما ولا عرضا ، خلافا لما تزعمه المشبهة والمجسمة ، وهذا برهان يضطر اليه كل ذي حس بضرورة العقل ولا بد . (١)

٢ — إن أقصى ما تنسكبوا به رد الغائب الى الشاهد ، من غير تحقيق جمع بينهما وأنه يمكن معارضة هذا الدليل بأن يقال : اننا لم نعقل فاعلا محسوسا ، إلا حادثا ، فيجب طرد ذلك . والتسك بهذه الطريق يجر الى الدهر واللاحاد ونفي الاله ثم يمكن أن يقال : اننا لا نقول : اننا كان الجسم من حيث كان فاعلا ، فلم نوجب القضا بذلك على كل فاعل . (٢)

٣ — ويمكن الرد عليهم أيضا : بأن ما ذكره في الدليل الثالث : هو اقتضار منهم على محض الدعوى ، فان ما اشتمل عليه كلامهم ، قولهم : اننا نستدل على

(١) الفصل في الطل والأهوا والنحل لابن حزم ج ٢ ص ١١٢ .

(٢) الشامل في أصول الدين للجويني ص ٤١٩ — ٤٢٠ .

كون القديم فاعلا ، يكوننا فاعلين ، وليس الأمر على ما قدره فان كون القديم فاعلا مخترا يمكن الاستدلال عليه ، مع الاضراب عن الاستشهاد بالفاعلين المحدثين ، والسبيل في ذلك : أن يقال : اذا ثبت جواز الفعل ، واستحالة وقوعه بنفسه ، ثبت افتقاره الى فاعل مخصص فوضح بطلان قاعدة التشبيهة والمجسة^(١) . وما اشتمل عليه كلامهم ، يحيرهم الى وجوب ماثلة الدليل الدليل ، ولو من بعض الوجوه ، فيقال لهم : انه قد يستدل بالقدم على الوجود ، وبالوجود على عدم . فيبطل ادعائهم ماثلة الدليل الدليل .

٤ — اما قولهم ان الموجود ينقسم الى ما يقوم بنفسه ، وإلى ما لا يقوم بنفسه ، فهذا صحيح لا منكرة فيه ، وأما قولهم القائم بالنفس هو المتحيز ، ففي هذا اعظم التنازع ، فلم قلتم ان القائم بالنفس هو المتحيز ؟ ومتسكهم في هذا مجرد الشاهد ، واذا كان مرجعهم الى الشاهد ، فكل ما لا يقوم بنفسه شاهدا عرض كما أن الذي يقوم بنفسه متحيز ، فان لزم طرد التحيز في القائم بالنفس ، لزم طرد وصف العرض فيما لا يقوم بنفسه ، حتى يجب من ذلك الحكم أن يكون علم الله عرضا من حيث كان غير قائم بنفسه .^(٢)

٥ — ان الله لا يشبه المخلوقات بأي وجه من وجوه التشابه ، لأنه لو أشبهها لكان محدثا وهو تعالى قديم ، فيستحيل أن يشبه المخلوقات . فان قال قائل : لم زعمتم أن الباري سبحانه لا يشبه المخلوقات ؟ قيل له : لأنه لو أشبهها لكان حكمه في الحدوث حكمها ، ولو أشبهها لم يخل من أن يشبهها من كل الجهات ، أو من بعضها ، فان أشبهها من جميع الجهات لكان محدثا مثلها من جميع الجهات ، وإن أشبهها من بعضها ، كان محدثا من حيث أشبهها

(١) القائل للجويني ص ٤٢١ .

(٢) المصدر نفسه ص ٤٢٢ — ٤٢٣ .

ويستحيل أن يكون المحدث لم يزل قديما ، وقد قال تعالى (ليس كمثلـه شيء) وقال : (ولم يكن له كفوا أحد)^(١) وكذلك يقرر الباقلاني : بأن الله لو أشبه المخلوقات لكان محدثا مثلها ، ولو كانت المخلوقات قد بقت مثله تعالى . يقول الباقلاني : إذا ثبت أن للعالم مانعا صنعه ومحدثا أحدثه فوجب أن يعلم أنه لا يجوز أن يكون مشبها للعالم المصنوع المحدث ، لأنه لو جاز ذلك لم يخل : إما أن يشبهه في الجنس ، أو الصورة ولا يجوز أن يكون مشبها له في الجنس لأنه لو أشبهه في الجنس لجاز أن يكون محدثا كالعالم المحدث ، أو أن يكون العالم قديما كهو ، لأن حقيقة المشتبهين المتجانسين ما سد أحدهما سد الآخر ، وناب منابه ، وجاز عليه ما يجوز عليه ، ولا يجوز أن يشبه العالم في الصورة لأن حقيقة الصورة هي الجسم . . لأنه لو كان صورة لا احتاج إلى تصور صورته لأن الصورة لا تكون إلا من تصور ، وقد بين ذلك تعالى بأحسن بيان فقال تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق)^(٢) وكما أن الله لا يشبه المخلوقات فكذلك المخلوقات لا يشبه شيء منها وأنسي شبه المخلوق خالقه ، والمقدور مقدره ، وكل ذلك من خلقه وصنعه فاستحال القضاة عليها بمائلته وشابهته سبحانه^(٣) وقد سئل بعض أهل التحقيق عمن التوحيد ما هو ؟ فقال : هو أن تعلم أنه باينهم بقده ، كتابائهم بعد وشهم وقال الجنيد : التوحيد أفراد القدم عن الحدوث . وقال أئمة : أول ما يحتاج إليه المكلف من عقد الحكم : أن يعرف المانع من المصنوع ، فيعرف صفة الخالق من المخلوق وصفة القديم من المحدث . وقيل لأبي الحسن البوشنجي ما التوحيد ؟ فقال : أن تعلم أنه غير شبه بالذوات ولا بنفسه الصفات .^(٤)

(١) اللمع للأشعري بتقدمه وتحقيقه . حموده غرابية ص ٢٣ .
 (٢) الانصاف للباقلاني ص ٣٢ .
 (٣) احكام علوم الدين للفرالي ج ١ ص ١٠٦ .
 (٤) الانصاف للباقلاني ص ٣٢ — ٣٣ .

هذا جملة ما يمكن أن يرد به على أدلتهم العقلية على وجه الاختصار ، أما الرد على ما استدلوا به من أدلة سمعية ، فيقال لهم : لقد اعتمدتم في فهم هذه النصوص على ما تشاهدونه من أنفسكم ، ومن غيركم من المخلوقات ثم طردتم ذلك القياس على الباري سبحانه وتعالى ، فلم تفرقوا بينه وبين خلقه ، ولم ترتق عقولكم إلى مستوى الفهم الصحيح للنصوص ، من وصف الله بما يليق به في ضوء ما نزه نفسه عنه من عدم ماثلته لشيء من خلقه فيها بعصف به ، ولكنكم جعلتم المعاني مشتركة بين الخالق والمخلوق ، وقستم الخالق على المخلوق ولم تعلموا أن ما يضاف للرب من هذه المعاني والصفات ما يختص به ويليق بكماله وجلاله ، وما يضاف للمخلوق المحدث هو ما يناسب ناقصه وفقره وحدوثه . فتعالى الله رب العالمين عن كل نقص .

(الفصل السادس)

الطائفة الخاصة من طوائف أهل الاثبات

قوم يقولون : ان الله فوق العرش ، وهو في كل مكان

هؤلاء القوم أقروا بأن الله سبحانه وتعالى فوق العرش ، لكن قالوا : انه مع ذلك في كل مكان ، على معنى الحلول بذاته في كل مكان ، واعتدوا في ذلك على النصوص التي صرح بأن الله جل جلاله ، فوق سماء ، على عرشه ، بائن من خلقه ، وعلى النصوص التي تتحدث عن القرب والمعية ، فأقروا بهذه النصوص وتلك ، وجمعوا بينها ، وقالوا : لا تصرف واحدا منها عن ظاهره ، وهذا موجود في كلام زهير الأشعري وأصحابه ، كما هو قول أبي معاذ التوني الذي وافق زهيراً في أكثر أقواله ، فقد نقل أبو الحسن الأشعري عن زهير الأشعري انه كان يقول : ان الله سبحانه بكل مكان ، وأنه مع ذلك مستو على عرشه ، وأنه يرى بالأنصار بلا كيف ، وأنه موجود الذات بكل مكان ، وأنه ليس بجسم ولا محدود ، ولا يجوز عليه الحلول والمساكنة ، وكان يقول : ان الله يحيي يوم القيامة ^{التي} كان لم يكن خالياً منه ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا ولم يكن خالياً منه .

ثم ذكر قول أبي معاذ التوني ، فقال : وهو يوافق زهيراً في أكثر أقواله وخالفه في القرآن ^(١) .

قال ابن تيمية رحمه الله ^{وهو} : أي : القول بأن الله فوق العرش ، وهو في كل مكان - قول طوائف ذكرهم الأشعري في مقالات الاسلاميات ، وهو موجود في كلام طائفة من السالكية والصوفية .

قال : ويشبه هذا ما في كلام أبي طالب الكلي ، وابن بركان وغيرهما ، مع

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢٨٨ ، ٢٥١ .

ففي كلام أكثرهما من التناقض ، ولهذا كان أبو علي الأهوازي ، الذي صنف - طالب ابن
 أبي بكر - ورد على أبي القاسم بن عساكر ، هو من السالمة .
 قال وهذا الصنف : وإن كان أقرب إلى التسلك بالنصوص ، وأبعد عن
 مخالفتها فانه غلط ، فكل من قال : ان الله بذاء في كل مكان فهو مخالف للكتاب والسنة
 وإجماع سلف الأمة ، وأئمتها ، مع مخالفتها لما فطر الله عليه عباده ، ولصرح العقول
 والأدلة الكثيرة ، فان هؤلاء يقولون : أقولاً متناقضة ، يقولون انه فوق العرش ، ويقولون
 نصيب العرش منه كمنصب قلب العارف ، كما يذكر مثل ذلك أبو طالب الحكي وغيره ، ومعلوم
 أن قلب العارف نصيبه من المعرفة ولا يمان ، وما يتبع ذلك ، فان قالوا : ان العرش
 كذلك ، فغضوا قلوبهم ، انه نفسه فوق العرش ، وإن قالوا : بحلوله بذاء في قلوب العارفين
 كان هذا قولاً بالحلول الخاص .

وقد وقع في ذلك طائفة من الصوفية ، حتى صاحب " منازل السائرين " فسي
 توحيد المذكور في آخر المنازل فيه مثل هذا الحلول ، ولهذا كان أئمة القوم يحذرون من
 مثل هذا .

سئل الجنيد عن التوحيد ، فقال : هو أفراد الحدوث عن القدم ، فبين أنه
 لا حد للموحد من التمييز بين القديم الخالق ، والمحدث المخلوق ، فلا يختلط أحدهما
 بالآخر ، هؤلاء يقولون في أهل المعرفة ما قاله النعاري في السبع ، والشبهة فسي
 أفتبها . (١)

فهؤلاء وإن قالوا بالعلو ، لكنهم مع ذلك قالوا : بأنه في كل مكان ، ولم
 يفتبها منهم النصوص .

وسوف نرجس مناقشة استدلالهم بآيات وأحاديث القرب والسعة إلى حين مناقشة
 مسألة الجسدية ومن تبعهم في قولهم (ان الله لا يختص بمكان دون مكان ، بل هو كل مكان
 في كل مكان) في ذلك .

(الباب الرابع)

النفاة المعطلة الذين ينفون الاستواء والعلو والفوقية ويتأولون
النصوص المثبتة لذلك ، اما بصرفها عما دلت عليه الى معان
أخرى ، وانما يتفويضها والتوقف فيها لأنها ما لا يفهم لسه
معنى عندهم .

يسمى بدي الباب :

اتضح لنا فيما تقدم أن السلف اثبتوا الاستواء والعلو والفوقية صفات لله تعالى
منها ما هو ثابت بالسمع ، ولا مدخلية للعقل في اثباته ، كالاستواء ومنها ما هو ثابت
بالعقل والسمع ، كالعلو والارتفاع والفوقية المطلقة لله من كل وجه .

يقول الامام احمد : ولم يزل الله عالها رفيعا قبل أن يخلق العرش ، فهو
فوق كل شيء ، والعلو على كل شيء ، وانما خص الله العرش لمعنى فيه مخالف لما
الاشياء ، والعرش أفضل الاشياء وأرفعها ، فامتدح نفسه بأنه على العرش استوى ، أى
صلاحيته . (١)

واتضح لنا أيضا أن السلف وهم يشبهون الاستواء صفة لله ورد بها الخبر فانما
يشبهه على الوجه اللائق بجلال الله ، وينفون علم كيفية ذلك الاستواء ، التي اختص
بها الرب فكان بها مستويا من غير افتقار منه الى العرش ، بل مع حاجة العرش اليه ، فان
الله على العرش ، ومن كل شيء ، ولذلك فانه ليس في حاجة الى العرش ، بل هو
الذي يقدركم يحمل العرش وحملته العرش . (٢)

ويقرر السلف أنه كما أننا نشيت صفات المعاني من العلم والقدرة ، ونحو ذلك
من غير أن نشيت لها خصائص الأعراف لعلم المخلوقين وقدرهم ، فكذلك يجب أن نشيت له

(١) اعتقاد الامام احمد بن حنبل لابي الفضل التميمي ملحق بطبقات الحنابلة ج ٢ ص ٢٩٦ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص لابن تيمية ص ١١٣ .

استواً يليق به ، ويختص به ، وليس كاستوا المخلوق على المخلوق ، فهو سبحانه فوق
الحوادث ولا تثبت لفوقيته خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها .^(١)

وقد بقي السلف رضوان الله عنهم على ذلك كلمة واحدة ، وعند ما بزغت الفتن
وشرق المسلمون الى فرق شتى ، استمسك أئمة الاسلام بالعمدة الوثقى ، وقوا على ما كان
عليه سلفهم الصالح من التمسك بكتاب ربهم وسنة نبيهم (صلعم) لا يبالون بمخالفة
المخالفين ، فانهم الأعلون باذن ربهم .

اما غيرهم فقد قالوا في الله وفي أسائه وفضائه ، ما لا يليق ، فعضهم مشبهه
بعضهم بغيره ، لا يقيم لنصوص الكتاب والسنة الصحيحة وزناً ، بل يجعل عقله
هو الحاكم على كتاب الله تعالى وسنة رسوله (صلعم) .

وقد بينت فيما تقدم طوائف المثبتين للاستوا والعلو والفوقية من السلف وغيرهم
وفي هذا الباب نتكلم عن النفاذ والمعتلة من الجهمية والمعتزلة والفلاسفة وسأغــرى
الأشعرية ، ومن تبع هؤلاء فقد اتفق الجميع على انكار الصفات الخيرية بوجه عام ، والاستوا
والعلو والفوقية بوجه خاص ، وكان موقفهم ازاً النصوص التي جاءت باثباتها هو صرفها عن
ظاهرها ، وتأويلها بما يرون أنه هو المراد من تلك النصوص ، فضعوا حمل الاستوا على
أنه صفة من صفات الله تعالى ، كما ضعوا حمل نصوص الاستوا والعلو والفوقية على ما تدل
عليه من المعاني ، وقالوا لا يجوز أن يكون الاستوا والعلو والفوقية الواردة في حق الله
تعالى على ظاهرها من العلو والارتفاع ، وأتوا على ذلك بأدلة عقلية : منها ما على قياس
الله بخلقه ، إذ لم ينفهموا من تلك النصوص وما تدل عليه من المعاني ، إلا ما هو من جنس
صفات المخلوقين ، ثم بدأوا في تأويلها وصرفها ، وإن لم ترتق عقولهم الى مستوى النصوص
في تارة الله سبحانه ، وأن تلك المعاني متى وصف بها الرب ، فلا مناسبة بينها وبين
صفات المخلوقين . بل هي على ما يليق بذات الله وعظمته وجلاله .

وفي هذا الباب سيكون حديثي في فصول الأول منها : عن الجهمية فسي
مرحلتها الأولى عندما كانت تقول : بأن الله في كل مكان بذاته .
والثاني : عن الجهمية في مرحلتها الثانية عندما تحولت الى القول : بأن
الله لا داخل العالم ولا خارجه ، وأنه لا تصح الاشارة اليه بأنه هنا أو هناك . . . الخ .
ما تقول ، والجهمية في هذه المرحلة تشمل المعتزلة ومن اتبعهم من الرافض والزيدية
وسائر الفرق الأشعرية ، والفلاسفة . لأنهم جميعا يشتركون في هذا القول .
أما الفصل الثالث : فسيكون حديثي عن أصحاب وحدة الوجود ، من أهل
الوحدة والاتحاد .
وأخيرا أتكلم عن العرش وسألة الكرة لعلاقتها بموضوعي .

(الفصل الأول)

١ - الجهمية الأولى

أجمع أصحاب المقالات من يحكي مذاهب الناس ، وينقل أقوالهم في الأمور العقائدية ، أن الجهمية : هم أول من اشتهر عنهم في الاسلام انكار علو الله ، وفوقيته في خلقه ، والقول بأن الله تعالى في كل مكان ، وتأولوا الاستواء بمعنى الاستيلاء علي العرش .

يقول ابن القيم : وأول من عرف عنه في هذه الأمة أنه نفى أن يكون الله فوق سمواته ، على عرشه هو جهم بن صفوان ، وقيله الجعد بن درهم ، ولكن الجهم هو الذي دعا إلى هذه المقالة ، وقررها عنه أخذت (١)

وقد ابتدأت آراء الجهمية في القرن الثاني للهجرة ، ولم تلبث مقالة الجهمية هذه أن انتشرت في المائة الثالثة ، وتولى اذاعتها ، والدعاية لها ، والكتابة فيها بشر الميسي ، وهو فقيه متكلم ينسب أحيانا إلى المرحلة ، وينسب أحيانا أخرى إلى الجهمية (٢) .
ويذكر ابن تيمية رحمه الله تعالى : أن أصل الجهمية ومقالتها : يرجع إلى عناصر دخيلة على الاسلام حيث يقول :

ثم أصل هذه المقالة - مقالة التعطيل للصفات - إنما هو مأخوذ عن تلامذة المشركين والمضركين ، وغلل العابثين ، فإن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الاسلام - أصلي أن الله سبحانه وتعالى ليس على العرش حقيقة ، وأن معنى استوى : مستوفى ، ونحو ذلك - هو الجعد بن درهم ، وأخذها عنه الجهم بن صفوان ، ونحو ذلك مقالة الجهمية إليه .

• اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٥٣ / ١٥٤ .

• مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٠ / ٢٢ .

وقد قيل : ان الجعد أخذ مقالة عن ابان بن سمان ، وأخذها ابان عن طالوت ابن اخت لبيد بن الأعصم ، وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم ، اليهـودى الساحر الذى سحر النبي (صلعم) وكان الجعد بن درهم هذا — فيما قيل — من أهل حران ، وكان فيهم خلق كثير من العابثة والفلاسفة بقايا أهل دين نمرود والكنعانيين الذين صنف بعض المتأخرين في سحرهم . . . (١)

وللجهنم أيضا مصدر آخر استقى منه مقالة في النفي والتعطيل — فيما ذكره الامام احمد بن حنبل وغيره — لما ناظر السفينة بعض فلاسفة الهند — وهم الذين يجحدون من العلوم ما سوى الحسيات — فهذه أسانيد جهنم ترجع الى اليهود والصابئين والمشركون والفلاسفة الضالون ، هم اما من الصابئين واما من المشركين .

ولم يكن الجهنم من أهل العلم ، فقد أخرج البخارى عن طريق عبد العزيز بن أبي سلمة قال : كلام جهنم صفة بلا معنى وبنا بلا أساس ، ولم يعد قط في أهل العلم ، وقد سئل من رجل طلق امرأته قبل الدخول ، فقال : تعتد امرأته . (٢)

وأخرج ابن أبي حاتم في كتابه الرد على الجهمية عن طريق خلف بن سليمان البلخي ، قال : كان جهنم من أهل الكوفة ، وكان قصيحا ، ولم يكن له نفاذ في العلم ، فلقبه قوم من الزنادقة فقالوا له : صف لنا ربك الذى تعبد ، فدخل البيت لا يخرج مدة ، ثم خرج فقال : هو هذا الهوا مع كل شي وفي كل شي ، ولا يخلو منه شي . (٣)

كما أخرج البيهقي عن طريق أبي بكر محمد بن اسحاق بن خزيمة ، قال : سمعت أبا حنيفة يقول : سمعت أبا معاذ البلخي بفرغانة قال : قرأت على جهنم القرآن ، وكان من محروثه ، وكان رجلا كوفي الأصل فصيح اللسان ، لم يكن له علم ، ولا مجالسة أهل العلم ، كان يتكلم مع المتكلمين ، فقالوا له : صف لنا ربك الذى تعبد ، قال : فدخل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٠ ، ٢١ ، ٢٢ .
 (٢) فتح الباري شرح صحيح البخارى ج ١٣ ص ٢٩٥ ، المطبعة البهية بالقاهرة سنة ١٣٤٨ هـ . وكتاب خلق أفعال العباد ص ١٢٠ / ١٢١ .
 (٣) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ١٥٣ ، ومقدمة الدكتور النشار على عقائد السلف ص ١٩ .

البيت لا يخرج كذا وكذا ، قال : ثم خرج عليهم بعد أيام ذكرها فقال هو هذا البيت
مع كل شيء ، وفي كل شيء ولا يخلو منه شيء ، كذب عدو الله ، ان الله تعالى في السما
كما وصف نفسه . (١)

أما الامام احمد فقد قال عن الجهم : ان ما بلغنا من أمر الجهم عدو الله ،
انه كان من أهل خراسان من أهل ترمذ ، وكان صاحب خصومات وكلام ، وكان أكثر كلامه
في الله تعالى ، فلقى أناسا من المشركين يقال لهم السمنية ، فعرفوا الجهم ، فقالوا له
تلك فان ظهرت حجبتنا عليك دخلت في ديننا وان ظهرت حجتك علينا دخلنا في دينك ،
فكان ما كلموا به الجهم أن قالوا له :

أأنت تزعم أن لك اله ؟ قال الجهم : نعم . فقالوا له : فهل رأيت الهك ؟
قال : لا . قالوا : فهل سمعت كلامه ؟ قال : لا . قالوا : فشمت له رائحة ؟ قال : لا .
قالوا : فوجدت له حسا ؟ قال : لا . قالوا : فوجدت له مجسا ؟ قال : لا ، قالوا :
فأمر بك ربك أنه اله ؟ قال : فتحير الجهم فلم يدر من يعبد أربعين يوما ، ثم انـ
شأ في حجة مثل حجة زنادقة النصارى ، وذلك أن زنادقة النصارى يزعمون أن الروح
هي هي هو روح الله من ذات الله ، فإذا أراد أن يحدث أمرا دخل في بعض
الاشياء فخلق له لسان خلقه ، فبأمر بها يشاء وينهى عما شاء ، وهو روح غائبة عن الأبصار .
فأشهر ذلك الجهم حجة مثل هذه الحجة . فقال للسمني : أأنت تزعم أن فيك
روح ؟ قال : نعم . فقال : هل رأيت روحك ؟ قال : لا . قال : فسمعت كلامه ؟ قال :
لا . قال : فوجدت له حسا ، أو مجسا ؟ قال : لا . قال : فكذلك الله لا يرى له وجه
ولا يسمع له صوت ، ولا يشم له رائحة ، وهو غائب عن الأبصار ، ولا يكون في مكان دون —
الشمس . . . (٢)

وقد أخرج البخاري في كتاب خلق أفعال العباد من طريق ضمرة عن ابن شاذب أن الجهم ترك الصلاة أربعين يوماً على وجه الشك بعدما خاصمه السمنية . قال ضمرة : وقد رآه ابن شاذب^(١) وكل هذه الحكايات تدل على زيغ وضلال الجهم بن صفوان ، كما تدل على سوء نحلته ، وليس أدل على ذلك ما أخرجه البخاري وغيره من طريق أبي نعيم الهلخي قال : كان رجل من أهل مرو صديقاً للجهم ثم قطعه وجفاه ، فقبل له : لم جفوتك؟ فقال : جاء منه مالا يحتمل ، قرأت يوماً آية كذا وكذا نسيها يحيى ، فقال : ما كان أظرف محمداً فاحتلمتها ، ثم قرأ سورة (طه) فلما قال : (الرحمن على العرش استوى) قال : أما والله لو وجدت سبيلاً إلى حكمها لحكمتها من المصحف فاحتلمتها . ثم قرأ سورة القصص فلما انتهى إلى ذكر موسى قال : ما هذا ؟ ذكر قصة في موضع فلم يتمها ، ثم ذكر ههنا فلم يتمها ، ثم رمى بالمصحف من حجره برجليه ، فوثبت عليه .^(٢)

فإذا كان أصل هذه المقالة - مقالة التعطيل والتأويل - مأخوذة من هذه المصادر ، فكيف تطيب نفس مؤمن أن يأخذ سبيل هؤلاء ، ويدع سبيل الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين .

ويحكى عن الجهم بن صفوان أنه كان يقول : لا أقول إن الله سبحانه شسي* ، لأن ذلك تشبيه له بالأشياء . لأن الشيء* عنده هو المخلوق الذي له مثل^(٣) .

قلت : وبالإضافة إلى الجهمية فقد نسب القول بأن الله تعالى في كل مكان

(١) خلق أفعال العباد للبخاري ص ١٢٠ ضمن عقائد السلف .

(٢) المصدر نفسه ص ١٢٨ / ١٢٩ .

(٣) المقالات للأشعري ج ١ ص ٣٣٨ ، ج ٢ ص ٢٠٢ ، والفرق بين الفرق للبغدادى

بذاته ، الى المعتزلة والحرورية والتجارية وغيرهم ^(١) ، كما نسب الى بعض المجسمة . فقد قال الأشعري : تحت عنوان اختلاف المجسمة في مقدار الباري تعالى عن ذلك . قال قائلون : هو جسم ، وهو في كل مكان ، وفاضل عن جميع الأماكن وهو مع ذلك متناه ، غير أن مساحته أكثر من مساحة العالم ، لأنه أكبر من كل شيء . وقال بعضهم : مساحته على قدر العالم .

وقال بعضهم : ليس لمساحة الباري نهاية ولا غاية ، وأنه ذاهب في الجهات الست اليمين والشمال والأمام والخلف وال فوق والتحت ^(٢) .

فأما المعتزلة : فقد اضطربت أقوال أصحاب المقالات حولهم ، مرة يحكون عنهم قولهم بأن الله في كل مكان ، ومرة يحكون عنهم القول : بأن الله لا داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا محايث ولا مهابين . . . الخ ، وهذا أمر يستدعي التأمل والتحقيق . فاننا نجد في كتاب المقالات للأشعري وهو أحد من يحكي عن المعتزلة بأنهم يقولون : ان الله في كل مكان بذاته - تحت عنوان : " القول في المكان " .

(١) المقالات للأشعري ج ١ ص ٣٤٣ ، ونسبه الى عبد الواحد بن زيد ، والغنية لطالبي طريق الحق للشيخ عبد القادر البغدادي ص ٩٠ ، ٩٤ ، ٩٥ ونسبه الى السالمية بالاضافة الى الجهمية ، فقال : ان من قولهم : ان الله في كل مكان ، ولا فرق بين العرش وغيره من الأمكنة ، وجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٢٣ ، ونسبه للتجارية بالاضافة الى الجهمية ، والابانة للأشعري ص ٨٦ ، ٨٧ ونسبه للجهمية والمعتزلة والحرورية (الخوارج) والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج ٢ ص ١٢٢ ، وخص المعتزلة دون غيرهم ، وتأويل مشكل الحديث لابن فورك ص ١٨٢ / ١٨٣ ، وقال : ان ابن التلجي كان يذهب مذهب النجار في القول بأن الله في كل مكان بذاته ، وهو مذهب المعتزلة ومن نسب الى المعتزلة القول بأن الله في كل مكان بذاته ابن عبد البر في كتابيه التمهيد والاستذكار ، وصاحب كتاب الحجة في بيان المحجة . انظر اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٨٣ ، ص ١١٧ وتهذيب ابن القيم على معالم السنين للخطابي ج ٢ ص ١٠٣ .

(٢) المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٨٢ ، ٢٨٣ .

اختلفت المعتزلة في ذلك ، فقال قائلون : الباري بكل مكان ، بمعنى أنه مدبر لكل مكان ، وأن تدبيره في كل مكان ، والقائلون بهذا القول جمهور المعتزلة - ابوالهذيل والجعفران والاسكافي ومحمد بن عبد الوهاب الجبائي . وليس في هذا القول ما يفيد بأنه في كل مكان بذاته ، بل على معنى أن تدبيره في كل مكان .

وقال قائلون : الباري لا في مكان ، بل هو على ما لم يزل عليه ، وهو قول هشام القوطي ، وهب بن سليمان وأبي زفر وغيرهم من المعتزلة ، وقالت المعتزلة في قول الله عز وجل (الرحمن على العرش استوى) يعني استولى (١) .

ثم نجده بعد ذلك يضيف الى هذين القولين قولاً ثالثاً للمعتزلة وهو أن من المعتزلة من يقول : الباري في كل مكان ، بمعنى أنه حافظ للأماكن ، وذاته مع ذلك موجودة في كل مكان (٢) . ولم ينسب هذا القول لقائل معروف من المعتزلة ، ولذا فانه يمكن أن نعزو : ان القول بأن الله في كل مكان بذاته ، ليس قولاً عاماً لكل المعتزلة . بل هو إما أن يكون قول المعتزلة في مرحلتها الأولى التي عاصرت الجهمية الأولى ، واستمرت على ذلك الى أن انتقلت الى الطور الثاني الذي قالت فيه بأن الله لا داخل العالم ، ولا خارجه ، ولا محايته ، ولا مباينة ، مقتدية بذلك بالفلاسفة .

وأما أن يكون هذا القول : قد استمر المتأخرون يستعملون القول به لدى بعضهم فيكون مذهب قلة منهم ، ولا يمثل مذهب المعتزلة في عمومها فيما يتعلق بهذا الموضوع . . وأرجح الاحتمال الأول ذلك لأن الجهمية الأولى ، قد زامت نشوء المعتزلة ، وأن المعتزلة قد تأثرت بأراء الجهم بن صفوان وأخذت منه كثيراً من المبادئ والأصول ، وليس أدل على ذلك من أن مذهب جهم بن صفوان قد تولى اشاعته ونشره بين الناس بعض كبار المعتزلة

(١) المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٣٦ ، ومن قال ان المعتزلة يقولون : بأن الله في كل مكان بمعنى أن تدبيره في كل مكان ، البغدادي في أصول الديانة ص ٧٧ .

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ٢٨٦ .

فتوافقوا في كثير من الأمور ما جعلهم كأهل المذهب الواحد ، فلذلك أطلق عليهم اسم الجهمية وقد سبق لي أن ذكرت في الباب الأول أن التجهم ثلاثة أنواع ، وأنه يطلق على كل فرقة بحسب ما فيها من التجهم .

يقول القاسمي : ان الامام احمد في كتابه الرد على الجهمية ، والبخاري في الرد على الجهمية ، ومن بعدهم انما يعنون بالجهمية فيه المعتزلة ، لأنهم كانوا في المتأخرين أشهر بهذه المسائل من الجهمية بينما كان غرض المتقدمين بالرد والمناقشة الجهمية لأنها الأم لغيرها ، والسابقة على سواها في الظهور ، بل هي أول فئة ظهرت في الاسلام بهذا التأويل . . . وحاصل دفع الاشكال أن تلقيهم بالجهمية انما كان لما وجد من موافقتهم للجهمية في تلك المسائل مع مراعاة سبقهم فيها على المعتزلة . . . (١)

ولذلك قال الامام ابن تيمية : لما وقعت محنة الجهمية نفاة الصفات في أوائل المائة الثالثة على عهد المأمون ، وأخيه المعتصم ثم الواثق ، ودعوا الناس للتجهمهم ، وابطال صفات الله تعالى ، وطلبوا أهل السنة للمناظرة ، لم تكن المناظرة مع المعتزلة فقط بل كانت مع جنس الجهمية من المعتزلة والنجارية والضرارية ، وأنواع المرجئة ، فكل معتزلي جهي ، وليس كل جهي معتزلي، لكن الجهم أشد تعطيلاً لأنه ينفي الأسماء والصفات ، والمعتزلة تنفي الصفات كعشر الغرسي كان من كبار الجهمية ، وكان مرجئاً ، لم يكن معتزلياً . (٢)

وقد ذكر الامام احمد بن حنبل رحمه الله انه قد تبع الجهم على قوله رجال من أصحاب أبي حنيفة (٣) وأصحاب عروة بن عبيد بالبصرة ، ووضع دين الجهمية ، فاذا سألهم الناس عن قول الله (ليس كمثله شيء) يقولون : ليس كمثله شيء من الأشياء ، وهو تحت الأرضين السبع ، كما هو على الغرض ولا يخلو منه مكان ، ولا يكون في مكان دون مكان . . . (٤)

- (١) تاريخ الجهمية والمعتزلة ص ٥٩ ، ٦٠ .
 (٢) المنطق من شهاج الاعتدال ص ١١٣ ، ١١٤ .
 (٣) لعنه يعني : أبا هذيفة وأصل بن عطاء ، فيكون هذا تصحيف من النسخ والله أعلم .
 (٤) الرد على الجهمية للامام احمد ص ٦٦ ، ٦٧ .

قلت : وهذا الذى ذكره الامام احمد رحمه من أن الجهمية ومن تبعهم — أصحاب أبي حنيفة ، وعمر بن عبد يقولون ان الله شيء لا كالأشياء ، مما اجتمعت عليه المعتزلة ، كما حكى الكعبى بذلك في مقالاته (١) .

وعلى هذا فيكون موافقة المعتزلة للجهمية في القول بأن الله في كل مكان بذاته كان في بداية تلقيهم عن الجهمية ، ثم بدأ المعتزلة في التخلص من هذا القول ، ويميلون الى موافقة الفلاسفة في اثبات موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا تمكن الاشارة اليه بأنه هنا أو هناك . وان كانت تأويلاتهم لم تختلف فهي نفس التأويلات التي يذكرها الجهمية في عصورهم المتأخرة . ولذلك قال شيخ الاسلام ابن تيمية وهذه التأويلات الموجودة بأيدي الناس — مثل اكثر التأويلات التي ذكرها ابن فورك ، في كتاب التأويلات وذكرها ابو عبد الله محمد بن عمر الرازى في كتابه الذى سماه " اساس التقديس " ويوجد كثير منها في كلام خلق كثير غير هؤلاء ، مثل أبي علي الجبائي ، وعبد الجبار بن احمد البغداني ، وأبي الحسين البصري ، وأبي الوفاء بن عقيل ، وأبي حامد الغزالي وغيرهم هي بعينها تأويلات بشر المريسي التي ذكرها في كتابه . . . ويدل على ذلك كتاب الرد الذى صنفه عثمان بن سعيد الدارمي ، أحد الأئمة المشاهير في زمان البخارى ، صنف كتابا سماه : رد عثمان بن سعيد على الكاذب العنيد فيما افترى على الله في التوحيد (٢) . حكى فيه هذه التأويلات بأعيانها عن بشر المريسي ، بكلام يقتضي أن المريسي أقعد بها . على أنه لا يمكن اغفال الاحتمال الثاني ، وهو أنه قد وجد من المعتزلة من بقي معه القول بأن الله موجود بكل مكان ، كما وجد في غيرهم كبشر المريسي وغيره والله اعلم .

(١) الفرق بين الفرق ص ١١٥ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١١٥ .

كما استدلو ببعض ما يروى عن بعض الصحابة رضي الله عنهم من أقوال لا تصح متنا ولا سنداً فمن ذلك . حديث عبد الله بن واقد الواسطي بإسناده عن ابن عباس (الرحمن على العرش استوى) استولى على جميع برئته فلا يخلو منه مكان (١) .

ومنه أيضاً ما روى البيهقي بإسناده من طريق محمد بن مروان ، عن الكلبي ، عن أبي صالح عن ابن عباس في قوله (ثم استوى على العرش) قال : استوى عنده الخلافة القريب والمعيد وصاروا عنده سواء (٢) .

ومنه ما رواه ابن عساكر فيما أملاه في نفي الجهة عن شيخه ابن عبد الله العوسجي عن النبي (صلعم) أنه قال : " الذي أين الأين ، فلا يقال له : أين " وعارضه ابن عساكر حديث ابن اسحاق ، الذي رواه أبو داود وغيره ، والذي قال فيه : نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك . . . وأكثر فيه القدح في ابن اسحاق (٣) .

وامثال هذه الأقوال التي لا تصح متنا وسندا .

وما احتجوا به قولهم : ان كان الله أكبر من العرش ، فقد ادعيت فيه فضلاً عن العرش ، وان كان مثله فانه اذا ضم الى العرش السموات والأرض كانت أكبر . . . الخ الحجة (٤) .

(١) تهذيب ابن القيم على معالم السنن للخطابي ج ٧ ص ١٠٤ .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤١٣ .

(٣) درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ٥ ص ٢٢٥ ، ج ٦ ص ٥ .

(٤) رد الدارمي على بشر العريسي ص ٤٤٣ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٧ .

الرد على هذه الشبه التي ظنوها أدلة وهي شبهات

=====

رد أهل السنة من السلف ومن تبعهم على ما احتج به الجهمية من وجوه

مختلفة منها :

ما ذكره الامام احمد رحمه الله تعالى حيث قال : قد عرف المسلمون اماكن كثيرة
ليس فيها من عظم الرب شي * ، فقالوا : أى مكان ؟ فقلنا اجسامكم وأجوافكم
وأجواف الخنازير والحشوش والأماكن القذرة ، ليس فيها من عظم الرب شي * ،
وقد أخبرنا أنه في السماء تعالى : (أأنتم من في السماء أن يخسف بكم
الأرض)^(١) . (أم أنتم من في السماء أن يرسل عليكم حاصبا)^(٢) وقال : (وله
من في السموات والأرض ومن عنده)^(٣) وقال (إليه يصعد الكلم الطيب)^(٤) وقال :
(اني متوفيك ورافعك الي)^(٥) وقال : (بل رفعه الله اليه)^(٦) . . . الخ
الآيات فهذا خبر الله : أخبرنا أنه في السماء ، ووجدنا كل شي * أسفل منه
مذموما ، يقول الله جل ثناؤه : (ان المنافقين في الدرك الأسفل من النار)^(٧)
وقلنا أليس تعلمون أن ابليس كان مكانه ، والشياطين مكانهم ، فلم يكن الله
ليجتمع هو وابليس في مكان واحد ، . . .^(٨)

سألهم السلف من أهل السنة والحدیث فقالوا لهم : أليس الله كان ولا شي * ؟
فحين خلق الشي * خلقه في نفسه ، أو خارجا من نفسه ، فانه يصير الى ثلاثة

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | سورة الملك آية ١٦ . |
| (٢) | سورة الملك آية ١٠٧ . |
| (٣) | سورة الأنبياء آية ١٩ . |
| (٤) | سورة فاطر آية ١٠ . |
| (٥) | سورة آل عمران آية ٥٥ . |
| (٦) | سورة النساء آية ١٥٨ . |
| (٧) | سورة النساء آية ١٤٥ . |
| (٨) | الرد على الجهمية للامام احمد بن حنبل ص ٩٢ - ٩٤ . |

اقوال ، لا بد له من واحد منها ، ان زعم أن الله خلق الخلق في نفسه كفره حين زعم أن الجن والانس والشياطين في نفسه وان قال : خلقهم خارجا من نفسه ، ثم دخل فيهم كان هذا كفرا ايضا ، حين زعم أنه دخل في مكان وحسن . . . وان قال : خلقهم خارجا من نفسه ، ثم لم يدخل فيهم رجع عن قوله أجمع ، وهو قول أهل السنة (١) .

ويمكن أن تورد الحجة بشكل آخر وهو أن يقال لهؤلاء الجهمية رأيتم اذا قلتم أن الله في كل مكان وفي كل خلق ، أكان الله اليها واحدا قبل أن يخلق الخلق والأمكنة ؟ قالوا : نعم . فيقال لهم فحين خلق الخلق والأمكنة أقدروا أن يبقى كما كان في أزليته في غير مكان ، فلا يصير في شيء من الخلق والأمكنة ، التي خلقها ؟ أولم يجد بدا من أن يصير فيها ، أولم يستغن عن ذلك ؟ قالوا : بلى ، عندئذ يقال لهم : فما الذي دعا الملك القدوس ان هو على عرشه في عزه وبهائه ، بائن من خلقه ، أن يصير في الأمكنة القدرة وأجواف الناس ، والطير ، والبهائم ، ويصير بزعمكم في كل زاوية وحجرة ومكان منه شيء ، لقد شوهتم معبودكم ، ان كانت هذه صفته ، والله اعلى وأجل من أن تكون هذه صفته (٢) .

فقد بين الامام احمد : ما هو معلوم بصريح العقل وبديهته ، من أنه لا بد اذا خلق الخلق من أن يخلقه سابعا له ، أو محايثا له ، ومع المحايثية اما أن يكون هو في العالم ، واما أن يكون العالم فيه ، لأنه سبحانه قائم بنفسه والقائم بنفسه اذا كان محايثا لغيره فلا بد أن يكون أحدهما حالا في الآخر ، بخلاف ما لا يقوم بنفسه كالعصاف فانها قد تكون جميعا بغيرها . فهذا القسم

(١) الرد على الجهمية للامام احمد ص ٩٥ - ٩٦ .

(٢) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٦٨ .

لم يحتج أن يذكره لظهور فساد ، وأن أحدا لا يقول به ، إذ من المعلوم لكل أحد أن الله تعالى قائم بنفسه لا يجوز أن يكون من جنس الأعراض التي تفتقر إلى محل تقوم به . . . (١)

- ٣ -

انه في قياس مذهبكم أيها الجهمية ، هو محوى محاط به ، ملائق ماس ، قد اعترفتم بذلك وأنتم لا تشعرون ، لأنكم تزعمون أنه في كل مكان من السموات والأرض ، والسموات فوق بعضه ، وأنه في كل بيت مغلق ، وفي كل صندوق مقفل فهو في دعوكم محاط به ماس ، إذ لا يكون شيء في مكان إلا وذلك الشيء مسا بين الأمكنة قد احاطت به الأرض في دعوكم والسماء ، وحيطان البيوت والأغلاق فإذا كان في كل مكان ، لزمكم على ما ادعيتموه أن يكون ظرفا لحوادثه ، وتعالى الله عن ذلك علوا كبيرا عن أن يكون ظرفا لحوادثه ، أو تكون حوادثه ظرفا له ، لأنه تعالى محيط بالأمشيء لا محاط به ، فإذا ظهر فساد ما ادعيتموه ، فنحن نبرأ إلى الله أن نصفه بهذه الصفة ، بل هو على عرشه فوق جميع الخلائق بائن منهم ، يعلم من فوق عرشه ما في السموات وما في الأرض ، وما تحت الثرى ، يدبر الأمر من فوق عرشه لا يحيط به شيء ، ولا يشتمل عليه حائط ، ولا سقف بيت ، ولا تظله أرض ، ولا تظله سماء ، تعالى الله عما يصفه به المبطلون (٢) ، فإن قلتم أيها الجهمي بعد أن ظهرت عليك الحجة ، وأخذت بخلفك ، أنه في كل شيء غير ماس لشيء ، ولا مباين منه . قيل لك : إذا كان غير مباين ، أليس هو ماس ؟ فإن قلت : لا . قيل لك : فكيف يكون في كل شيء غير ماس لشيء ولا مباين ؟ عند قد تلجأ للخدعة فتقول : بلا كيف ، فتخدع جهال الناس بهذه الكلمة ،

(١) در تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ١٤٣ - ١٤٤ .

(٢) رد الدارمي على بشر المريسي ص ٤٣٩ - ٤٤٠ ، والابانة للأشعري ص ٨٨ / ٨٧ وكتاب الحيدة لعبد العزيز الكفاني ، كتاب در تعارض العقل والنقل ج ٦ ص

وتموه عليهم ، وهي ليست بمنجيتك ما ألزمت به . ولكنك أدراة فيها عجزا .
يقول الامام أحمد رحمه الله ان الجهي عند ما لجأ الى هذا القول :
قلنا له : اليس اذا كان يوم القيامة اليس انما هو في الجنة والنار ، والعرش
والهوا . قال : بلى ، فقلنا : فأين يكون ربنا ؟ فقال : يكون في كل شي*
كما كان حين كان في الدنيا في كل شي* ، فقلنا فان مذهبكم ان ما كان من
الله على العرش ، فهو على العرش ، وما كان من الله في الجنة ، فهو في الجنة
وما كان من الله في النار ، فهو في النار . وما كان من الله في الهواء فهو في
الهوا* ، فعند ذلك تبين كذبهم على الله جل ثناؤه .^(١)

وقال عبد العزيز الكناني في كتاب الحميدة : انه لما شنت مقالته
الجهمية بقولهم : ان الله في كل مكان ، وان من لازم ذلك : ان الله محدود
وقد حوته الأماكن ، لأنه لا يعقل شي* في مكان ، الا والمكان قد حواه كما تقول
العرب : فلان في البيت ، والماء في الجب ، فالبيت قد حوى فلانا ، والجب
قد حوى الماء ، عندئذ قالت الجهمية : ان الله في كل مكان لا كالشي* فسي
الشي* ، ولا كالشي* على الشي* ، ولا كالشي* خارجا عن الشي* ، ولا مبايننا
للشي* . قال : فيقال له : أصل قولك : القياس والمعقول ، فقد دلت بالقياس
والمعقول على أنك لا تعبد شيئا ، لأنه لو كان شيئا داخلا ، فمن القياس . .
والمعقول أن يكون داخلا في الشي* أو خارجا منه ، فلما لم يكن في قولك شيئا
استحال أن يكون كالشي* في الشي* ، أو خارجا من الشي* ، فوصفت لعسرى
خطباً لا وجود له ، وهو دينك وأصل مقالاتك التعطيل .^(٢)

انه اذا كانت النصارى قد كفرت بقولها ، ان الله عز وجل في عيسى ، وعيسى

الرد على الجهمية للامام أحمد ص ٩٨ .

دره تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ١١٨ - ١١٩ .

بدن انسان واحد ، فانكم أيها الجهمية قد قلتم أنقطع ما قالت به النصارى ، فانكم تقولون : انه في كل مكان ، وفي بطون النساء كلهن ، واهدان الناس جميعا ، ويلزمكم أن تقولوا : انه في أجواف الكلاب ، والخنازير ، لأنها اماكن وهدكم الله في كل مكان ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا (١) .

انه لو كان الله - تعالى عن ذلك - في كل مكان ، لكان في جوف الانسان وفيه ، وفي الحشوش ، وفي المواضع الذى يرغب عن ذكرها ، ولوجب أن يزيد بزيادة الأماكن اذا خلق منها ما لم يكن خلقه ، وينقص بنقصانها ، اذا بطل منها ما كان ، ولصح أن يرغب اليه الى نحو الأرض والى وراء ظهورنا ، وعن أيمننا وشمالنا ، وهذا ما قد أجمع المسلمون على خلافه وتخطئة قائله (٢) .

ان هذا الذى تقوله الجهمية مخالف لما تظاهرت عليه الأدلة من العقل والنقل ، واجماع الأمة ، ولما هو مغروس في فطر بني آدم من أن الله جل شأنه فوق خلقه بائن منهم ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته القدسة شيء من مخلوقاته ، بل هو رب عظيم وملك كريم ، خالق غير مخلوق ، استوى على عرشه فوق سمواته . بائن من مخلوقاته .

وقد ذكرت فيما تقدم عند الكلام عن السلف وأدلتهم من الكتاب ، والسنة والاجماع ، ودلالة العقل والفطرة السليمة على صحة ما قالوه ، وهذه هي اجناس الأدلة وأنواعها التي تدل على علو الله ، وسبائنته لمخلوقاته .

فان القرآن والسنة المتواترة وغير المتواترة والمستفيضة ، وكلام السابقين والتابعين وسائر القرون الثلاثة المفضلة ، ملوثة بما فيه اثبات العلو لله تعالى على عرشه ، بأنواع من الدلالات ووجوه من الصفات ، وأصناف من العبارات .

(١) درء تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ١١٨ .

(٢) التصديق لأبي بكر الباقلاني ص ٢٦٠ .

فتارة يخبر تعالى : أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش ، وقد ذكر الاستواء على العرش في سبعة مواضع ، وتارة يخبر بعروج الأشياء وصعودها وارتفاعها إليه ، وتارة يخبر بنزولها منه ، أو من عنده ، وتارة يخبر بأنه العلي الأعلى ، وتارة يخبر بأنه في السماء وتارة يجعل بعض الخلق عنده دون بعض ، ويخبر عن عنده بالطاعة وأما الأحاديث والآثار عن الصحابة والتابعين فلا يحصيها إلا الله ، على ما قد فصلته عند الكلام عن مذهب السلف ، بما يغني عن إعادته هنا .

يقول الدارمي في رده على الجهمية ، والأحاديث عن رسول الله (صلعم) من أصحابه التابعين ومن بعدهم في هذا أكثر من أن تحصى ، غير أنا قد اختصرنا من ذلك ما يستدل به أولي الأبواب أن الأمة كلها ، والأمم السالفة قبلها لم يكونوا يشكون في معرفة الله تعالى أنه فوق السماء ، بائن من خلقه ، غير هذه العصابة — يعني الجهمية — الزائغة عن الحق ، المخالفة للكتاب ، وإثارات العلم كلها . . .

إلى أن يقول : وظاهر القرآن ، وباطنه كله يدل على ذلك ، لا لبس فيه ، ولا غش ، ألا لتأول جاحد يكابر الحجة ، وهو يعلم أنها عليه لا له . (١)

قلت : وقد بينت عند الكلام عن السلف ، وأدلتهم أنه لو كان الله جل شأنه كما تصفه الجهمية بأنه في كل مكان ، لم يكن لما أخبر الله به من الاستواء على العرش ، بعروج الأشياء وصعودها وارتفاعها إليه ، أو نزولها من عنده ، أو منه ، إلى آخر ما أخبر به ما يدل على علوه على عرشه فوق سمواته — معنى ، بل كان يدل على غير العقصود ، إذ كيف يخبر عن علوه على شيء هو فيه ؟ ، أو يخبر عن عروج شيء وصعوده وارتفاعه ، وهو فيه ؟ فإلى من تصعد الأشياء ؟ وإلى من يكون عروجها وارتفاعها ؟ وكيف يخبر بأنه سبحانه ينزل كل ليلة إلى سما الدنيا وينزل يوم القيامة لفصل القضاء بين عباده ، وينزل إلى أهل الجنة فيرونه عيانا من فوقهم كيف ينزل إلى شيء هو فيه ومعه ؟ وكيف يخبر

وكيف يخبر بأن بعض المخلوقات عنده دون بعض ؟ وهو مع جميع المخلوقات وفيها ؟
وتعالى الله الملك الحق المبين أن يكون لا معنى لكلامه ، أو أن يكون دالا على
غير ما ينهى عنه ظاهره .

أما ما استدلوا به من آيات المعية والقرب ، أو ما اشتبه عليهم من الآيات كما ذكر
ذلك الامام احمد رحمه الله تعالى . فقد أجاب السلف رضوان الله عنهم ، عما
ادعته الجهمية في تلك الآيات من معنى الحلول بذاته في كل مكان ، وبينوا تلك
المعاني التي تدل عليها الآيات . فمن الآيات التي اشتبه عليهم معناها ثلاث
آيات ذكرها الامام احمد وبين هو وغيره من السلف معناها الذي تدل عليه .
وتلك الآيات هي :

(١) قوله تعالى (ليس كمثله شيء) .

(٢) وقوله تعالى (وهو الله في السموات وفي الأرض) .

(٣) وقوله تعالى (لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار) .

أ - فأما الآية الأولى : فقد قال السلف فيها : انه سبحانه لما وصف نفسه

بأنه ليس كمثله شيء ، فان هذا يستلزم وصفه بصفات الكمال ، التي فات

بها شبه المخلوقين واستحق بقياسها به أن يكون ليس كمثله شيء . وهكذا

كونه ليس له شيء أي مثل يماثله في صفاته ، وأفعاله ، ولا من يكافيه

فيها ، ولو كان مسلوب الصفات والأفعال ، والكلام ، والاستواء والوجه

واليدين ومنفيا عنه مباينة العالم ومحايثته واتحاله به ، وانفعاله عنه ،

وطوره عليه . . . لكان كل عدم مثلا له في ذلك ، فيكون قد نفى عن نفسه

مناطة الموجودات ، وأثبت لها مساطة المعدومات ، فهذا النفي واقع

على اكمل الموجودات وعلى العدم المحض ، فان العدم المحض لا مثل له

ولا كفوه ، ولا شيء فلو كان المراد بهذا نفي صفاته وأفعاله واستوائه

على عرشه لكان ذلك وصفا له بغاية العدم ، فهذا النفي واقع على العدم المحض ، وعلى من كثرت صفات كماله ، حتى تفرد بذلك الكمال ، فلم يكن له شبهه في كماله ولا سبي ولا كفوءه فاذا ابطلت - هذا المعنى الصحيح تعين ذلك المعنى الباطل قطعاً ، وصار المعنى أنه لا يوصف بصفة أصلاً تحقيقاً لمعنى (ليس كمثله شيء) في رصمكم . ومن المعلوم أن نفي التشبيه ، والمثل والنظير ، ليس في نفسه صفة مدح ولا كمال ، ولا يمدح به المنفي عنه ذلك بمجرد ، ولا يكون ذلك كمالاً ، ولا مدحاً إلا اذا تضمن كون من نفي عنه ذلك قد اختص من صفات الكمال بصفات باين بها غيره ، وخرج بها عن أن يكون لسه فيها نظير ، أو مثل ، فهو لتفرد بها عن غيره صح أن ينفي عنه الشبه والمثل ، فكل سلب ونفي لا يتضمن اثباتاً ، فان الله لا يوصف به لأنه عدم محض ، ونفي صرف لا يتضمن مدحاً ولا كمالاً ، لكن هو لا النفاة المعطلة جعلوا (ليس كمثله شيء) جنة يتترسون بها لنفي علو الله سبحانه على عرشه . (١)

اما الآية الثانية وهو قوله تعالى (وهو الله في السموات وفي الأرض) فقد قال امام أهل السنة أحمد بن حنبل : انما معناه انه تعالى هو الله من في السموات ، واله من في الأرض ، وهو على العرش ، وقسده أحاط علمه بما دون العرش ، ولا يخلو من علم الله مكان ، ولا يكون علم الله في مكان دون مكان ، فذلك قوله (لتعلموا أن الله على كل شيء قدير ، وأن الله قد أحاط بكل شيء علماً) (٢)

قال : ومن الاعتبار في ذلك لو أن رجلاً كان في يديه قدح من قوارير

صاف ، وفيه شراب صاف ، كان بصرا ابن آدم قد أحاط بالقدح من غير أن يكون ابن آدم في القدح ، فالله وله المثل الأعلى ، قد أحاط بجميع خلقه ، من غير أن يكون في شيء من خلقه .

ومصلحة أخرى : لو أن رجلا بنى دارا بجميع مرافقها ثم اطلق بابها ، وخرج منها ، كان ابن آدم لا يخفى عليه كم بيت في داره ، وكم سعة كل بيت ، من غير أن يكون صاحب الدار في جوف الدار ، فالله وله المثل الأعلى قد أحاط بجميع خلقه ، وعلم كيف هو ، وما هو ، من غير أن يكون في شيء مما خلق .^(١)

أما الآية الثالثة وهي قوله تعالى " لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار " فقد بين السلف رضوان الله عنهم ومن تبعهم معنى ما تدل عليه الآية الكريمة فقال الامام احمد : ان الرسول (صلعم) كان يعرف معنى قول الله (لا تدركه الأبصار) وقال : (انكم سترون ربكم) وقال لموسى (لن تراني) ولم يقل : لن أرى فأيهما أولى أن نتبع ؟ النبي (صلعم) ، حين قال : " انكم سترون ربكم " أو قول الجهمي حين قال : لا ترون ربكم ، والأحاديث في أيدي أهل العلم عن النبي (ص) أن أهل الجنة يرون ربهم ، لا يختلف فيها أهل العلم . وقد فسر السلف الزيادة المذكورة في قوله تعالى (للذين احسنوا الحسنات زيادة)^(٢) بأنها النظر الى وجه الله . . وانا لنرجو أن يكون الجهمي وشيعته ممن لا ينظرون الى ربهم ، ويحبسون عن الله ، لأن الله قال للكفار : (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) فاذا كان الكافرون

الذين عن الجهمية للامام احمد ص ٩٤ .

سورة مريم آية ٢٦ .

يحجب عن الله ، والمؤمن يحجب عن الله ، فما فضل المؤمن على الكافر؟
 أما ابن قتيبة فقال : ان الله سبحانه وتعالى أراد بقوله (لا تدركه
 الأبصار) أى في الدنيا وأراد بقوله تعالى لموسى (لن تراني)
 في الدنيا ، لأنه تعالى احتجب عن جميع خلقه في الدنيا وتجلى لهم
 يوم الحساب ، ويوم الجزاء والقصاص ، فيرونه كما يرون القمر في ليلة
 البدر لا يختلفون فيه كما لا يختلفون بالقمر ، ولم يقع التشبيه بها على
 حالات القمر من التدوير والمسير ، والحدود وغير ذلك ، وإنما وقع
 التشبيه بها في أن ادراكه يوم القيامة كادراك القمر ليلة البدر ، لا
 يختلف في ذلك ، كما لا يختلف في هذا ، والعرب تضرب بالقمر المثل
 في الشهرة والظهور .

قال ذو الرمة :

فقد بهرت فما تخفى على أحد إلا على أحد لا يعرف القمر .
 ويقولون : هذا أبين من الشمس ومن فلق الصبح ، وأشهر من القمر
 وحديث رسول الله (صلعم) قاض على الكتاب ، ومفسر له والخبر في
 الرؤية ليس من الأخبار التي يدفعها الا جاهل أو معاند ظالم . (٢)

وقال الأشعري : ان قوله تعالى (لا تدركه الأبصار) يحتمل أن يكون
 لا تدركه الأبصار في الدنيا وتدركه في الآخرة ، لأن رؤية الله تعالى
 أفضل للذات ، وأفضل للذات يكون في أفضل الدارين .
 ويحتمل أن يكون الله عز وجل أراد به : يعني لا تدركه ابصار الكافرين
 المكذبين ، وكذلك أن كتاب الله يصدق بعضه بعضا ، فلما قال في آية

(١) الرد على الجهمية للإمام أحمد ص ٨٦ - ٨٧ .
 (٢) الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة للإمام عبد الله بن مسلم بن قتيبة
 ص ٢٣٨ .

(وجوه يوشد ناضرة الى ربها ناظرة)^(١) ، وقال في آية أخرى (لا تدركه الأبصار) علمنا أنه إنما أراد أبصار الكفار لا تدركه^(٢) .

قلت : والصحابة والتابعون وعامة السلف متفقون على أن الله يرى في الآخرة بالأبصار ومتفقون على أنه لا يراه أحد في الدنيا بعينه ، ولم يتنازعوا في ذلك إلا في نبينا محمد (صلعم) خاصة ، واحتجاج الجهمية بقوله تعالى (لا تدركه الأبصار) فان الآية حجة عليهم لا لهم لأن الإدراك : إما أن يبرأ به مطلق الرؤية ، أو الرؤية المقيدة بالأحاطة والأولى باطل ، لأنه ليس كل من رأى شيئا يقال أنه أدركه ، كما لا يقال : أحاط به ، كما نقل ابن عباس رضي الله عنهما عن ذلك فقال : ألسنت ترى السماء ؟ قال : بلى . قال : أكتفى ترى ؟ قال : لا .^(٣)

فالمستدل بالآية عليه أن يبين أن الإدراك في لغة العرب مرادف للرؤية ، وأن كل من رأى شيئا يقال له في لغتهم أنه أدركه ، وهذا لا سبيل إليه ، كيف وبين لفظ الرؤية بلفظ الإدراك عموم وخصوص ، أو اشتراك لفظي ، فقد تقع رؤية بلا إدراك وقد يقع إدراك بلا رؤية ، فان الإدراك يستعمل في إدراك العلم ، وإدراك القدرة ، فقد يدرك الشيء بالقدرة وإن لم يشاهد . . .

ثم من المعلوم أن الله تعالى ذكر هذه الآية يمدح بها نفسه سبحانه وتعالى ، ومعلوم أن كون الشيء لا يرى ليس صفة مدح ، لأن النفي المحض لا يكون مدحا إن لم يتضمن أمرا ثبوته ، ولأن المعدوم أيضا لا يرى ، والمعدوم لا يمدح ، فعلم أن مجرد نفي الرؤية لا مدح فيه .

وهذا أصل مستمر ، وهو أن العدم المحض الذي لا يتضمن ثبوتا ، لا مدح فيه ، ولا يقال : فلا يمدح الرب نفسه به ، بل ولا يصف نفسه به ، وإنما يصفها بالنفي المتضمن

(١) سورة القيامة آية ٢٢ - ٢٣ .

(٢) الإبانة للأشعري ص ٣٨ .

(٣) احتجاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ٢٤٢ ، ٢٤٣ .

معنى موت كقوله تعالى (لا تأخذه سنة ولا نوم)^(١) ونحو ذلك من القضايا السلبية التي يصف الرب تعالى بها نفسه وأنها تتضمن اتصافه بصفات الكمال الثبوتية ، مثل كمال حياته وقبوسيته . . . ، وكل ما يوصف به العدم المحض ، فلا يكون^(٢) عندما محضا ، ومعلوم أن العدم المحض يقال فيه : لا يرى ، فعلم أن نفي الرؤية عدم محض ، ولا يقال في العدم المحض لا يدرك ، وإنما يقال هذا فيما لا يدرك لعظمته لا لعدمه .

وإذا كان المنفي هو الإدراك ، فهو سبحانه وتعالى : لا يحاط به رؤية ، كما لا يحاط به علما ، ولا يلزم من نفي احاطة العلم والرؤية ، نفي العلم والرؤية ، بل يكون ذلك دليلا على أنه يرى ، ولا يحاط به ، كما يعلم ولا يحاط به ، فان تخصيص الاحاطة بالنفي ، يقتضي أن يدرك الرؤية ليس بمنفي .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وهذا الجواب هو قول أكثر العلماء من السلف وغيرهم ، وقد روى معناه عن ابن عباس رضي الله عنهما وغيره ، وقد روى في ذلك حديث مرفوع الى النبي (صلعم) قال : ولا تحتاج الآية الى تخصيص ولا خروج عن ظاهر الآية ، فلا تحتاج أن نقول : لا نراه في الدنيا أو نقول : لا تدركه الأبصار بل المبصرون ، أو لا تدرك كلها بل بعضها ، ونحو ذلك من الأقوال التي فيها تكلف . . .^(٣)

وأما استدلالهم بآيات المعية والقرب من مثل قوله تعالى : (وهو الذي نفسي السامع له وفي الأرض له)^(٤) وقوله تعالى (انني معكما أسمع وأرى)^(٥) وقوله تعالى (وهو معكم أينما كنتم)^(٦) وقوله (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون)^(٧) وقوله تعالى (انا معكم مستمعون)^(٨) وقوله تعالى (ونحن أقرب من حبل الوريد)^(٩) وقوله تعالى (ما

- | | | | |
|-------|-----------------------|-------|-----------------------------|
| (١) | سورة البقرة آية ٢٥٥ . | (٢) | منهاج السنة ج ٢ ص ٢٤٢ / ٢٤٦ |
| (٣) | سورة الزخرف آية ٨٤ . | (٤) | سورة طه آية ٤٦ . |
| (٥) | سورة الحديد آية ٤ . | (٦) | سورة النحل آية ١٢٨ . |
| (٧) | سورة الشعراء آية ١٥ . | (٨) | سورة ق آية ١٦ . |

يكون من نجوى ثلاثة ألا هو رابعهم ، ولا خمسة ألا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر ألا هو معهم أينما كانوا ثم ينشئهم ما عملوا يوم القيامة ، ان الله بكل شيء عليم (١)
فقد بين السلف رضوان الله عنهم ما تدل عليه أولا الآيات فقالوا : ان المعية المذكورة فيهن ، هي معية العلم ، فالله سبحانه وتعالى فوق السموات ، مستوعلى عرشه كيف شاء ، وعلمه في كل مكان ، ولا يكون علمه في مكان دون مكان ، فالله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء لأن علمه بهم محيط ، وبصره فيهم نافذ ، لا يحجبهم شيء عن علمه وبصره ، ولا يتوارون منه شيء ، وهو بكماله فوق العرش ، بائن من خلقه (يعلم السر وأخفى) وقد انعقد اجماع السلف على أن ما ذكر هو المعنى المراد ما ذكر — الآيات .

ذكر ذلك أبو عمر الطلمنكي : في كتاب " الوصول الى معرفة الأصول " فقال : واجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله (وهو معكم أينما كنتم) ونحو ذلك من القرآن ان ذلك علمه ، وأن الله فوق السموات بذاته ، مستوعلى عرشه كيف شاء (٢)
وقال أبو عمر بن عبد البر ، أجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حملهم عنهم التأويل قالوا في تأويل قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة ألا هو رابعهم) هو على العرش وعلمه في كل مكان ، وما خالفهم أحد يحتج بقوله (٣)

وقال أيضا : وان احتجوا بقوله (وهو الذي في السماء اله وفي الأرض اله) ويقولون : (وهو الله في السموات وفي الأرض) ويقولون (ما يكون من نجوى ثلاثة ألا هو رابعهم) . الآية . قيل لهم : لا خلاف بيننا وبينكم ، وبين سائر الأمة انه سبحانه ليس في الأرض دون السماء فوجب حمل هذه الآية على المعنى الصحيح المجمع عليه ، وذلك أنه تعالى في السماء اله معبود من أهل السماء ، وأنه سبحانه في الأرض اله معبود مستحق

(١) سورة المجادلة آية ٧ .

(٢) درة تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ٢٥٠ ، ٢٥١ .

(٣) درة تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ٢٥٥ .

للمعبادة من أهل الأرض ، وكذلك قال أهل العلم بالتفسير ، وظاهر التنزيل يشهد أنه على العرش ، والاختلاف في ذلك ساقط ، وأسعد الناس به من ساعده الظاهر .

وأما قوله : (وفي الأرض اله) فالاجماع والاتفاق قد بين المراد ، أنه معبود من أهل الأرض فتدبر هذا فانه قاطع .^(١)

قلت : وأقوال أهل السنة في هذا الشأن أكثر من أن تأتي على حصرها وكلهم يقولون : ان الله سبحانه وتعالى : فوق سمواته ، عال على عرشه ، بائن من مخلوقاته .

وما ذكر في الآيات من المعية ، فان المراد بها معية العلم لا معية الذات .

وهو اله من في السموات ومن في الأرض ، وهو على العرش ، وقد أحاط علمه بما دون العرش ولا يخلو من علم الله مكان ولا يكون علم الله في مكان دون مكان^(٢) . وقد دلت بعض الآيات

نصا على المراد من هذه المعية : ففي قوله تعالى (ألم تر أن الله يعلم ما في السموات وما في الأرض) ثم قال : (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ، ولا خمسة الا هو

سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر الا هو معهم أينما كانوا ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة ان الله بكل شيء عليم)

فتعلق الجهمية بوسط الآية ، واغفلوا فاتحتها ، وخاتمتها لأن الله عز وجل

افتتح الآية بالعلم بهم ، وما في السموات والأرض ، وختمها بالعلم ، وفي ذلك دليل أنه أراد العلم بهم وأعمالهم . لا أنه نفسه في كل مكان معهم ، كما تزعم الجهمية .

يقول الدارمي : انا لما سمعنا قول الله عز وجل في كتابه (استوى على العرش)

(١) التهذيب لابن القيم على معالم السنن للخطابي ج ٧ ص ١٠٥ .

(٢) الرد على الجهمية للإمام احمد ص ٩٢ - ٩٧ والرد على الجهمية للدارمي ص

٢٦٣ - ٢٩٢ ورد الدارمي على بشر المريسي ص ٤٢٨ - ٤٦٤ ، والتمهيد

للها لاني ص ٢٦٠ - ٢٦٢ ، والأسماء والصفات للمبيهقي ص ٤٣٠ - ٤٣١ ،

والتهذيب لابن القيم على معالم السنن ج ٧ ص ٩٤ - ١١٧ ، وسائل الاسام

احمد لأبي داود المجستاني وغيرها من الكتب التي تحكي أقوال السلف وتذكر

هزاراتهم نصا .

(ذى المعارج تعرج الملائكة والروح اليه) وقوله (يدبر الأمر من السماء السماوية) (ذى المعارج اليه) وقوله : (اليه يصعد الكلم الطيب) وقوله (وهو القاهر فوق عباده) وقوله (اني متوفيك ورافعك الّتي) وما اشبهها من القرآن آمنا به ، وعلما يقينا ان الله فوق عرشه فوق سمواته كما وصف بائن من خلقه . فحين قال (ألم تر أن الله خلق السموات والأرض وما في الأرض ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم) قلنا : هو العظيم الذى افتتح به الآية ، وختمها ، لأنه قال في آى كثيرة ما حقق أنه فوق عرشه ، فوق سمواته ، فهو كذلك لا شك فيه ، فلما اخبر أنه مع كل ذى نجوى ، قلنا : علمه وبصره معهم على نفسه على العرش بكماله كما وصف ، لأنه لا يتوارى منه شيء ، ولا يفوت علمه وبصره شيء ، في السماء السابعة العليا ، ولا تحت الأرض السابعة السفلى ، وهذا كقوله تعالى (نحن وهارون) (انني معكما أسمع وأرى) من فوق العرش ، فهل من حجة أشفى وأبلغ من احتجاجنا به على الجهمية من كتاب الله تعالى ، ثم الروايات ، لتحقيق ما قلنا متظاهرة من رسول الله (صلعم) وأصحابه والتابعين . . . (١)

قلت : والله سبحانه وتعالى قد بين في القرآن غاية البيان أنه فوق سمواته ، وأنه مستو على عرشه ، بائن من خلقه ، بنصوص محكمة ، يجبر رد التشابه اليها ، لكن الجهمية تسكت بالتشابه ، ورد المحكم متشابهها ثم ان الله قد بين في غير موضع أنه خلق السموات والأرض وما بينهما ، وأن له ملك السموات والأرض وما بينهما ، وأن الأرض قبضته من يمينه والسموات مطويات بيمينه ، وأن كرسىه وسع السموات والأرض ، وأنه يسلك السموات والارض هذه نصوص صريحة في أن الله تعالى ليس هو عين هذه المخلوقات ، ولا صفة ولا جزء من هذه المخلوقات ، بل هو الخالق غير المخلوق ، وليس بداخل فيها محصور ، بل هي صريحة في أنه تعالى ليس حالا فيها ولا محلا لها .

كذلك فان الله قد جمع بين كونه فوق سمواته ، مستو على عرشه بائن من خلقه

مع كونه مع عباده بعلمه المحيط الذي لا يعزب عنه مقال ذرة . فقال تعالى (هـ —
الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض وما
يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها وهو معكم أينما كنتم والله بما تعملون بصير)
لقد أحرر سبحانه في هذه الآية أنه مع خلقه ، مع كونه مستويا على عرشه ، وقرن بين الأمرين
فأحرر أنه : خلق السموات والأرض ، وأنه استوى على عرشه وأنه مع خلقه يبصر أعمالهم —
ففي عرشه كما في حديث الأرواح " والله فوق عرشه لا يخفى ^{عليه} شيء " من أعمال بني آدم " وجمعه
تعالى بين علوه ، ومعيته ، يدل على أنه سبحانه ، إنما أراد أنه مع خلقه بعلمه لا بذاته
فهو فوق سمواته ، عال على عرشه بائن من خلقه . وقد ذكر الله ذلك في مقام التمدح ،
فقال الله تعالى عال على خلقه بائن منهم فوق عرشه ومع ذلك فعلمه بهم محيط وصره فيهم
فلا يخفى عليه شيء من أعمالهم ، فإن ذلك أدل على المدح ، ما لو قال : إنه
يعلم ولهم ويعلم ويرى ما هم عليه .

وإن قد اتضحت المعاني التي تدل عليها الآيات التي يتسك بها الجهمية في
قوله تعالى ، ودعواهم بأنها تدل على أن الله في كل مكان ، نقول : إن معية الله لا تنفي
عظمته على خلقه ، ولا يلزم منها الاختلاط بهم ، بعد أن اتضح معنى هذه المعية . هذا
أمر وهناك أمر آخر يلزم التنبيه عليه وهو : أن كلمة " مع " في اللغة إذا أطلقت ، فليس
ظاهرها في اللغة إلا المقارنة المطلقة من غير وجوب ساسة ، أو محاذاة عن يمين أو شمال
فإن هذا يتأهل معنى من المعاني دلت على المقارنة في ذلك المعنى فإنه يقال : ما زلنا
نرى القمر معنا . أو : والنجم معنا . فالله مع خلقه حقيقة ، وهو فوق عرشه حقيقة .

ثم هذه المعية تختلف أحكامها بحسب الموارد ، فلما قال : (يعلم ما يلج في
الأرض وما يخرج منها) إلى قوله (وهو معكم أينما كنتم) دل ظاهر الخطاب على أن
هذه المعية مقتضاها أنه مطلع عليكم ، شهيد عليكم ، ومهيمن عالم بكم ، وهذا معنى
اللفظ : أنه معهم بعلمه ، وهذا ظاهر الخطاب وحقيقته ، وكذلك في قوله (ما يكون

من تجوى ثلاثة الا هوراهم) الى قوله (وهو معكم أينما كنتم) وهذه معية عامية تشمل جميع الخلق .

ولما قال النبي (صلعم) لصاحبه في الغار : (لا تحزن ان الله معنا) كان هذا أيضا حقا على ظاهره ودلت الحال على أن حكم هذه المعية هنا معية الاطلاع والنصر والتأييد .

وكذلك قوله (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وقوله لموسى وهارون (انني معكما أسمع وأرى) هنا المعية على ظاهرها وحكمها في هذه المواطن هي التأييد والتأييد ، وهذه معية خاصة وقد يدخل على صبي من يخيفه فيبكي ، فيشرف عليه من فوق السقف فيقول : لا تخف أنا معك ، أو أنا هنا ، أو أنا حاضر ونحو ذلك ينبيه على النسبة الموجبة بحكم الحال دفع المكروه ، ففرق بين معنى المعية ، وبين مقتضاها من غير مقتضاها من معناها ، فيختلف باختلاف المواضع . فلفظ المعية : قد استعمل في الكتاب والسنة في مواضع يقتضي في كل منها أمورا لا يقتضيها في الموضع الآخر ، فاما في المختلف دلالتها بحسب المواضع ، أو تدل على قدر مشترك بين جميع موارد ها ، وانما كل موضع بخاصيته . فعلى التقديرين ليس من مقتضاها أن تكون ذات الرب عز وجل متعلقة بالخلق ، حتى يقال قد صرفت عن ظاهرها .

وتظهر المعية من بعض الوجوه : الربوبية والعبودية فانها يشترك فيهما جميع الخلق . ويتأخر بعضهم على بعض .

فمن علم أن المعية : تنضاف الى كل نوع من أنواع المخلوقات - كإضافة الربوبية لله تعالى - وأن الاختصاص على الشيء ليس إلا للعرش ، وأن الله يوصف بالعلو والوقية الحقيقية لا يوصف بالسفل ولا بالتحته لظن ، لا حقيقة ولا مجازا ، علم أن القرآن على ما هو علمه من غير تعريف .

ثم من توهم أن كون الله في السماء بمعنى أن السماء تحيط به وتحويه ، فهو كاذب ، خال ، وما سمعنا أحدا يفهم هذا من اللفظ .

وإذا كان الأمر هكذا ، فمن التكلف أن يجعل ظاهر اللفظ شيئا محالا ، لا يفهم الناس منه ، ثم يريد أن يتأوله ، بل عند الناس أن الله في السماء ، وهو على العرش ، واحد ، إذ السماء إنما يراد به العلو ، فالمعنى أن الله في العلو لا في السفلى وقد علم المسلمون أن كرسيه وسع السموات والأرض ، وأن الكرسي في العرش كحلقة ملقاة بأرض فلاة ، وأن العرش خلق من مخلوقات الله ، لا نسبة له إلى قدرة الله وعظمته ، فكيف يزعم بعد هذا ، أن خلقا يحصره ويحويه ؟ وقد قال سبحانه وتعالى (ولأصلبكم في هذا القرآن كلالا) وقال (فسيروا في الأرض) بمعنى " على " ونحو ذلك ، وهذا كلام عربي عليل لا سبيل له ، وهذا يعلم من عرف حقائق معاني الحروف وأنها متواطئة في الغالب .

(١)

أما ما استدلوا به من بعض الآثار الموقوفة والمرفوعة ، فاجابة على ذلك قسما : ١ - أن هذه الآثار ؛ تصادم النصوص الصحيحة والصريحة من القرآن والسنة وأقوال الصحابة ؛ فهي من أكذب الحديث وأوهاه ، ومثلها ما لا يعتد به ، ولا تقوم بها حجة . ٢ - أنها الكفاة ؛ لا تهلون أخبار الآحاد العدول ، فكيف يسوغ لكم الاحتجاج بمثل الحديث الحديث ، الذي لا يصح . لو عقلتم وأنصفت ؟ (٢) . وهذا تسقط حجج الجهمية .

وهذه أهل الحق عليهم فإذا بعد الحق إلا الضلال .

مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٠٣ - ١٠٦ ، ص ٢٢٩ ، ومختصر الصواعق المرسلة لابن القيم ج ٢ ص ٢٦٢ - ٢٧٧ .

حديث عبد الله بن واقد الواسطي عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) استولى على جميع برته . فلا يخلو منه مكان ، قال عنه ابن عبد البر : هذا حديث منكر ، ونقلته مجهولون ضعفا . انظر : التهذيب لابن القيم ج ٢ ص ١٠٤ .

والحديث الآخر الذي استدلوا به ، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما في قوله تعالى (ثم استوى على العرش) قال : استوى عنده الخلق القريب والبعيد

وصاروا عنده سوا* ، أخرجه البيهقي من طريق : محمد بن مروان عن الكلبي
عن أبي صالح عن ابن عباس . قال البيهقي هذه الرواية منكورة ، وأبو صالح
هذا والكلبي ومحمد بن مروان متروك عند أهل العلم بالحديث ، لا يحتاجون
إلى شيء من رواياتهم لكثرة المناكير فيها ، وظهور الكذب منهم في رواياتهم . انظر
الأنساب والصفات ص ٤١٣ / ٤١٤ وقد بينت فيما سبق أقوال علماء الحديث ،
وأصحاب التراجم في هؤلاء الثلاثة .

ثم انه على فرض صحة هذا الأثر عن ابن عباس ، فان معناه : استوى عنده الخلاق
القريب والبعيد وصاروا عنده سوا* ، أى في العلم ، لا أن الخلاق في القرب
إليه سوا* ، أو أنه بنفسه في كل مكان ومنطبق الأثر ومفهومه يدل على ما ذكرت
فانه قال : استوى عنده الخلاق القريب والبعيد فان كلمة : القريب أى ما كان
أقرب إليه ، والبعيد : ما كان أبعد عنه ، فاستواؤهم عنده حينئذ هو نفسى
العلم ، بمعنى أن علمه بهم محيط يستوون في ذلك ، والله أعلم .
اما حديث عوسجة الذى رواه ابن عساكر فيما أملاه في نفي الجبهة عن شبيب
ابن عبد الله العوسجي ، فقد قال عنه ابن تيمية : أجمع العلماء على أنه من
أكذب الحديث ، وأن غاية ما قالوا فيه : انه غريب .

وقد ذكر ابن تيمية عندما تكلم عن نفاة العلو ، وأنه ليس معهم في نفسى
ذلك لا أية من كتاب الله ، ولا حديث عن رسول الله (صلعم) ولا قول أحد
من سلف الأمة ، إلا أن يرووا في ذلك ما يعلم أنه كذب ، كحديث عوسجة
وأمثاله . فلعلمه يعني بعوسجة هنا : ابن عبد الله العوسجي . ولم أعرف منه
عوسجة هذا ، وقد ذكر الذهبي في ميزان الاعتدال ٣ / ٣٠٤ ثلاثة رجال
اسمهم عوسجة ، الأول عوسجة بن رماح . قال عنه : الدارقطني : مجهول
حديثه لا يصح . والثاني : عوسجة بن قرم وله حديث في المسح على الخفين
لم يصح ، وذكر الذهبي أنه منكورة ، والثالث : عوسجة مولى ابن عباس : ذكر
الذهبي أن البخاري قال عنه : انه لم يصح حديثه . انظر درة تعارض العقل
والنقل لابن تيمية ج ٥ ص ٢٢٥ ، ج ٦ ص ٥٥ .

(الفصل الثاني)

الجهمية في مرحلتها الثانية :

فيما تقدم من البحوث ذكرت أن الجهمية في مرحلتها الأولى كانت تحول بنفسها
إلى الجهمية ، وهول ، بالقرب الذاتي ، وأنه تعالى : مع كل أحد ذاتا ، وقد أجمع على هذا
أصحاب المسائل .

وكان من أعظم شبه الجهمية في باب الصفات ، اعتقادهم أن ظاهرها يفيد
الاعتقاد بالخلق ، أي أنا يفهم من نعوصها بمائل ما يفهم من صفات المخلوق ، فظاهرها
في غاية العقل وهو مستحيل ، فيجب التأويل . فكان تأثير مذهب الجهمية في الأفكار
التي هي عليها إلى التأويل ، وسلوك منهج المجاز في تلك المسائل ، وقد كان هذا
الاعتقاد موقفا قبلها ، لا بطرق أحد ، ولا يخطر له . وقد كان من كلامهم : من انتحل
مذهب الآخرة واعتقد ما في الأحاديث على ظاهرها ، فهو حشوى زائف ، وعند التحقيق
كان مستحيلا . (١)

وقلت أيضا : أن المعتزلة قد عاصرت الجهمية ، وإن كان هناك من سبق
لغير الذي ظهرت فيه الجهمية الأولى ، عن عصر ظهور المعتزلة ، فهو سبق قريب ، فإن
هذا السبق والفعل الاسلامي كانت تتحرى يأتي بعضها اثر بعض ، وربما تعاصرت وقد يحصل
بعضها بتأثير بعض ، او تندمج احداها في الأخرى ، لما يجمعها من القول بمسائل
عامة عليها . ومن ذلك المعتزلة مع الجهمية فإن المعتزلة أخذت عن الجهمية القول بنفي
خلق الخلق ، وخلق الكلام ، ووافقتا عليها ، ولذلك فقد كان انتشار مذهب الجهمية
في المعتزلة ، فقد رجعت المعتزلة على أثر الجهمية في رفع ظواهر النصوص وتأويلها
بمعنى المعتزلة على ذلك متأخرو الشيعة والزيدية . (٢)

١- ربح الجهمية والمعتزلة للقاسي ص ٤٧ نقلا عن ابن بطه .
٢- كتاب النية والأمل في شرح الطل والنحل ، للمبهرى لد بن الله أحمد
بن يحيى بن المرتضى ص ٢٦ ، ٢٠٠ ، وكتاب التوحيد لأبي جعفر محمد بن
عيسى بن الحسين بن بابويه القمي ص ٣٥ ، ١٧٢ ، ١٨٥ ، ٢١٥ / ٢٢٤
كتاب حجة الانظار المنتزع من غاية الافكار تأليف القاضي عبدالله بن محمد
بن محمد بن الحسين بن بابويه القمي ص ٢٦ ، ٢٠٠ ، ٢١٥ / ٢٢٤

ولما توافقت فيه الجهمية والمعتزلة من هذه المسائل الكبيرة ، فقد أصبحوا

أهل المذهب الواحد ولذلك أطلق أئمة الأثر لفظ الجهمية على المعتزلة .

ثم جاء متأخرو الأشاعرة فوافقوا المعتزلة في نفي الصفات الخبرية بوجه عام

الاستواء والعلو والفوقية على وجه الخصوص ، وخالفوا بذلك متقدميهم .

وإذا كانت المعتزلة ، ومن اتبعها ، أو مال إليها ، قد تبعت الجهمية في

أصول نصوص الاستواء والعلو والفوقية ، وقالت بصرفها عن ظاهرها ، وقالت بتزويده الله

عن الكان والجبهة . فما هو وجه الاختلاف الذي جعلني أميز بين الطائفتين ، وأطلق

على تلك الجهمية الأولى وأفرادها ببحث خاص ، أخذ مني جهداً ووقتما كبيرين ، ثم أعود

بعض المعتزلة ومن اتبعها ، أو ولاها ، مال إليها ببحث آخر ، لا يقل فيها يستدعيه

في ذلك وجه من البحث السابق . .

الخلاصة : أنه وإن كانت تأويلات النفاة والمعطلة تتفق ، ودعاؤهم في تزويده الله عما

يصفونه نفسه ووصفه به رسوله (صلعم) من الاستواء والعلو والفوقية : متشابهة والجهمية

الأولى هي : المورد الذي استقى منه هؤلاء أفكارهم ، ومصدر هؤلاء ، وأولئك ترجع إلى

عناصر خيلة على الإسلام ، كما بينت ذلك وكرره في بحوثي السابقة لتستقر معرفتي فسي

المرحان ، وليعلم أن هذه الأقوال ، سواء منها المبالغ في الإثبات ، أو المبالغ في

النفي ، كلها ترجع إلى عناصر خيلة لا تمت إلى الإسلام في شيء .

أقول أنه بالرغم من ذلك ، ومن أنه قد يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يوحي

بأنهم على قول سلفهم من الجهمية الأولى . كقول بعضهم : إن الباري يستحيل أن يكون

موجوداً في مكان .^(١) فإن الجهمية في مرحلتها الثانية تخالف سلفها من الجهمية

الأولى في أن الأولي كائن مطلق ، بالقرب الذاتي ، وأنه تعالى مع كل أحد بذاته . أما

فإنه تعالى لا يملك العالم ولا خارجه ، ولا ما بين ولا ما وراءه ، ولا شيء

ولا تحت ... الخ ، فخالفوا سلفهم في هذا .

لكن بما ترى ما هو السبب في هذه النقلة من قول الى قول ، ومن طور الى

ط ———— ور .

يجيب شيخ الاسلام ابن تيمية عن ذلك فيقول : انه لما عرّيت الكتب الرومية ، واليونانية في حدود المائة الثانية : زاد البلاء ، مع ما ألقى الشيطان في قلوب الضلال ابتداءً من جنس ما ألقاه في قلوب أشباههم .^(١)

قلت : وترجمة هذه الكتب الفلسفية الى العربية ، وجد أن بعض الفلاسفة العقلين يثبتون نوعاً من الموجودات يسمونه المجردات ، وينفون عنها المكان والجهة والصورة ، الى غير ذلك من خصائص الأجسام ، جعلوا الله واحداً من هذه المجردات ، التي هي في الحقيقة معدومات ، وظنوا أن هذا خيراً من قول سلفهم .^(٢)

ونحن لا نتجنى عليهم في ذلك . فان هذا ما نجد في كتبهم ، وفي كتاب الفلاسفة الاسلاميين أتباع المشائين . فيها هوذا ابن سينا يقول : ... ثم من المعلوم الواضح أن التحقيق الذي ينبغي أن يرجع اليه في صحة التوحيد ، من الاقرار بالعانع موحداً مقدساً من الكم والكيف والأين والتمى والوضع والتغير ، حتى يصير الاعتقاد به بأنه ذات واحدة لا يمكن أن يكون لها شريك في النوع ، أو يكون لها جزء وجودي كمي أو معنوي ولا يمكن أن تكون خارجة عن العالم ، ولا داخله ، ولا بحيث تصح الإشارة اليها أنها هناك ...^(٣) ونحواً من هذا أو قريب منه نجد في كتب القاضي عبد الجبار ، والسرازي ، وأمام الحرمين والغزالي وغيرهم .

وقد حاول هؤلاء النفاة أن يمزجوا الدين بالفلسفة ويوفقوا بينهما ، كما حاول

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٢ .

(٢) منهاج السنة ج ٢ ص ١٦٦ .

(٣) الرسالة الأضرعية لابن سينا ص ٤٤ — ٥١ .

الفلاسفة ذلك ، فأصبح كلامهم أشاجيا .

وما دام الأمر كذلك فسيكون الكلام في هذا الفصل عن المعتزلة ومن تبعهم من فرق الشيعة والزيدية ومتأخري الأشعرية ، والفلاسفة لا تفاق الجميع على نفي العلو والمابنة لله تعالى ، ووصفهم له بما يحيل وجوده لأنه كما قال ابن كلاب رحمه الله : لو قيل لهم : صفوه بالعدم ، ما قدروا أن يقولوا فيه أكثر منه .

(موقف النفاة من اثبات الاستواء والعلو والفوقية)

نفت المعتزلة أن يكون الله في جهة ، وأنه على العرش ، وأولت كل الآيات المضمرة بالجهة من مثل قوله تعالى (أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض) وقوله (ثم استوى على العرش) وقالوا : ان الاستواء إنما معناه : الاستيلاء والقُدرة والغلبة ^(١) ثم اختلفت اطلاقات المعتزلة بين القول : ان الله في كل مكان ، والقول بأنه لا في مكان ، وقد ذكر الأشعري أن جمهورهم يقولون : ان الباري بكل مكان ، بمعنى أنه مديركل مكان ، وأن تدبيره في كل مكان ، ومنهم طائفة تقول : ان الباري لا في مكان ، بل هو على ما لم يزل عليه . وهو قول هشام الفوطي . وعباد بن سليمان ، وأبي زفر وغيرهم من المعتزلة . وقال قائلون : الباري في كل مكان ، بمعنى أنه حافظ للأماكن ، وذاته مع ذلك موجودة بكل مكان ^(٢) .

وهذا يعني — كما سبق أن ذكرت في الفصل ^{السبق} — أن احتمال بقاء بعض على المعتزلة على قول الجهمية الأولى وارد وقد نهج هذا المنهج أيضا أبو منصور الطائري الحنفي ، فقال : (ان الله منزّه عن المكان والجهة ، وأما الآيات التي تتحدث عن الجهة فالواجب الايمان بها دون محاولة تأويلها ، الا أنها لا تفسر ولا يتحدث عن معناها . وقد

(١) متشابهة القرآن ص ٧٢ ، ٧٣ ، ٧٤ ، ٧٥ ، وتنزيه القرآن عن المطاعن

للقاضي عبد الجبار ص ٢١ .

(٢) المقالات للأشعري ج ١ ص ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٨٦ .

تمح المعتزلة في قولهم الشيعة والزيدية .

أما الأشعرية فقد حدث تطور في مذاهبهم ، فقد كان الأشعرى وأئمة أصحابه يقولون : ان الله تعالى في السما مستوعب العرش استوا حقيقيا ، ويرفضون أن يسوّل قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وغيرها من الآيات التي تتحدث عن الاستوا والعلو . بل يخرجها عن ظاهرها . (١)

الآن أتباع أبي الحسن بدأوا بعد ذلك يتحولون عن مذهبه ، ويمكن أن نلحس هذا التحول في الباقلاني الذي كان يذهب الى أن الله في السما ، ومستوعب العرش ، استوا لا يشبه استوا الخلق ، ورفض تأويل الاستوا بالاستيلاء والقدرة والقهر ، لأن الله كان قادرا قبل خلق العرش ولكن مع هذا فليس الله في مكان ، فلا يقال : أين هو ، اذا كان دليل على الحدث والتغير . (٢)

ثم اذا بالأشعرية بعد ذلك يصرحون بنفي الجهة عن الله ، مثل أبي منصور البغدادي ، الذي كان يرفض أن يكون الله في مكان دون مكان ، وينكر أن يكون الاستوا بالمعنى الظاهر ، بل معناه : على الطك استوى ، أي استوى الطك للاله ، والعرش هنا بمعنى الطك (٣) ، وتابعه في هذا التأويل تلميذه ابو الطغر الاسفراييني ، ويعلم أن الله يستحيل أن يكون مخصوصا بجهة من الجهات (٤) . وهكذا ابن فورك في كتاب — شكل الحديث — يقول في رده على ابن خزيمة ، ان استواء سبحانه على العرش ليس على معنى التكبير والاستقرار بل هو على معنى العلو بالقهر والتدبير ، وارتفاع الدرجة بالعفة على الوجه الذي يقتضي مباينة الخلق . (٥)

-
- (١) الابانة ص ٨٥ وما بعدها ، ومقالات الاسلاميين ج ١ ص ٢٨٥ ، ٢٤٥ ، ٣٥٠ —
ورمات الى أهل الشجر ، مخطوطة مصورة بمركز البحث بجامعة أم القرى بمكة
الكرمة ، والتشبيد للباقلاني ص ٢٦٠ — ٢٦٢ .
(٢) التشبيد ص ٢٦٠ ، ٢٦٤ ، والانصاف للباقلاني ص ٤١ — ٤٢ .
(٣) اصول الدين للبغدادي ص ٧٦ — ٧٧ ، ١١٢ — ١١٤ .
(٤) التبصير في الدين للاسفراييني ص ١٠٠ ، ١٤٠ .
(٥) شكل الحديث لابن فورك ص ٤١٣ .

ثم جاء بعد هؤلاء^١ امام الحرمين فاعلن أن من مذهب أهل الحق قاطبة أن الله سبحانه وتعالى يتعالى عن التحيز والتخصص بالجهات^(١).

ولم يشذ الغزالي عن أولئك فيما قالوا ، إلا أنه كان يميل إلى الفلاسفة فسي قولهم بعدم السماح بتأويل الظواهر إلا للعلماء ، أما حكم العامة فهو الايمان ، بدون تأويل^(٢).

وكذا الرازي كان من أشد الأشاعرة نفيا للاستواء والعلو والفوقية ، حتى أنه ألف كتاب أساس التقديس ، وجمع فيه كل ما أمكنه من الأدلة العقلية التي يظن أنها تدل على نفي ذلك وتأويل النصوص الواردة في ذلك ، أو توقف فيها بعدم صرفها عما تدل عليه^(٣). وهكذا بقية علماء الكلام الأشعرية ، كالشهرستاني ، والآمدي ، والأيجي ، والتفتازاني كلهم مجمعون على نفي الاستواء والعلو^(٤).

أما الفلاسفة^(٥) فلم يسل أدل على ما يذهبون إليه من كلام ابن سينا الذي ذكرناه فيها تقديم .

(الشبهات التي بنى عليها المتكلمون كلامهم في نفي الاستواء والعلو والفوقية)

كل أهل بدعة قد يتمسكون بنصوص يظنون أنها تدل على مقصودهم ، إلا هؤلاء^١ الفلأة الذين يقولون : لا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا فوق ، ولا تحت ، وينكرون

(١) الارشاد ص ٣٩ ، والشامل للجويني ص ١٠٠ وما بعدها .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٠ — ٢٦ ، وأحياناً علوم الدين (قواعد العقائد)

ج ١ ص ١٠٦ / ١٠٧ ، والجامع الصوامع عن علم الكلام ص ٩ ، ١٧ .

(٣) أساس التقديس ، والخمسين في أصول الدين والأربعين ، والمعالم في أصول

الدين والتفسير الكبير . .

(٤) نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١١١ وما بعدها ، والمواقف للأيجي ج ٨ ص ١٨

للتفتازاني ج ٢ ص ٤٨ .

(٥) نعني بالفلاسفة هنا : الفلاسفة الاسلاميين كابن سينا والغارابي وغيرهما ممن

اتبع الفلاسفة المشائين .

علوه وفوقيته وجميع النصوص الواردة بإثبات ذلك هي عندهم متأولة ، أو مفوضة .

وهذا ما يقرره شيخ الاسلام بقوله : ان هؤلاء * الحهمية النفاة ليس معهم —
الأنبيا * كلمة واحدة توافق ما يقولونه من النفي (١) .

وعندما نقول ذلك فانما نعني النصوص التي يمكن أن يكون لهم فيها شبهة —
بمتعلقون بها ، كما تعلق سلفهم بآيات القرب والمعية ، فانه ربما كان لهم بعض العذر
في ذلك . أما هؤلاء * النفاة فانهم قد يستدلون ببعض النصوص كقوله تعالى (والله الغني
وانتم الفقراء) وقوله (الله الذي لا اله الا هو الحي القيوم) وقوله (ليس كمثله شيء *)
وقوله تعالى (هل تعلم له سميا) وقوله (قل هو الله أحد ، الله الصمد . . .) .
الا أن هذه النصوص لا تدل على مقصودهم ، ولا شبهة لهم فيها وانما غاية
المتحذلق من هؤلاء * النفاة أن يدعي أنه استنتج النفي من مثل هذه النصوص .

وبالا ضطرار يعلم كل عاقل أن من دل الخلق على أن الله ليس على العرش ، ولا
فوق السموات من مثل هذه النصوص ، فقد أبعد النجعة ، وهو اما ملغز ، واما مدلس
ولم يخاطبهم بلسان عربي مبين (٢) . واذا كانت النصوص الشرعية التي قد يتمسكون بها —
لا تدل على مقصودهم ، ولا شبهة لهم فيها ليستدلوا بها ، فقد ثبت أنه ليس معهم نص
واحد يتمسكون به ، ويؤيدون به دعواهم .

أما الشبهات العقلية ، أو ما يسمونه بالأدلة العقلية فيمكن ايجازها فيما يلي :
١ - ان الله لو كان مستويا على العرش ، بمعنى الجلوس والاستقرار فوqe لكان
تعالى جسما ذا صورة ، لأنه لا يستقر الا بحسم ، ومن كان هذا حاله ، كان
محدثا مصورا . وهذا على الله تعالى محال (٣) .

-
- (١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ١٢٢ ، ٢٢٧ .
(٢) المصدر نفسه ج ٥ ص ١٩ ، ومختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٥٠ ، ٥١ .
(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الحبار ص ٢٢٦ ، وتنزيه القرن عن المطاعن
له أيضا ص ٢٥٣ .

لو حمل الاستواء على الاستقرار والتمكن ، فاما أن يكون الله تعالى اكبر من العرش ، أو أصغر منه ، أو مساويا له ، وكل ذلك لا يخلو من التقدير والتقدير يحتاج الى مقدر وذلك على الله محال (١) .

لو كان الله تعالى : مستويا على العرش ، بمعنى المماسه ، وجاز أن يماسه جسم من جهة ما لجاز أن يماسه من سائر الجهات ، فيصير محاطا به والتجسيم والتحديد على الله محال (٢) .

لا يجوز حمل الاستواء على العلو والاستقرار على العرش ، لأن المستقر على العرش لا بد أن يكون الجزء الحاصل منه في يمين العرش ، غير الحاصل منه في يسار العرش ، فيلزم أن يكون مؤلفا مركبا ، وذلك على الله تعالى محال (٣) .

ان الله تعالى قال : (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) فلو حمل الاستواء على الاستقرار والجلوس على العرش ، لكان العرش مكانا للرب سبحانه ، وكانت الملائكة الذين يحملون العرش حامليين الى العالم سبحانه ، وحافظين له وهذا غير معقول ، لأن الخالق هو الذي يحمل المخلوق اما المخلوق فلا يحمل الخالق (٤) .

لا يجوز حمل الاستواء على معنى الجلوس ، لأن الجالس على العرش ان قدر على الحركة والانتقال كان محدثا ، لأن ما لا ينفك عن الحركة والسكون فهو محدث وان لم يقدر على الحركة كان كالمربوط وهو غير ممكن في حق الله تعالى (٥) .

لا يجوز حمل الاستواء على الجلوس فوق العرش ، لأن الله تعالى كان ولا عرش

الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٦ ، واحياء علوم الدين (قواعد العقائد)

له أيضا ج ١ ص ١٠٧ .

الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٦ .

اساس التقديس للرازي ص ١٥٥ .

المصدر نفسه ص ١٥٥ .

المصدر نفسه ص ١٥٥ .

ولا مكان ، ثم خلق العرش قال تعالى (ثم استوى على العرش) وكلمة ثم للتراخي ويستحيل أن يقال : انه تعالى مستقرا فوق العرش بعد أن لم يكن ، لأن هذا دليل الحدوث .^(١)
 وإذا كان حمل الاستواء على ظاهره محال على الله تعالى ، فان أصحاب التأويل يرون أنه لا بد من صرف لفظ الاستواء عن ظاهره ، وحمله على معنى قد يحتلوه اللفظ ، فتأولوا الاستواء بمعنى الاستيلاء والقدرة والغلبة والقهر ، وادعوا أن هذه المعاني سائغة في اللغة يقال : استوى الملك على الاقليم اذا احتوى مقاليد الملك فيه .^(٢)
 وقال الشاعر :

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مهبـراق^(٣)
 ومن تخصيص العرش بالاستيلاء قالوا : ان الله له أن يخص بالذكر ما يشاء ، وذلك كتخصيصه بعض الأنبياء بالذكر ، وتخصيصه الروح من الملائكة بالذكر ، وقد خص الله العرش بالذكر ، من حيث كان أعظم المخلوقات ، كما أنه خصه بالذكر في قوله تعالى (وهرب العرش العظيم)^(٤) وذلك لعظم العرش ، وان كان ربما يخصه من المخلوقات واذا كان الله مستوليا على العرش ، وهو أعظم المخلوقات ، فانه يكون مستوليا على غيره لا محالة .^(٥)

وكما تأولوا الاستواء بمعنى : الاستيلاء فانهم يرون أنه يمكن حمل الاستواء على معنى القصد الى الشيء كقوله تعالى (ثم استوى الى السماء فسواهن سبع سموات)^(٦) أى قصد الى خلقها وعلى ذلك يكون معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) قصد الى خلق العرش ، ويكون معنى (على) في هذا الموضع بمعنى (الى)^(٧) ونسبوا هذا التأويل الى الامام سفيان الثوري .^(٨)

(١) أساس التقديس للرازي ص ١٥٦ .

(٢) الشامل لامام الحرمين ص ٥٥٣ .

(٣) شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار ص ٢٢٦ ، وتنزيه القرآن عن المطاعين

له ص ١٧٦ ، وأصول الدين للبغدادى ص ١١٢ . (٤) سورة التوبة آية ١٢٩

الشامل لامام الحرمين ص ٥٥٤ وأساس التقديس ص ١٥٨ ، وتنزيه القرآن عن المطاعين

ص ١٧٦ ، وشرح المواقف ج ٨ ص ١١٠ . (٦) سورة البقرة آية ٢٩ .

التهجير في الدين للاسفرابيني ص ٩٥ والاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ٢٤١ ضمن مجموع عقائد السلف (٨) الشامل ص ٥٥٤ والأشاد لامام الحرمين ص ٤١

ومن المتأولين النفاة من قال : انه بعد صرف آيات الاستواء عما يدل عليه ظاهرها من استواءه تعالى على العرش ، فانه يحب ترك تأويلها ، وتسليم علمها الى الله تعالى (١) .
ومنهم من رأى أن آيات الاستواء ملزمة له ، ولا يمكن التخلص مما تدل عليه ، إلا بتأويل العرش ، فلم يكتفوا بتأويل الآيات التي تسدل على استواءه تعالى ^{على}عرشه ، وصرفها من ظاهرها ، بل عمدوا الى تأويل العرش المذكور في آيات الاستواء فقالوا انه متأول على معنى الملك ، فيكون معنى قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) أن الملك لم يستو لأحد غيره ، فانه يقال : فعل عرش بني فلان اذا زال ملكهم .

قال الشاعر :

اذا ما بني مروان ثلث عروشهم وأودت كما أودت ايمان وحبير

وقال الآخر :

عروش تفانوا بعد عز وأمانة هو وابعد ما نالوا السلامة والبقا (٢)

ومنهم من قال : ان الله لما خلق الخلق يعني السموات والأرض وما فيهن سمي ذلك كله عرشا له ، واستوى ^{على}جميع ذلك كله . (٣)

ولم يكتف المتأولون النفاة بانكار الاستواء ، ومحاولة تأويل العرش على معنى الملك بل تمادوا الى نفي علو الله تعالى على عرشه فوق سمواته بائن من خلقه ، فلم فأنكروا أن يكون الله في جهة الفوق ، مدعين أن التنزيه يقتضي نفي وجود الله تعالى في جهة مكان حتى لو كانت هذه الجهة هي جهة الفرق ، وحتى لو كان هذا المكان هو العرش ، وقالوا : ان في اثبات الجهة اثبات للمكان ، واثبات المكان معناه اثبات الحسمية لا محالة وان كان جمعا كان حادثا لأن الجسم لا يخلو عن الأركان الأربعة ، الاجتماع والافتراق ،

(١) اساس التقديس للرازي ص ١٥٣ ، ومعالم اصول الدين ص ٣٢ ، والعقيدة

النظامية للجويني ص ١٥ وما بعدها .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٢٧ ، وأصول الدين ص ١١٣ ، ١١٤ ، والتهذيب

في الدين ص ٩٥ .

الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٦٤ .

والمركبة والمكون ، وهي حادثة ولو كان في جهة لكان محتاجا اليها ، وهذا دليل على
الظن ، وهو على الله محال ، وقالوا : انه لا يختص بالجهة والمكان ، الا الجواهر
والأعراض ، وهذه كلها حادثة والله تعالى عن أن يكون حادثا او مثل الحادث ، انه هو
سبحانه القديم وليس كمثله شيء ، وجاءوا على ذلك بأدلة عقلية نجعلها فيما يلي :

لو كان الله في جهة لصح أن يشار اليه بالحس بأنه هنا أو هناك ، وكل ما يشار
اليه لا يخلو : اما أن يكون منقسما ، أو غير منقسم ، فان كان منقسما كان مركبا
وان لم يكن مركبا كان في غاية الصغر والحقارة كالجزء الذي لا يتجزأ ، وكلاهما
باطل ، لأن الله لا يصح أن يكون مركبا لأن ذلك دليل الامكان ، ولا أن يكون
بجوهر فردا ، وان لا يصح أن يكون في جهة . (١)

ان الجهة اما فوق ، واما تحت ، واما يمين ، واما شمال ، أو قدام ، أو خلف
فكيف كان سبحانه مختما بالجهة مع أن الجهة حادثة ؟ وكيف صار مختما بجهة
بعد أن لم يكن له جهة ؟ فهل خلق العالم فوقه ، ويتعالى أن يكون له فوق ،
اذ تعالى وتقدس أن يكون له رأس ، والفوق عبارة عما يكون جهة الرأس ، أو خلق
العالم تحته ، ويتعالى أن يكون له تحت ، اذ تعالى وتقدس أن يكون له رجل
والتحت عبارة عما يلي الرجل ، وكل ذلك يستحيل في العقل . (٢)

لو كان تعالى فوق العالم ، لكان محاذيا له ، وكل محاذ لجسم ، فاما أن يكون
مثله ، أو أصغر منه أو أكبر منه ، وكل ذلك يوجب التقدير بمقدار وهذا شأن
الحوادث والمخلوقات . ويتعالى الله عن ذلك ، قالوا : وما يدل على أن
الموجود في جهة حادث أن ما يحاذي الأجسام يجوز أن يحاسنها ، وما جاز عليه

أساس التقدير للرازي ص ٤٥ ، ولباب الأربعين ص ٣٤ ، والأربعين ص ١٠٨ .
أحياء علوم الدين (قواعد العقائد) ج ١ ص ١٨ - ١٠٧ .

خاصة الأجسام وما ينتجها كان حادثا ، ان سبيل الدليل على حدوث الجواهر
لها للحاسة والعبارة . (١)

كل صفة قارنها الجواز فهي مستحيلة في وجه الاله تعالى ، فان القيد
والجواز متناقضان ، والعقل قائم بجواز الكون في جهة دون امثالها . . . ولو
اختص القديم بجهة لوجب أن يكون اختصاصه بها بدون سائر الجهات جائزا
مفترا الى مخصص ، وذلك لأن الجهات متساوية الأحكام في حكم جواز الاختصاص
فليس تقدير التميز ببعضها أولى من تقدير التميز بسائرهما ، وانما ثبت جواز
الاختصاص ثبت حدوثه . (٢)

لو كان تعالى مختصا بجهة ، لكان محتاجا في وجوده الى تلك الجهة ، وكونه
محتاجا محال ، فكونه في الجهة محال . (٣)

لو كان الله تعالى أزلا وأبدا مختصا بجهة لكانت الجهة موجودة في الأزل فيلزم
ان كانت قديم غير الله تعالى ، وهو محال باجماع المسلمين . (٤)

الزمجرة ، والجهة التي فوق بالنسبة الى أهل المشرق تحت بالنسبة الى أهل
المغرب ، والعكس بالعكس ، فلو كان تعالى فوق قوم لكان في نفس الوقت تحت
آخرين ، وهذا باطل باتفاق المسلمين . (٥)

فقد هي خلاصة أدلة النفاة التي استدلو بها على نفي علو الله سبحانه وكونه
في سمواتهم ، فوق سمواته مستوعلي عرشه بائن من خلقه . تعالى الله عن قول المشبهة
والتعطلة علوا كبيرا .

- | | |
|-----|---|
| (١) | أخبار علوم الدين (قواعد العقائد) ج ١ ص ١٠٧ . |
| (٢) | الإرشاد ص ٤٠ ، والشامل للحويني ص ٥١٩ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٢ . |
| (٣) | أساس التلخيص ص ٤٧ . |
| (٤) | المصدر نفسه ص ٤٩ . |
| (٥) | نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١١٣ . |

ومن أجل هذه اللوازم التي اعتقدوها أدلة قاطعة على ما يدعون . قالوا : انه لا داخل العالم ولا خارجه ولا بحيث تصح الإشارة اليه بأنه هنا ، فهو لا محايث ولا مابين ، ولا متصل ولا منفصل ، وأنه ليس شي * بأقرب اليه من شي * .

وقد سئل امام الحرمين عن حجة فيما يدعيه من تنزيه الله تعالى عن الجهة فقال : ان هذا الحديث (لا تغفلوني على يونس بن متى) يدل على أن النبي (صلعم) هو عند سدره المنتهى لم يكن بأقرب الى الله من يونس عليه السلام ، وهو في بطن الحوت في قصر البحر ، فدل على أنه تعالى منزّه عن الجهات ، والألما صح النهي عن التفضيل (١) . وقال البيهقي : عند ذكره لحديث الادلا * ، والذي روى في آخر هذا الحديث انما هو في المكان عن الله تعالى ، وأن العبد اينما كان فهو في القرب والبعد من الله سبحانه . (٢) .

ولما كان النزول من الأدلة النقلية التي يستدل بها المشتون لعلو الله وفوقيته .

في حلقه فقد كان للمولين من هذه الصفة موقنان :

الموقف الأول للمعتزلة :

ويمثل هذا الموقف في انكار صفة النزول مطلقا . وهذا الموقف مبني على أن - الخلق لم يرد ذكره في القرآن الكريم ، وانما ورد في السنة ، ومن عادة المعتزلة أن الصفة اذا وردت في القرآن الكريم ، وكانت لا تتفق مع موقفهم العقلي ، التمسوا لها التأويلات بها .

اما ان لم يرد ذكرها في القرآن ، وانما في السنة فقط ، فهم يلتصون بها - التأويلات ان أمكن ذلك ، فان لم يكن ، فانهم يردون ذلك ، ويدعون أن الرسول لم يقله ، فان ذلك : فانما قاله حكاية عن قوم . وينا * على ذلك فقد انكر المعتزلة حديث النزول .

(١) الكوشى تكملة الرد على نونية ابن القيم بهامش السيف الصقيل ص ٣٦ ط ١ سنة

١٣٥٦هـ / ١٩٣٧م .

(٢) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٠ .

يقول الأشعري : ونفوا - أي المعتزلة - : ما روى عن النبي (صلعم) " ينزل

كل ليلة إلى سماء الدنيا " وغير ذلك ما رواه الثقات عن رسول الله (صلعم) .

اما الموقف الثاني :

فهو لأصحاب التأويل من متأخري الأشاعرة وغيرهم : فقد وجدوا ان حديث النزول قد روى في الصحيح بأسانيد صحيحة ، فلم يردوه ولم ينكروه ، أو يكذبوا به كما فعل المعتزلة وانما قبلوه وصدقوا به ، ثم عطلوا بعد ذلك على تأويله وصرفه عن ظاهره ، لأنه يخالف الدليل العقلي في نظرهم ، وقد سبق أن ذكرت في الباب الأول انهم يقدسون العقل على النقل ، وبينت هناك دعواهم وناقشتها وردت عليها .

ومن حجتهم على انكار النزول : أنه لا يصح حمل النزول الوارد في الحديث على حقيقته وظاهره الذي هو التحول والانتقال من مكان الى مكان ، وتغريغ مكان وشغل آخر ، لأن كل ذلك من صفات الأجسام ، ونعوت الاجرام وقد قامت الدلالة على استحالة الانتقال على القديم سبحانه ، فان أوضح دلالات حدوث الجواهر جواز انتقالها . (١)

واذا كان ذلك كذلك ، فان النزول قد يستعمل في غير الانتقال من مكان الى مكان ، فيحتمل أن يكون المراد بالنزول أن يكون بمعنى التلطف ، والرأفة بعباده ورحمته بهم واستجابته دعوتهم . وكانت استجابته الدعوة نزولا .

ويحتمل أن يكون المراد بالنزول في الحديث : نزول ملائكته ، أو نزول أمره . (٢) وما ترتب على انكار النفاة المعطلة لعلو الله وفوقيته : أن نفي المعتزلة الرؤية فقالوا : ان رؤية الله مستحيلة في الدنيا والآخرة ، بل وصل بهم الأمر الى حد تكفير كل من أجاز رؤية الله تعالى ، على جهة المقابلة ، أو اتصال شعاع بصير الراي بالمرئي ، وقال بعضهم : ان من أجاز رؤية الله تعالى بلا كيف ، فهو كافر ، والشاك في كفره كافر ، وكذلك

(١) الشامل ص ٥٥٨ ، والارشاد للجويني ص ١٦١ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٩ ، والشامل ص ٥٦٠ ، والارشاد ص ١٦١ ، والاسانيد

التقديس ص ١١٠ ، ١١١ ، وتكملة الرد ص ٩٠ .

الشاك في الشاك ، لا الى نهاية ^(١) . لأنه شبه الله بخلقه والتشبيه عنده كفر ^(٢) . والسبب في انكار المعتزلة للرؤية : أنها في رأيهم تؤدي الى تحديد الله تعالى ، وتشبيهه بخلقه ولو جاز أن يرى لكان محدودا ، ولكان جسما ، فكما نفى المعتزلة عن الله الجسمية والجهة والمكان ، رأوا أنه من المنطقي نفى الرؤية عن الله تعالى ، والقول باستحالتها ، لأنه لو جاز أن يرى لكان في جهة ومكان ، وكان جسما أو عرضا ، ولكن هذا على الله محال ، وإذا فرويته لا تجوز بحال من الأحوال ، وعدّ بعضهم نفى الرؤية عن الله من أبواب نفسي التشبيه ^(٣) بل ذهب بعضهم الى أن الله لا يرى نفسه ، كما لا يراه غيره ^(٤) . لأنه لو كان مرئيا لنفسه ، وصح أن يرى نفسه ، لصح منا أن نراه على وجه من الوجوه ، وفي حال من الأحوال ^(٥) . وسبب نفى المعتزلة للرؤية ، كان بناء على شروط الرؤية التي يرون أنه لا بد منها لتحقيق الرؤية وهي : وجود الحاسة السليمة واتصال الشعاع من عين الرائي ووقوعه على المرئي ، وعدم وجود مانع من موانع الرؤية مثل : الحجاب الكثيف ، أو البعد المفرط أو القرب المفرط فإذا عدت هذه الموانع ، وتحققت تلك الشروط ، وقعت الرؤية ^(٦) . ولا يتصل الشعاع المنفصل من عين الرائي بالمرئي ، الا اذا كان المرئي مقابلا للرائي ، أو حالا في المقابل ، أو في حكم المقابل ^(٧) .

ولما كانت الرؤية لا تتم ولا تتحقق الا على هذه الصورة ، وبهذه الشروط ، فإن الله سبحانه وتعالى لا يجوز أن يرى بالأبصار ، لأن البصر لا يرى به الا ما كان مقابلا له

-
- | | |
|-----|---|
| (١) | الفرق بين الفرق ص ١٦٦ . |
| (٢) | الانتصار للخياط ص ٦٧ ، ٦٨ . |
| (٣) | المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ص ٢٠٨ والطل والنحل للشهرستاني ص ١٥٥ . |
| (٤) | المقالات ج ١ ص ٢٣٨ ، ٤٨٩ ، والطل والنحل ج ١ ص ٤٥ . |
| (٥) | الارشاد للجويني ص ١٧٦ ، والمغني لعبد الجبار ج ٤ ص ٩١ . |
| (٦) | المغني لعبد الجبار ج ٤ ص ٣٦ ، ٣٧ . |
| (٧) | المصدر نفسه ج ٤ ص ٥٩ ، ٦٥ . |

أو حالا في المقابل ، أو في حكم المقابل له ، فما اختص به صح أن يرى ، وما خرج عنه لا يصح أن يرى (١) .

والمقابلة ، والحلول إنما تصح على الأقسام ، والأعران ، والله تعالى ليس بجسم ولا راس فلا يجوز أن يكون مقابلا ، ولا حالا في المقابل ، ولا في حكم المقابل (٢) .
وإذا : فقد نفى المعتزلة الرؤية لأنه لو رئي لكان في جهة ومكان ، وكان جسما أو عرضا . .

أما الأشاعرة : - أعني بهم متأخري الأشعرية - فقد اثبتوا الرؤية ، وصح أن اثباتها يقتضي أن يكون المرئي في جهة من الرائي ، أو شيئا في حكم مقابلته ، وذلك يقتضي كونه تعالى مخصوصا بجهة (٣) . وذلك ما اتفق عليه مثبتوا الرؤية من غير الأشاعرة ، والنافين لها من المعتزلة ، توافقوا في أن كل مرئي لا بد أن يكون في جهة (٤) . إلا أن المعتزلة قالوا : لكنه ليس في جهة ، فوجب ألا يكون مرئيا وغيرهم قال : لكنه مرئي فوجب كونه في جهة . لكن الأشاعرة قالوا : لا نسلم بأن الله لو كان مرئيا لكان في جهة ، ويقررون أن الرؤية لا تستلزم الجهة ، وأن الجهة ليست شرطا في تحقق المرئي ، وإن المرئي قد يرى ، وليس في جهة من الرائي ، قال ابن تيمية وهذا هو المشهور عند متأخري الأشعرية فان هذا مبني على اختلافهم في كون الباري تعالى فوق العرش . .

فالأشعري وقد ما أصحابه كانوا يقولون : انه بذاته فوق العرش ، وهو مع ذلك ليس بجسم ، وكثير من متأخري اصحاب الأشعري ، أنكروا أن يكون الله فوق العرش أو في السما ، وهؤلاء الذين ينفون الصفات الخيرية كأبي المعالي وأتباعه ، فان الأشعري وأتباعه يثبتون الصفات الخيرية ، وهؤلاء ينفونها ، فنقوا هذه الصفة لأنها على قول الأشعري

(١) المغني لعبد الجبار ج ٤ ص ١٤٠ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ص ٢٤٩ .

(٣) اساس التقديس ص ٧٥ .

(٤) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ٢٥٢ .

من الصفات الخبرية . فقال هؤلاء انه يرى لا في جهة (١) . وقد أورد الأشاعرة على دعواهم هذه أدلة منها :

١ — ان الانسان يرى نفسه في المرآة ومعلوم انه ليس في مقابلة نفسه ، وذلك انه لما

كان يبصر نفسه وكانت نفسه غير حاله في المرآة التي في الجهة المقابلة فهو يبصر نفسه في غير جهة . (٢)

٢ — انه لما كان تعالى يرى نفسه ويرى خلقه ، وهو ليس في جهة من نفسه ولا من

خلقه — عند هم — فانه يجوز أن يراه الخلق من غير أن يكون مقابلا لهم وفي جهة مخصوصة منهم . (٣)

٣ — قالوا : وما يدل على أن الله يجوز أن يرى من غير أن يكون في جهة ، اننا

نعلمه دون أن يقتضي هذا وجوده في جهة ، فكذلك يجوز أن نراه سبحانه دون أن يكون في جهة . (٤) وقالوا : ان الرؤية كالعلم في حكم التعلق ، فكما أن —

العلم لا يتأثر بالمرئي ، ولا يؤثر فيه ، فكذلك الرؤية ادراك يستعلق بالمرئي ولا يتأثر بالمرئي ولا يؤثر فيه . (٥) ومع هذا أن رؤية الرائي تقوم به ، فلا تؤثر

في المرئي وقد رد على هذه الأدلة .

١ () فرد ابن رشد الدليل الأول ، واتهم الغوالي بالمغالطة ، ان أن —

الانسان يبصر خياله في المرآة وليس يبصر نفسه . حيث يقول : ان الذي

يبصر هو خيال ذاته ، والخيال منه هو في جهة ، ان كان الخيال في

المرآة ، والمرآة في جهة . (٦)

(١) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ٢٥٠ ، ٢٥٢ .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣١ ، ومناهج الأدلة لابن رشد ص ٩٢ ، وقال ان ابا

حامد ذكر ذلك في كتابه المعروف بالمقاصد يعني مقاصد الفلاسفة .

(٣) الارشاد ص ١٨١ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٣١ ، مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٩

ص ٨٢ .

(٤) الارشاد ص ١٨١ .

(٥) نهاية الاقدام ص ٣٧٦ ، والملل والنحل ج ١ ص ١٠٠ .

(٦) فلسفة ابن رشد — مناهج الأدلة ص ٩٢ .

وحول قولهم إن الرؤية : لا تستلزم الجهة ، رد عليهم ابن رشد فقال
انه اختلط عليهم ادراك العقل مع ادراك البصر ، فان العقل هو
الذي يدرك ما ليس في جهة ، وأما ادراك البصر فظاهر من أمره أن
من شرطه أن يكون المرئي منه في جهة ، ولا في جهة فقط بل وفي
جهة ما مخصوصة . (١)

ب) أما دليلهم الثاني فقد رد عليه : بأن هذا منهم قياس فاسد ، لأنه
لا يصح هذا القياس إلا اذا كان هناك جامع بين المقيس والمقيس عليه ،
ذلك أن المقابلة مشروطة بالنسبة لمن يرى بالحاسة كالواحد منّا ،
فوجب ألا نراه إلا على الشروط التي معها يصح أن نرى غيره — من
المرئيات من المقابلة وما يجرى مجراها (٢) . قال ابن تيمية : ثم تشبيه
رؤيته لرؤيتنا نحن تشبيه باطل ، فان بصره يحيط بما رآه بخلاف ابصارنا
وهو لا يقوم اثبتوا ما لا يمكن رؤيته فجمعوا بين أمرين متناقضين . (٣)

جـ ورد على دليلهم الثالث : بأن هذا قياس للرؤية على العلم من غير
علة تجمعها فلا يصح ، وذلك لأن للعلم أصلا في الشاهد ، والرؤية أصلا ،
فوجب أن يرد كل منها الى أصله ، فالعلم من جهة أن يتعلق بالمعلوم على ما
هو به ، ولهذا فانه يتعلق بالموجود والمعدوم ، والتقديم والمحدث فاذا كان
موجودا علم موجودا ، واذا كان معدوما علم معدوما وليس الشأن هكذا
في الرؤية فانها لا تتعلق إلا بالموجود ، ولهذا لا يصح في المعدوم أن يرى
ومن أجل هذا اختلفت المقابلة في الرؤية ، حيث لا تتعلق إلا بالموجود ، فلا
بد أن يكون في جهة من الراي ، ولم تشترط المقابلة في العلم لأنه يتعلق

(١) فلسفة ابن رشد — مناهج الأدلة ص ٩٢ .
(٢) المنقضي ج ٤ ص ١٤٣ ، وشرح الأصول الخمسة للفاخر عبد الجبار ص ٢٥٠ .
(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٨٧ .

بالموجود والمعدوم ، والمعدوم لا يمكن أن يكون مقابلاً .^(١)

ويؤيد متأخرو الأشاعرة مقالاتهم هذه بأن الشيخ أبا الحسن الأشعري ، قال : لا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ومكان وصورة ومقابلة واتصال شعاع ، أو على سبيل انطباع فان كل ذلك مستحيل .^(٢)

لكن هذا ما لا نجده في كتب الأشعري التي بين أيدينا ، بل لقد ظاهراً صاكر وهو من أكبر المنتصرين للأشعري ، ومن أكثرهم تحقيقاً لمذهبه : انه سبحانه يرى من غير حلول ، ولا حدود ، ولا تكيف كما يرانا سبحانه : وهو غير محدود ولا مكيف .^(٣)

قلت : وهذا هو الأقرب إلى الصواب ، لاتفاق مع مذهب السلف ، فلم يقل أحد منهم بأنه يرى محدوداً ولا مكيفاً ، أما ما ذكره الشهرستاني فهو بخلاف المعلوم من مذهب الأشعري في إثبات الجهة .

يقول ابن تيمية : وكلام الأشعري في الرؤية والعلو متلازمان يقتضي أن الله لا يرى إلا في جهة من الراي .

وقال : وأعلم أن المتأخرين من الأشاعرة يخالفون الأشعري في مسألة الرؤية ، كما يخالفونه في الاستواء ، فاثبات المتأخرين للرؤية مع نفي علو الله على خلقه ، أمر غير معقول ، ولا متصور وهو تناقض ، فاثبات مرئي لا في جهة من الراي تناقض ، كقولك موجود معدوم ، ولهذا التناقض يمكن منهم خصوصاً المعتزلة ، والزموهم بنفي الرؤية .^(٤)

قلت : لما كان قول الأشعرية هذا كما يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : معلوم الفساد بخبرة العقل ، فقد اضطر بعض متأخري الأشاعرة إلى القول : بأن رؤية الله

(١) شرح الأصول للفاخر عبد الجبار ص ٢٥٢ .

(٢) الطل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٠٠ .

(٣) تهذيب كذب المفترى لابن صاكر ص ١٤٩ ، ١٥٠ .

(٤) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ٧٥ من نسخة دار الفكر ، ومجموع الفتاوى ج ٦

ص ٨٤ وما بعدها ، ونقض تأسيس الجهمية ج ٢ ص ٤١٨ .

تعالى : هي انكشاف تام لا يتوقف على شروط الرؤية العادية ، يقول الغزالي : ان الرؤية نوع كشف وطم ألا أنه أتم وأوضح من العلم .^(١)

قلت : ومن قال بهذا القول من الأشاعرة فقد وافق الفلاسفة في قولهم : ان تلك الحال - أي الرؤية - منذ علم^(٢) في ذلك الوقت . أي في الآخرة .

يقول ابن تيمية : ان حذاق متأخري الأشاعرة لما رأوا فساد القول برؤية مرسى لا في جهة صاروا الى انكار الرؤية ، وقالوا : قولنا : هو قول المعتزلة في الباطن ، فانهم فسروا الرؤية بنهضة انكشاف ، ونحو ذلك ما لا تنازع فيه المعتزلة .^(٣)

والسبب الذي أدى بالأشاعرة الى نفي الجهة : دعواهم أن الجهة للجسمية تابعة وتتمه فانتفاء الجسمية أوجب انتفاء الجهة التي هي من لوازمها .^(٤)

هذه هي خلاصة الحجج والدعاوى التي تسك بها النفاة في نفي طو اللسمة وفوقية ومباينة خلقة ، وقد رأينا ما ترتب عليها من نفي ما أخبر الله به ، وأخبر به رسوله من رؤية المؤمنين ربهم التي هي أعظم نعمة ينعم بها الله على عباده يوم يلقونه في دار كرامات وكذا نفي خبر النزول ، الذي تواترت به الأخبار الصحاح عن رسول الله (صلعم) وكذا رأينا ما ارتكبه من قال انه يرى لا في جهة من تناقض ، أمكن منه خصومه . . . الخ .

قلت : وقد استعان النفاة بقول الفلاسفة : ان نفي وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه من حكم الوهم والخيال ، فاذا عزلنا حكم الخيال ، لم نستبعد أن يوجد الله لا داخل العالم ولا خارجه ، خاصة وأن الانسان حيث هو انسان - أي الانسان - المجرد - لا يمكن له ولا قدر ولا حيز ، فقد أخرج التفتيش من المحسوسات ما ليس بمحسوس .^(٥)

(١) احيا طوم الدين ج ١ ص ١٠٧ ، والاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٣ ، ٣٤ ، . . .

والعقيدة النظامية للجويني ص ١٨ .

(٢) شاهی الأدلة ص ٩٥ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٨٥ .

(٤) الاقتصاد في الاعتقاد ص ٣٥ .

(٥) اساس التقديس ص ١٠٧ ، ومنهاج السنة النبوية ج ٢ ص ٢٥٨ ، ولباب الأبرار

للرازي ص ٣٤ - ٣٥ .

وقد عرف ابن سينا : الخيال والوهميات فقال : وأما القضايا الوهمية العرفية فهي قضايا كاذبة إلا أن الوهم الانساني يقضي بها قضاء شديداً بالقوة ، لأنه ليس يقبل عدداً ومقابلها بسبب أن الوهم تابع للحس ، فما لا يوافق المحسوس لا يقبله الوهم ، ومن المعلوم أن المحسوسات إذا كان لها مبادىء وأصول كانت تلك قبل المحسوسات ولم تكن محسوسة ، ولم يكن وجودها على شكل وجود المحسوسات فلم يمكن أن تمثل ذلك الوجود في الوهم ، ولهذا كان الوهم ساعداً للعقل في الأصول التي تنتج وجود تلك المبادىء ، فإذا تعدى ما إلى النتيجة نكس الوهم ، واحتج من قول ^{ما سلم} ما علم موجب ، وهذا الصنف من القضايا أقوى في النفس من المشهورات التي ليست بأولية ، وتكاد تشاكل الأوليات ، وتدخل في التشبهات بها ، وهي أحكام للنفس في أمور متقدمة على المحسوسات أو أهم منها ، على نحو ما يجب أن لا يكون لها ، وعلى نحو ما يجب أن يكون أو يظن فـ في المحسوسات ، مثل اعتقاد المعتقد أنه لا بد من خلا ينتهي إليه الملا ، إذا تناهسى ، وأنه لا بد في كل موجود أن يكون مشاراً إلى جهة وجوده .

وهذه الوهميات لولا مخالفة السفن الشرعية لها ، لكانت تكون مشهورة ، وإنما يظلم في شهرتها الديانات الحقيقية ، والعلوم الحكمية ، ولا يكاد المدفوع من ذلك يقاوم نفسه في دفع ذلك ، لشدة استيلاء الوهم . على أن ما يدفعه الوهم ولا يقبله إذا كان في المحسوسات فهو مدفوع منكر ، بل أنه باطل شنع ، بل تكاد أن تكون الأوليات والوهميات التي لا تراحم من غيرها مشهورة ولا تنعكس ، وكان قد قال قبل ذلك :

وأيضاً فالحيوانات — ناطقها وغير ناطقها — تدرك في المحسوسات الجبرئية معاني جزئية غير محسوسة ، ولا متأدية من طريق الحواس ، مثل : ادراك الشاة معنى في الذئب غير محسوس ، وادراك الكهش معنى في النعجة غير محسوس ، ادراكاً جزئياً يحكم به الحس بها يشاهده . . . (١)

قال ابن تيمية : فقد جعلوا المعنى الذى سموه الوهم : هو القوة التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة في الأعيان المحسوسة ، كالعداوة والصداقة .^(١)
وأبضا فهنا ادعى بعض النفاة ، أن ما قاله مثبتة العلو من أهل السنة ومن تبعهم من نظام المثبة من أن علو الله أمر بديهي ، لأن كل موجودين فلا بد من كونه أحدهما محايثا للآخر ، أو مهايئا عنه بالحمة . فلما لم يكن الله داخلا في خلقه محايثا لهم ، ثبت أنه مهايئ لهم . وإذا كان مهايئ لهم فانه كما هو مفروض في فطر بني آدم فوق خلقه .

أقول : لقد ادعى بعض النفاة أن هذا ليس أمرا بديهيها ، لا متناع اطبـاق الجمع العظيم على انكاره ، وهم ما سوى الحنابلة والكرامية .^(٢)
ومن الأدلة النظرية التي اعتمد عليها مثبتة العلو ، والتي تبلغ طيات النصوص ما يجعل غيرها لا يساويها في قوة الدلالة ، ولا يبلغ مبلغها ، بمعنى أنها قاطعية الدلالة في بابها ، محكمة غير متشابهة ، يجب رد ما عارضها اليها .

أقول : لقد عارض النفاة المعطلة هذه النصوص ، بما يدعون دلائل قطعية صحنون بها الأدلة العقلية ، فقالوا : ان الدلائل العقلية القاطعة قد طالت على أنسـه تعالى يقتنع أن يكون مختصا بالمكان والحيز والجهة ، وإذا كان الأمر كذلك وجب القطع بأن مراد الله تعالى من هذه الظواهر شي آخر سوى اثبات الجهة لله تعالى ، ولا يمكن معارضة تلك العقليات اليقينية بهذه الظواهر ، وإذا كما قد عرفنا بتلك القواطع العقلية أنه ليس مراد الله تعالى من هذه الآيات اثبات الجهة لله تعالى . فاما أن نسكت بعد ذلك من بيان مراد الله تعالى من هذه الآيات ، أو أن نتكلم من المعاني المحتلطة التي يمكن أن تحتلها النصوص . وليس معهم إلا مجرد الظن والاحتمال .^(٣)

- (١) منهاج السنة ج ٢ ص ٢٥٨ ، ودر تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ٤٥ .
(٢) الأرحمين في أصول الدين ص ١٠٦ ولباب الأرحمين ص ٣٤ ، ٣٥ .
(٣) أساس التقديس للرازي .

من الأسباب التي جعلت النفاة المعطلة يقفون هذا الموقف
من الصفات بحفة عامة ، ومن مسألة اثبات العلو والهبانة بحفة
خاصة اعتقادهم على الألفاظ العامة المجملة ^{المشتبهة} على الحق والباطل

أريد أن أبين هنا أن من أبرز الأسباب التي أدت بالنفاة الى هذا الموقف
من نفي طو الله تعالى واستواؤه على عرشه ، وغير ذلك من الصفات اما مطلقا واما فسي
بعضها دون بعض ، هو أنهم استعملوا الألفاظ عامة مجملة ، تشتمل على حق وباطل ،
دون أن يحددوا المعنى المراد منها . ثم عمدوا الى نفي مدلولها .
هذا الى جانب أنهم قد اصطلمحوا على أصول وقواعد لهم ، ثم جعلوا هذا
الذي ابتدعوه برأيهم هو المحكم ، وجعلوا ما جاءت به الأنبياء متشابهها ، وسماوا ما ابتدعوه
دلائل قطعية ، وما جاءت به الأنبياء دلائل ظنية . وهذا المنهج الذي انتهجوه مدعين
أنهم يقصدون به تنزيه الله تعالى ، ليس هو منهج القرآن ، والسنة ولم يقصد اليه أحد من
السلف فانهم أهني (النفاة) عندما يتكلمون عن التنزيه لا يعتمدون على طريقة القرآن
والسنة وسلف الأمة وهي الاثبات المفصل والنفي المجمل . كقوله تعالى في تنزيه نفسه عما
لا يليق بجلاله من صفات المخلوقين . (هل تعلم له سميا) وكقوله (ولم يكن له كفوا
أحد) وكقوله (ليس كمثله شيء) وهو السميع البصير) وما الى ذلك من الآيات المجملة في
النفي ، وهذا الاجمال القرآني في التنزيه يخفيها عن ذكر ما لا يليق بالله سبحانه وتعالى
تفصيلا ، لأن جميع أفراد داخلية تحت عموم النفي في التنزيه ، فلا حاجة الى تعداد ذلك
تفصيلا ، لأن ذكر ذلك بالتفصيل فيه مشقة ، ولا يمكن حصرها فيها فعلنا ، وأطلقنا الكلام
في ذلك ، ولذا كان منهج القرآن في النفي والاثبات : أيسر ، وأبلغ ، وأوضح في الدلالة
على المعنى المراد ، اثباتا ونفيا ، وكله حق لا يوجد فيه ما يوهم خلاف الصواب ، خلافا
للطريقة التي سلكها النفاة ، وان كان القرآن الكريم قد يورد في بعض المواضع نفي شيء

معين ، لكن ليس معنى ذلك أن النفي وحده مقصودا بالذات ، لأن كل نفي يأتي فسي صفات الله تعالى هو لا ثبات كماله كقوله تعالى (ولا يظلم ربك أحداً)^(١) لكمال عدله . وكقوله تعالى (وما سنا عن لغوب)^(٢) لبيان كمال قدرته ، وكقوله (ولا يهزب عنه شئ) ذرة في السموات ولا في الأرض)^(٣) لبيان كمال علمه ، وكقوله : (لا تأخذه سنة ولا نوم)^(٤) لبيان كمال حياته وقبوسه ، وآل فالنفي الصرف لا مدح فيه^(٥) . هذه هي طريقة القرآن في النفي ، وأما طريقته في اثبات الصفات لله تعالى فهي : التفصيل لا الاجمال والأمثلة على ذلك كثيرة من الكتاب والسنة ، وعلى ذلك درج سلف الأمة وساداتها .^(٦)

أما أهل الكلام النفاة فانهم يأتون بالنفي المفصل ، والاثبات المجمل ، فيقولون : ليس بجسم ، ولا جوهر ، ولا عرض ، ولا مركب ، ولا متحيز ، ولا يذو أجزاء وأعضاء وليس بطويل ولا عريض ، ولا يذو لون ، ولا يذو لون ، ولا يذو طعم ، ولا ينتقل ، ولا يتحرك ، وليس في حبة من الجهات الست ، وليس يذو يمين ، ولا شمال ، ولا أسماء ، وفوق ، وتحت ، ولا يحيط به مكان ، ولا يجري عليه زمان ، ولا يجوز عليه المساسة ، ولا العزلة ، ولا الحلول في الأماكن ، ولا يوصف بشي من صفات الخلق . . . بل يصرحون بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا متصل ولا منفصل ، ولا مبين ، ولا محايث . . . وبما إلى ذلك من الأوصاف السلبية التي يذكرونها .^(٧)

-
- | | |
|-----|---|
| (١) | سورة الكهف آية ٤٩ . |
| (٢) | سورة ق آية ٣٨ . |
| (٣) | سورة سبأ آية ٢ . |
| (٤) | سورة البقرة آية ٢٥٥ . |
| (٥) | منهاج السنة النبوية ج ٢ ص ٢٤٢ ، وشرح الطحاوية ص ١٠٨ . |
| (٦) | المصدر نفسه ج ٢ ص ١٣٤ - ١٣٦ . |
| (٧) | مقالات الاسلاميون للأصمري ج ١ ص ٢٣٥ ، ونهاية الاقدام للشهرستاني ، والرد على الجهمية للإمام أحمد ص ٦٧ ، ٦٨ وقاية العرام في طم الكلام للأدي ص ١٢٩ ، وشرح العقيدة الطحاوية ص ١٠٩ ، ونقض تأسيس الجهمية ج ١ ص ٥٩٩ - ٦٠٠ . ومختصر الصواعق المرسل ج ١ ص ١٨١ ، ٢٥٧ ، ومنهاج السنة ج ٢ ص ١٣٧ . |

وسموا هذا المنهج توحيدا ^(١) فجعلوا السلب والنفي الخالص ، هو التوحيد الخالص ^(٢) ،
وقد ذكر ان الجهم واتباعه هم أول من أحدث في الاسلام هذه الصفات السلبية وابطال
نقيضها ^(٣) .

ومن العجب أنهم سمو توحيد الرسل : شركا وتحسيدا وتشبيها مع أنه غاية
الكمال وسموا تعطيلهم ونفيهم توحيدا ، وهو غاية النقص ^(٤) .

وفي هذه الجملة التي ذكرها النفاة حق ، وباطل ، ويظهر ذلك لمن يعرف
الكتاب والسنة ، وهذا النفي المجرد لا مدح فيه ، لأن الله سبحانه وتعالى إنما يصف
نفسه بالنفي المتضمن معنى ثبوتي .

وطريقة المتكلمين النفاة هذه أي التفصيل والاحكام في الاثبات - نشأت عن
الدليل الذي اعتمدوا عليه في اثبات وجود الصانع ، فقد استدلوا على ذلك بأن اثبتوا
حدوث العالم بحدوث الأجسام ، واثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من الأعراض
وقالوا : الأجسام لا تنفك عن أعراض محدثة ، وما لا ينفك عن الحوادث أو ما لا يسبق
الحوادث فهو حادث لا متناهي حوادث لا أول لها ^(٥) .

وكان مقصدهم أنهم بهذه الطريقة يريدون على من أنكر وجود الصانع من الطلادة
الدهرية ، أو من يقول : بقديم العالم ، وأنه غير محدث . غير أن سلوكهم لهذا المسلك
أدى بهم الى نفي الصفات اما كلها أو بعضها واتفق الجميع على نفي الصفات الخيرية
ونفي قيام الأفعال الاختيارية به تعالى لأنها أعراض وحوادث ، وما قاست به هذه الأعراض
والحوادث وجب أن يكون حادثا ^(٦) .

وقالوا : ليس هو فوق العالم ، لأن ذلك مكان ، والمكان لا يكون به إلا جسم ،

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٧١ ، ١٧٢ .

(٢) در تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ١٢٢ .

(٣) نقض تأسيس الجهمية ج ١ ص ٦٠٠ .

(٤) منهاج السنة لابن تيمية ج ١ ص ٢٢١ وما بعدها ومختصر الصواعق ج ١ ص ٢٥٣ / ٥٤ .

(٥) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٧١ - ١٧٢ .

(٦) النضر نفسه ج ١ ص ١٦٧ من منهاج و ج ١ ص ١٩٩ من مختصر الصواعق .

أو ما يقوم بجسم (١) .

أما السلف فلم يسلكوا هذه الطريقة المبتدعة ، ذات اللوازم الفاسدة ، فنجسوا ما وقع فيه هؤلاء النفاة ، والتزموا بطريقة القرآن ، وهي اثبات صفات الكمال لله تعالى ، واعتصموا بكيفية تعالى على عرشه فوق سمواته بائن من خلقه . والتزموا بالتعبيرات الشرعية التي أتوا بها باللفاظ مبتدعة كالألفاظ المجملة التي اعتمد عليها النفاة .

فإن أول من قال في الاسلام : ان الله جسم . هشام بن الحكم الشيعي (٢) وبعد أن دخلت هذه الألفاظ في الدين كعقيدة ، انقسم الناس فيها الى ثلاثة أقسام . فمنهم من أطلق على الله لفظ الجسم ، بدون مبالاة وهم قداماء الشيعة ومن وافقهم من علماء الكلام في الإسلام في إطلاق لفظ الجسم على الله ، مثل محمد بن كرام واتباعه من مجسمة علماء الكلام . ومنهم من نفى الجسم ولوازمه عن الله تعالى ، وكان أول من نفى ذلك هم الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم من المتكلمين وقد شاركهم في ذلك كثير من أتباع الأئمة الأربعة .

أما المذهب الثالث فهو مذهب أهل السنة ، الذين لا يوافقون مذهب النفي ، ولا أتباعه على إطلاقهما ، بل كان مذهبهم : منع إطلاق القول بالنفي والاثبات ، لأن كلاهما لم يرد في الشرع ، وفي كل من النفي والاثبات ان لم يحدد المعنى المراد حقيقياً باللفظ . (٣)

يقول ابن تيمية : انه لما ظهرت الجهمية نفاة الصفات تكلم الناس في الجسم وفي حال لفظ الجسم في أصول الدين وفي التوحيد ، وكان هذا من الكلام المذموم عند السلف والأئمة ، فعار الناس في لفظ الجسم على ثلاثة أقوال :

- (١) مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١ ص ١١٠ . ومنهاج السنة ج ٢ ص ١٤٦ .
- (٢) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ١٦٢ ومجموع الفتاوى ج ٥ ص ٤٢٥ ، ٤٢٨ ، ٤٣٠ . ج ١٣ ص ١٧٤ ، ج ٦ ص ٤٠ - ٤٣ ، ج ٣ ص ٧٢ ، ٧٣ .
- (٣) المصدر نفسه ص ١٤٥ .

طائفة تقول : انه جسم ، وطائفة تقول : ليس بجسم ، وطائفة تمتنع عن اطلاق هذا القول بهذا وهذا ، لكونه بدعة في الشرع ، ولكونه في العقل يتناول حقا وباطلا ، فليس من يكف عن الكلام في ذلك ومنهم من يستفصل المتكلم ، فان ذكر في النفي والا ثبات معنى صحيحا قبله ، وعبر عنه بعبارة شرعية ، ولا يعبر عنها بعبارة مكروهة في الشرع ، واذا ذكر معنى باطلا رده . وذلك أن لفظ الجسم فيه اشتراك بين معناه في اللغة ومعانيه المصطلح عليها ، وفي المعنى منازعات عقلية فيطلقه كل قوم بحسب اصطلاحهم وحسب اعتبارهم ، فان الجسم عند أهل اللغة هو البدن أو البدن ونحوه ما هو غليظ كثيف ، فكيف يمكن فيه واحد من أهل اللغة ^(١) . ومنه قوله تعالى (واذا رأيتهم تعجبوا منكم) ^(٢) وقال تعالى (ثم زاده بسطة في العلم والجسم) ^(٣) ثم قد يعني به نفس الجسم ، الغليظ الكثيف ، وقد يعني به نفس غلظه وكثافته . وعلى هذا فالزيادة في الجسم هي الزيادة في الغلظ والكثافة ، وعلى الأول فالزيادة في نفس المقدر الموصوف .

وقد يقال : هذا الثوب له جسم ، أي غلظ وثخن ، ولا يسمى الهواء جسما .
والنفس الخارج من فم الانسان ونحو ذلك عندهم جسما .

وأما أهل الكلام والفلسفة فالجسم عندهم أعم من ذلك ، كما أن لفظ الجوهر في اللغة أعم من معناه في اصطلاحهم ، فانهم يعنون بالجوهر ما قام به بنفسه ، او بالتحيز أو ما اذا وجد كان وجوده لا في موضع ، أي لا في محل يستغني عنه ، . . .

ثم قد يعبرون عن الجسم بأنه ما يشار اليه ، أو ما يقبل الإشارة الحسية بأنه هنا أو هناك ، وقد يعبرون عنه بما قبل الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق ، أو بما كان فيه الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق . . . ولفظ البعد : الطول والعرض والعمق

(١) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ١٤٥ ، وانظر تهذيب اللغة للأزهري مسادة

(جسم) ج ١٠ ص ٥٩٩ ، وصاحح اللغة للجوهري ج ٥ ص ١٨٨٧ .

(٢) سورة المائدة آية ٤ .

(٣) سورة البقرة آية ٢٤٧ .

في اصطلاحهم أعم من معناه في اللغة ، فان أهل اللغة يقسمون الأعيان الى طويل وقصير . . . وهؤلاء عندهم كل ما يراه الانسان من الأعيان فهو طويل عريض عميق . حتى الحبة - بل الذرة وما هو أصغر من ذرة - هو في اصطلاحهم طويل عريض عميق . . . (١)

ولما كان الكلام في الجسم يختلف المراد به عند المثبتين له والنافين . فـان الذين اشتوا ادخلوا فيه من النقص والتشيل ما هو باطل ، والذين نفوه : ادخلوا فيه من التعطيل والتحريف ما هو باطل . فلذا كان علماء السلف وغيرهم من المحدثين والفقهاء ، الذين ادركوا حدوث هذه المسألة يذمون كلا من الاطلاقين . وذموا علم الكلام لأجل مثل هذا القول المجمل (٢) .

وقد كان الامام أبو أحمد رحمه الله من أشد الناس محافظة على التعبير بالألفاظ الشرعية الواردة في الكتاب والسنة ، فلا يقبل من خصمه العدول الى العبارات المبتدعة المصححة التي لم ترد في الكتاب ولا في السنة .

يقول شيخ الاسلام : وكان الذين امتحنوا أحمد وغيره من هؤلاء الجاهلين . . . كقولهم : كلاما متشابها نفوا به الحق فأجابهم أحمد : لما ناظروه في المحنة ، وذكروا الجسم وهو ذلك : أجابهم بأني أقول كما قال الله تعالى (الله أحد ، الله الصمد) . أما لفظ الجسم فلفظ مبتدع محدث ليس على أحد أن يتكلم به البتة ، والمعنى الذي يراد به سهل ولم تبهتوا مرادكم ، حتى نوافقكم على المعنى الصحيح . ما أدرى ماذا تقولون . نحن أقول (الله أحد ، الله الصمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد) فأنا لا نوافقكم على اثبات لفظ ونفيه اذا لم يرد الكتاب والسنة باثباته ولا نفيه (٣) . والسلف رضوان الله عليهم كانوا يعلمون أن هذه الألفاظ التي استدعها المتكلمون كلفظ الجسم وغيره : ينفيها قوم ليتوصلوا بنفيها الى نفي ما أثبتته الله تعالى لنفسه وأثبتته له رسوله ويثبتها قوم ليتوصلوا

(١) منهاج السنة ج ٢ ص ١٤٥ - ١٤٧ .

(٢) منهاج السنة ج ٢ ص ٤٨٩ - ٤٩٠ .

(٣) تفسير سورة الاخلاص ص ٦٧ - ٦٨ .

باعتبارها الى اثبات ما نفاه الله ورسوله .

فالأول قول الجهمية والمعتزلة ومن وافقهم ينفون الجسم حتى يتوهم المسلمون أن قصدهم التنزيه ، ومقصودهم بذلك أنه لا يرى في الآخرة ، وليس عال على خلقه بأئسن طبعهم الخ .

والثاني طريقة هشام بن الحكم وأتباعه ومن سلك طريقته . انهم اثبتوا ما قد نزه الله نفسه عنه من اتصاله بالنقائص ومساكنته للمخلوقات . فأجابهم الامام احمد بطريقة الأنبياء وأتباعهم وهو الاعتماد بكتاب الله ، الذي أمرنا بالرد اليه عند التنازع والاختلاف .^(١) والحاصل أن السلف لا يتكلمون بهذه الألفاظ المجملة ، وإذا ذكرت لهم طلبوا من المتكلم بيان مراده بها ، فيقبل ما كان فيها من الحق ، بعد التعبير عنه بالألفاظ الشرعية الواردة في الكتاب والسنة ، ويرد ما كان فيها من باطل .^(٢)

وقد ناقش ابن تيمية تلك الألفاظ المجملة التي استند اليها المتكلمون فيما نفوه من باطلها من حق واطل . ليقبل الحق ، ويرد الباطل ، فما وافق الكتاب والسنة فثبت ، وما خالفها لفظا ومعنى وجب رده مطلقا .^(٣) والحق الكتاب والسنة من جهة المعنى دون اللفظ يقبل منه معناه ، ويرد لفظه لمخالفته الكتاب والسنة ، وأما ما كان مشتملا على حق واطل فيؤخذ منه ما كان حقا ، ويرد منه ما كان باطلا .

ولعل أن نتكلم على هذه الألفاظ المجملة نريد أن نبين حقيقة هامة وهي أن كل واحد من فريق التعطيل والتشليل : فهو جامع بين التعطيل والتشليل . فالمعطّلون لم يهتموا من أسماء الله وصفاته إلا ما هو اللائق بالمخلوق ، ثم شرعوا في نفي تلك المفهومات

(١) سورة الاخلاص ص ٥٩ - ٦١ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ٦٩ ، ومنهاج السنة ج ٢ ص ١٤٥ ، ومجموع

فتاوى ابن تيمية ج ١٢ ص ١١٤ ، ج ٣ ص ٤١ - ٤٣ ، ص ٢٩٨ - ٣٠٩ .

(٣) تفسير سورة الاخلاص ص ٦٢ .

لقد جعلا بين التعطيل والتمثيل ، مثلوا أولا وعطلوا آخرا وهذا تشبيه وتمثيل منهم —
 للمفهوم من أسماء وصفاته بالمفهوم من أسماء خلقه وصفاتهم وتعطيل لما يستحقه سبحانه من
 الأسماء والصفات اللائقة به سبحانه وتعالى . فإذا قال القائل : لو كان الله فوق العرش
 للزم إما أن يكون أكبر من العرش ، أو أصغر أو مساويا وكل ذلك من المحال ، ونحو ذلك من
 الكلام ، فإنه لم يفهم من كون الله على العرش إلا ما بثت لأى جسم كان على أى جسم كان ،
 وهذا اللازم تابع لهذا المفهوم ، ولم يعلم أن اثبات الاستواء اللائق بجلال الله تعالى
 لا يلزمه شيء من هذه اللوازم الباطلة التي يجب نفيها^(١) . بمعنى أن عقولهم لم ترتق
 لتفهم أنهم المراد من نصوص الكتاب والسنة من إثبات ما هو لائق بجلال الله وعظمته ،
 لتلبيه مما لا يليق به سبحانه وتعالى .

أما الآن فننتكلم عن تلك الألفاظ المحملة واحدا واحدا ، وبالله استعين .

اللفظ الأول : =====

(لفظ الجسم وما فيه من الاحمال)

لفظ الجسم لم ينطق به في صفات الله لا كتاب ولا سنة ، لا نفيا ،

ولا اثباتا ، ولا تكلم به أحد من الصحابة والتابعين وتابعيهم^(٢) . فلما ظهرت الجهمية

في الكلام تكلم الناس في الجسم ، وفي ادخال لفظ " الجسم " في أصول الدين ونفسي

المراد كما سبق بيان ذلك .

والجسم في اللغة يدل على معنى الكثافة والغلظ كغلظ الجسد ، ثم قد يراد به

الغلظ ، وقد يراد به غلظة ، فيقال لهذا الثوب جسم أى غلظ وكثافة ، ويقال هذا

جسم من هذا : أى أغلظ وأكثف . قال الأصمعي ، وأبو زيد وغيرهما : الجسم ، هو

الجسد والبدن وكذلك : الجسمان والجثمان^(٣) . وفي اللسان : رجل جسماني : وجسماني

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٢٧ - ٢٩ ، ص ٢٨٤ - ٢٨٦ .

(٢) منهاج السنة ج ٢ ص ١٤٠ .

(٣) تهذيب اللغة للأزهري ج ١٠ ص ١٩٩ ، مادة جسم والصاحح للجوهري ج ٥ ص ١٨٨٧ .

إذا كان ضخم الجثة ، وقد جسم الشيء أي عظم والأجسام الأضخم^(١) ، هذا هو معناه المعروف في لغة العرب التي نزل بها القرآن الكريم . ثم صار لفظ الجسم عند أهل الكلام والفلسفة أهم من ذلك ، فيسمون الهواء وغيره من الأمور اللطيفة جسما ، وإن كانت العرب لا تسمي هذا جسما . ثم قد يعبرون عن الجسم بأنه ما يشار إليه ، أو ما يقبل الإشارة الحسية بأنه هنا أو هناك ، وقد يعبرون عنه بأنه ما قبل الأبعاد الثلاثة : الطول والعرض والعمق ، أو بما كان فيه الأبعاد الثلاثة الطول والعرض والعمق . ولفظ البعد الطول والعرض والعمق في اصطلاحهم أهم من معناه في اللغة ، فإن أهل اللغة يقسمون الأعيان إلى طويل وقصير وهؤلاء عندهم : كل ما يراه الإنسان من الأعيان فهو طويل عريض عميق حتى الحبة — بسل الذرة ، وما هو أصغر من الذرة — هو في اصطلاحهم طويل عريض عميق ، وقد يعبرون عن الجسم بالمركب أو المؤلف ، ومعنى ذلك عندهم أهم من معناه في اللغة وبينهم نزاع فيما يسمى جسما هل هو مركب من الجواهر المنفردة التي لا يتميز منها شيء عن شيء ، أم جواهر متناهية ، كما يقوله أكثر القائلين بالجواهر الفرد ، وأما غير متناهية كما يقوله النظام موافقة للفلاسفة ، أو هو مركب من المادة والصورة ، كما يقوله من يقول من المتفلسفة ، أو ليس مركبا لا من هذا ولا من هذا كما يقوله أكثر الناس ، وهو قول الهشامية والكلابية والخيارية والضرارية ، وكثير من الكرامية ، والصواب أنه ليس مركبا لا من هذا ولا من هذا^(٢) . ولما كان لفظ الجسم قد أصبح كذلك فيه من الإجمال والابهام ما فيه ، فأنه يجب أن يسأل من أطلقه نفيا وإثباتا عما أراد فإن كان قصد هؤلاء النفاة : الذين يقولون ليس بجسم : معناه في اللغة ، وهو البدن الكثيف الذي لا يسمى في اللغة جسم سواء فهذا المعنى منفي عن الله تعالى عقلا وسمعا .

وإن كان قصدهم : به المركب : الذي كانت أجزاؤه متفرقة فجمعت أو ما يقبل التفريق والانفصال أو المركب من المادة والصورة ، أو المركب من الجواهر الفردة ، فالله

(١) اللسان لابن منظور مادة جسم .

(٢) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ١٤٥ - ١٤٨ ، ٤٢٣ - ٤٢٤ ، وتفسيره

الا خلاص ص ٦٨ - ٧٠ ، ٧٥ .

منزه عن ذلك كله ، عن أن يكون كان متفرقا فاجتمع ، أو أن يقبل التفريق والتجزئة التي هي مفارقة بعض الشيء بعضا ، وانفصاله عنه أو غير ذلك من التركيب الممتنع عليه سبحانه (١) .
لأنه تعالى منزه عن مشابهة الحوادث بأي وجه من الوجوه ، فمن نفى الجسمية عن الله بهذا المعنى فهو نفي صحيح يجب اعتقاده على كل مسلم ، فانه من المعلوم شرعا وعقلا أن الله سبحانه ليس كمثله شيء في ذاته ، ولا في صفاته ، فمن قال انه جسم بمعنى أنه مركب من الأجزاء المتفرقة ، أو من الجواهر الفردة ، أو من الهيولي والصورة فقله باطل ، لكونه شبه الخالق بالمخلوق .

ومن قال انه ليس بجسم وأراد نفي هذا التركيب ، فهو مصيب من حيث المعنى ، مخطئ من حيث اللفظ ، لأن النفي عن الله تعالى يجب أن يكون بالألفاظ الشرعية التي جاءت في الكتاب والسنة بدلا عن هذه العبارات المجلة المحتطة للحق والباطل . (٢)

وقد يراد بالجسم ما يشار إليه أو ما يرى ، أو ما تقوم به الصفات ، والله تعالى يرى وتقوم به الصفات ، ويشير إليه الناس عند الدعاء بأيديهم وقلوبهم ووجوههم وأعينهم — فان أرادوا بنفي الجسم هذا المعنى : قيل : هذا المعنى الذي قصدت نفيه بهذا اللفظ معنى ثابت بصحيح المنقول وصريح المعقول . وأما اللفظ فبدعة نفيًا وإثباتًا . (٣)

فان أراد النافي به شيئا يستلزم نفي اتصافه بالصفات بحيث لا يرى ، ولا يتكلم بكلام يقوم به ، ولا يباين خلقه ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، ولا تعرج إليه الملائكة ولا الرسول ، ولا ترفع إليه الأيدي ، ولا يعملو على شيء ، ولا يدنو منه شيء ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا مباين له ولا محايث له ، ونحو ذلك من المعاني السلبية التي لا يحقل أن يتصف بها الا المعدوم ، ومنتهى هؤلاء النفاة إلى إثبات وجود مطلق ،

(١) منهاج السنة ج ٢ ص ٩٧ - ٩٨ ، ١٥٦ ، ٤٢٩ ، ومختصر الصواعق المرسله

ج ١ ص ١٧٥ .

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ٧١ - ٧٣ ومنهاج السنة ج ٢ ص ١٥٦ .

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ٩٨ ، ١٥٥ .

وذا ت مجردة عن الصفات والعقل الصريح يعلم أن الوجود المطلق والذات المجردة عن الصفات إنما يكون في الأذهان لا في الأعيان . فالذهن مجرد هذا ويقدر هذا التوحيد الذي يفرضونه ، كما يقدر انسانا مطلقا وحيوانا مطلقا ، ولكن ليس كل ما قدرته الأذهان كان وجوده في الخارج في حيز ومكان ومن هنا يظهر غلط من قصد اثبات امكان هذا بالتقدير العقلي كما ذكره الرازي . فقال : انا اذا قلنا الموجود اما أن يكون متحيزا ، أو حالا في التحيز ، أولا متحيزا ولا حالا في التحيز ، وجدنا العقل قاطعا بصحة هذا التقسيم (١) . لأن تقدير العقل لهذه الأقسام لا يقتضي وجودها في الخارج ولا امكان وجودها في الخارج (٢) .

ولذلك فمن كان مراده بنفي الجسم انكار الصفات الواردة في الكتاب والسنة التي أثبتها الرب لنفسه وأثبتها له رسوله ، كاستوائه على عرشه ، فهذا النفي باطل باجماع أهل السنة لأن اثبات هذه الصفات لله لا يلزم منه التشبيه والتجسيم ، وان توهم ذلك كثير من المتكلمين وسوا اثباتها تجسيدا .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ومن قال أنه جسم بمعنى أنه لا يرى في الآخرة ولا يتكلم ، ولا يقوم به العلم والقدرة وغيرها من الصفات ، ولا ترفع الأيدي اليه في الدعاء ولا عرج بالرسول اليه ، ولا يصعد اليه الكلم الطيب ولا تعرج الروح والملائكة اليه ، فهذا قول باطل ، وكذلك كل من أثبت الله ورسوله وقال : إن هذا تجسيم فنفيه باطل ، وتسمية ذلك تجسيدا تلبس منه ، فانه ان أراد أن هذا يقتضي أن يكون جسما ، والأجسام متماثلة قبل له أكثر العقلاء يخالفونك في تماثل الأجسام المخلوقة وفي أنها مركبة ، فلا يقولون ان الهواء مثل الماء ، ولا أهدان الحيوان مثل الحديد والجمال ، فكيف يوافقونك على أن الرب يكون تماثلا لخلقه اذا أثبتوا له ما أثبت الكتاب والسنة ، والله قد نفى المماثلة فسي يحق المخلوقات ، وكلاهما جسم كقوله تعالى : (وان تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا

(١) أساس التقدير ص ٦ .

(٢) منهاج السنة ج ٢ ص ١٥٧ وما بعدها .

أنتم^(١) مع أن كلاً بشراً ، فكيف يجوز أن يقال : إذا كان لرب العالمين : علم ، وقدرة أنه يكون سائلاً لخلقه والله تعالى ليس كمثله شيء لا في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله .
ونكتة الأمر : أن الجسم في اعتقاد هؤلاء النفاة : يستلزم سائلاً سائر الأجسام يستلزم أن يكون مركباً من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ، وأكثر العقلاء يخالفونه في اللازم^(٢) .

ويقول ابن القيم : وأعلم أن لفظ الجسم لم ينطق به الوحي إثباتاً فيكون له الإثبات ولا نفياً فلا يكون النفي ، فمن أطلقه نفيًا وإثباتاً سئل عما أراد به ، فإن قال : أردت - بالجسم معناه في لغة العرب وهو البدن الكثيف الذي لا يسي في اللغة جسم سواء ، فلا يقال : للهوى جسم ولا للنار ولا للماء ، فهذه اللغة وكتبها بين أظهرنا فهذا المعنى - يعني خلا وسعاً ، وإن أردتم به المركب من المادة والصورة ، والمركب من الجواهر الفردة فهذا ينفي عن الله قطعاً والصواب نفيه عن الممكنات أيضاً ، فليس الجسم المخلوق مركباً من هذا ولا من هذا ، وإن أردتم بالجسم ما يوصف بالصفات ويرى بالأبصار ويتكلم ويكلم - فسمع ويصر . . . فهذه المعاني ثابتة لله تعالى وهو موصوف بها فلا ننفيها عنه بتسميتكم لموصوف بها جسماء . . . ولا نجحد صفات خالقنا وتعلوه على خلقه واستواءه على عرشه ، لتسمية المرموزة المعطلة لمن أثبت ذلك مجسماً مشبهاً . . .

وإن أردتم بالجسم ما يشار إليه إشارة حسية فقد أشار أعرف الخلق به بأصبعه وأما بما إلى السماء بشهد الجمع الأعظم مستشهداً له ، لا للقبلة .

وإن أردتم بالجسم ما يقال : أين هو ؟ فقد سأل أعلم الخلق به بأين ، منبهاً على أن عرشه وسمع السؤال بأين ، وأجاب عنه ، ولم يقل هذا السؤال إنما يكون عن . . .

(١) سورة محمد آية ٣٨ .

(٢) تفسير سورة الا خلاص ص ٧٠ - ٧١ .

وان أردتم بالجسم ما يلحقه من ، والى ، فقد نزل جبريل من عنده ، وعرج
برسوله اليه ، واليه يصعد الكلم الطيب .

وان أردتم بالجسم ما يتميز منه أمر عن أمر ، فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال
جميعها من السمع والبصر والعلم والقدرة ، والحياة وهذه صفات متميزة متغايرة . . .
وان أردتم بالجسم ما له وجه ويدان وسمع وبصر ، فنحن نوّمن بوجه ربنا الأعلى
بهديه وسمعه وصره ، وغير ذلك من صفاته التي أطلقها على نفسه .

وان أردتم بالجسم ما يكون فوق غيره ، ومستويا على غيره ، فهو سبحانه فوق
هاده مستوطني عرشه وكذلك ان أردتم من التشبيه والتركيب هذه المعاني التي دل عليها
الوحي والعقل ، فنفيكم لها بهذه الألقاب المنكرة خطأ في اللفظ والمعنى ، وجناية على
ألفاظ الوحي ، أما الخطأ اللفظي فتسميتكم الموصوف بذلك جسما مركبا مؤلفا مشبها لغيره ،
وتسميتكم هذه الصفات تركيبا وتجسيما وتشبيها ، فكذبتم على القرآن ، وعلى الرسول وعلى
اللغة ، ووضعتم لصفاته ألفاظا منكم بدأت واليكم تعود ، وأما خطأكم في المعنى ، فنفيكم
وتعطيلكم لصفات كماله بواسطة هذه التسمية والألقاب ، فنفيتم المعنى الحق ، وتسميتهم
بالاسم المنكر . (١)

وهذا البيان يزول الاجمال ، ولا يبقى للنفاة متعلق بلفظ الجسم ليتوصلوا به
على شيء من الاستواء والعلو والوقفة ، وغيرها من الصفات . ولو فصل النفاة هذا التفصيل
وأعطوا الألفاظ حقها ونفخوا ما يجب نفخه ، وأثبتوا ما يجب إثباته وعبروا عن كل ذلك
بالألفاظ الشرعية^{لحيها} ، لكنهم اعجبوا بما زينته لهم عقولهم ، وجعلوا ذلك هو المحكم ، وما جاءت
بالصور^{لحيها} صفاتها ، وافتروا على اللغة معان جديدة لا تحتلها ألفاظها ، ولم يسبقهم
فيها أحد ففعلوا وأضلوا نسال الله السلامة والعافية .

٢ - لفظ التركيب وما فيه من الاجمال :

شبهة التركيب هذه فلسفية اعتمد عليها الفلاسفة في نفي الصفات ، فقالوا : لو كان لله تعالى صفات لكان مركبا ، والمركب مفترقا الى جزئه ، وجزؤه غيره ، والمفترقا الى غيره لا يكون واجبا بنفسه ، ثم انتقلت هذه الحجة الى المتكلمين النفاة من المعتزلة وغيرهم . ولفظ التركيب مجمل يدخل فيه عند هؤلاء : اتصاف الموصوف بصفات اللازمة له ، وليس هذا هو المعقول من لفظ التركيب وهو لا أحدثوا اصطلاحا لهم في لفظ التركيب لم يسبقهم اليه أحد من أهل اللغة ولا من طوائف أهل العلم ، فجعلوا لفظ التركيب يتناول خمسة أنواع :

أحدها : التركيب من الوجود والماهية ، لظنهم أن وجود كل ممكن فسي الخارج غير ماهيته . .

والثاني : التركيب من الجنس والفصل كقولهم : ان الانسان مركب من الحيوانية والناطقة ، وقد يضمنون الى ذلك المعنى العام والخاص ، ويسمى تركيبا من جنس وفصل ، أو من خاصة ومرض عام .

والثالث : التركيب من الذات والصفات ، تسمى الحي العالم القادر . والرابع والخاص : تركيب الجسم من أجزائه الحسية عند من يقول : انه مركب من الجواهر المفردة أو تركيبه من الجزئين العقليين عند من يقول انه مركب من المادة والصورة . (١)

والمحققون من أهل العلم يعلمون أن تسمية مثل هذه المعانسي تركيبا أمرا اصطلاحيا ، وهوائا أمر ذهني ، لا وجود له في الخارج وإنما أن

(١) منهاج السنة ج ٢ ص ١٢٠ - ١٣٢ ، ص ٣٠ وما بعدها ، ومجموع الفتاوى ج ٥ ص ٣٣٣ وما بعدها ، ص ٣٤٤ وما بعدها . ص ٤٢٦ وما بعدها ، وشيخ حديث النزول ص ١٥ وما بعدها ، ج ٦ من مجموع الفتاوى ص ٣٤٤ وما بعدها ، ج ١١ ص ٣٥٩ وما بعدها .

يعود الى صفات متعددة قائمة بالموصوف ، وهذا حق (١) . . .

أما التركيب المعقول في عقل بني آدم ولغة الآدميين ، فهو تركيب الموجود من أجزاء التي يتميز بعضها عن بعض ، وهو تركيب الجسم من أجزاء ، تركيب الانسان من أعضائه وأخلاقه . وتركيب الثوب من أجزاء ، وتركيب الشراب من أجزاء ، وسواء كان أحد الجزئين منفصلا عن الآخر كالانفعال اليد عن الرجل ، أو شائعا فيه كشياخ العرة في الدم ، والماء ، واللبن (٢) .

ولفظ التركيب : قد يراد به أنه مركب ، أو أنه كانت أجزاؤه متفرقة فاجتمع ، أو أنه يقبل التفريق .

وهذا قد يسأل النظارة عن مرادهم بنفي التركيب :

فان كان مرادهم : أن الله سبحانه ليس مركبا من الأجزاء المنفردة ، ولا مصنوعة المادة والصورة ، ولا يقبل سبحانه التفريق والانفعال ، ولا كان متفرقا فاجتمع ، بل هو سبحانه أحد صمد ، لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفوا أحد . فهذه المعاني المعقولة من التركيب كلها منتفية عن الله تعالى .

أما ان كان المقصود بنفي التركيب والتأليف : نفي الصفات التي ورد الكتاب والسنة بإثباتها له سبحانه وتعالى ، فهذا لا يسمى تركيبا في عرف الشرع واللغة التي نزل بها القرآن . وليس لهم قط حجة شرعية ، أو عقلية ، أو لغوية على أن اتصاف الرب بصفات يسمى تركيبا ، ولكن تسمية ذلك تركيبا اصطلاح اصطلاحوا عليه دون من سواهم . بل لقد اعترف بعض حذاقهم بذلك كأبي الحسين البصري وأبي البركات صاحب المعتمد وغيرهما (٣) . يقول ابن القيم رحمه الله : اذا قال النظارة : لو كان فوق السموات رب ، أو على

(١) مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٢٠٦ ، وشرح حديث النزول ص ١٥ .

(٢) مجموع الفتاوى لابن تيمية ج ٦ ص ٣٤٦ .

(٣) منهاج السنة ج ٢ ص ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٢٢ ونقض تأسيس الجهمية ج ١ ص ٥٠٦ .

— ٥٠٢ — ، وتفسير سورة الاخلاص ص ٧٥ — ٧٦ .

العرش الـه لكان مركبا ، قيل له : لفظ المركب في اللغة هو الذي ركه غيره في محله كقوله تعالى (في أى صورة ما شاء ركبك) وقولهم : ركبت الخشبة والباب ، وما يركب من اخلاط وأجزاء ، بحيث كانت أجزاؤه مفرقة فاجتمعت ، وركبت حتى صار شيئا واحدا كقولهم ركبت الدواء من كذا وكذا .

فان أردتم بقولكم : لو كان فوق العرش كان مركبا ، هذا التركيب المعهود ، أو أنه كان متفرقا فاجتمع فهو كذب وفرية وهبت على الله وعلى الشرع وعلى العقل .

وان أردتم انه لو كان فوق العرش لكان عاليا على خلقه باثنا منهم ، مستويا على عرشه ليس فوقه شيء ، فهذا المعنى حق فكأنك قلت : لو كان فوق العرش لكان فوق العرش فنفيت الشيء بتفسير العبارة وقلبها الى عبارة أخرى وهذا شأنكم في أكثر مطالبكم .

وان أردت بقولك : كان مركبا : انه يتميز منه شيء عن شيء فقد وصفته أنت بصفات يتميز بعضها من بعض . فهل كان عندك تركيبا ؟ فان قلت : هذا لا يقال لي ، وانما

يقال لمن أثبت شيئا من الصفات ، فأما أنا فلا أثبت له صفة واحدة فوارا من التركيب . قيل لك : العقل لم يدل على نفي المعنى الذي سميت أنت مركبا ، وقد دل الوحي والعقل

والفطرة على شئ ، أفنتفهم لمجرد تسميتك الباطلة ؟ . . . فان التركيب يطلق ويراد به خمسة معان . ثم ذكر معاني التركيب المتقدم ذكرها . . . ثم قال : فان أردت بقولك لو

كان فوق العرش لكان مركبا كما يدعيه الفلاسفة والمتكلمون . قيل لك : جمهور العقلاء عندهم أن الأجسام المحدثـة المخلوقة غير مركبة لا من هذا ولا من هذا ، فلو كان فوق

العرش جسم مخلوق ، أو محدث لم يلزم أن يكون مركبا بهذا الاعتبار ، فكيف يلزم ذلك في حق خالق الفرد والمركب ، الذي يجمع المتفرق ، ويفرق المجتمع ، ويؤلف بين الأشياء

فيركبها كما يشاء ؟ والعقل لما دل على الـه واحد ، ورب واحد لا شريك له ، ولا شبيه له لم يلد ولم يولد ، لم يدل على أن ذلك الرب الواحد لا اسم له ، ولا صفة ، ولا وجه ،

ولا يدين ، ولا هو من خلقه ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا ينزل منه شيء ، فدعوى ذلك

على العقل كذب صريح عليه ، كما هي كذب صريح على الوحي (١) .

قلت : وقد ادعى بعض طوائف من أهل الكلام النفاة : ان الجسم في اللغة هو المؤلف المركب ، وأن استعمالهم لفظ الجسم في كل ما يشار اليه موافق للغة ، قالوا : لأن كل ما يشار اليه ، فانه يتميز به شي " عن شي " ، وكل ما كان كذلك فهو مركب من الجواهر المنفردة التي كل واحد منها جزء لا يتجزأ ، ولا يتميز به جانب عن جانب ، أو من المادة والصورة اللذين هما جوهران عقليان كما يقول ذلك بعض الفلاسفة . قالوا : وإذا كان هذا مركبا مؤلفا ، فالجسم في لغة العرب هو المؤلف المركب . بدليل أنهم يقولون : رجل جسم وزيد أجسم من عمرو ، اذا كثر زهابه في الجهات ، وليس يقصدون بالمبالغة نفسي قولهم : أجسم وجسيم الا كثرة الأجزاء المنضمة والتأليف ، لأنهم لا يقولون أجسم فيمن كثرت طوره وقدره وسائر تصرفاته وصفاته غير الاجتماع . حتى اذا كثر الاجتماع فيه بتزايد أجزائه قيل : أجسم ، ورجل جسيم ، فدل ذلك على أن قولهم : جسم مفيد للتأليف (٢) .

قال ابن تيمية رحمه الله : فهذا أصل قول هؤلاء النفاة ، وهو مبني على أصلين : سمي لغوي ، ونظري عقلي فطري . أما السمي اللغوي ، فقولهم : ان أهل اللغة يطلقون لفظ الجسم على المركب ، واستولوا عليه بقولهم : هو أجسم اذا كان أظظ ، وأكثر زهاها في الجهات ، وان هذا يقتضي أنهم اعتبروا كثرة الأجزاء .

وقد رد هذه الحجة عليهم فقال : اما كون العرب تقول لما كان أعظم من غيره — أجسم فهذا صحيح ، مع أن بعض أهل اللغة قد انكروا ذلك ، وأما دعواكم أنهم يقولون : هذا : لأن الجسم مركب من الأجزاء المنفردة وكل ما يشار اليه فهو مركب ، فيسمونه جسما ، فهذه دعوى باطلة من وجوه .

(١) مختصر الصواعق المرسلة ج ١ ص ١٢٨ — ١٨٠ .

(٢) منهاج السنة ج ٢ ص ٤٣٩ ، ومجموع الفتاوى ج ٥ ص ٤٢١ ، والشامل للجويني

ص ٤٠١ — ٤٠٢ ، والانصاف للباقلاني ص ١٦ .

الأول : انه قد ينقل الثقات عنهم والاستعمال الموجود في كلامهم أنهم لا يسمون كل ما يشار اليه جسما ، ولا يقولون : للهوا اللطيف جسما ، وانما يستعملون لفظ " الجسم " كما يستعملون لفظ " الجسد " وهكذا نقل عنهم أهل العلم بلسانهم ، كالأصمعي ، وأبي زيد الأنصاري ، كما نقله الجوهري في صحاحه وغير الجوهري فلفظ الجسم عندهم يتضمن معنى الغلظ والكثافة ، لا معنى كونه يشار اليه ، فلا يسمون الأشياء القائمة بنفسها اذا كانت لطيفة كالهوا ، وروح الانسان ، وان كان لذلك مقدار يكون به بعضه اكبر من بعض ، لكن لا يسمى في اللغة ذلك جسما ، ولا يقولون في زيادة أحدهما على الآخر هذا أجسام من هذا . . . فليس كل ما هو مركب عندهم من الأجزاء يسمى جسما . . .

الثاني : انه لو سلم ذلك فقولهم : ان هذا " جسم " يطلقونه عند تزايد الأجزاء ، هو مبني على أن الأجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، ومن المادة والصورة وهذا لو قدر أنه صحيح ، فانهم - أي أهل اللغة - لم يعتبروه ، ولا قال أحد منهم ذلك ، بل لم يخطر هذا بقلوبهم بل انما قصدوا معنى الكثافة والغلظ ، وأما كونهم اعتبروا كثرة الأجزاء وقتلها فهذا لا يتصوره أكثر عقلا بني آدم ، فضلا عن أن ينقل من أهل اللغة طائفة أنهم أرادوا ذلك ، بقولهم : جسم وأجسام والمعنى المشهور في اللغة لا يكون ساءا ما لا يفهمه إلا بعض الناس ، وإثبات الجواهر المنفردة أمر خص به بعض الناس ، فلا يكون سقى الجسم في اللغة ما لا يعرفه إلا بعض الناس ، وهو المركب من ذلك .

الثالث : انهم لو قصدوا التركيب فانما قصدوه فيما كان غليظا كثيفا ، فدعوى المدعي عليهم انهم يسمون كل ما يشار اليه جسما ، ويقولون مع ذلك : انه مركب دعويان باطلتان^(١) .

(١) مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٤٢٣ - ٤٢٤ ، ومنهاج السنة ج ٢ ص ٤٣٩ - ٤٤٠ ، ومجموع الفتاوى ج ١٢ ص ٣١٦ - ٣١٨ ، ج ١٧ ص ٣١٣ - ٣١٧ .

ثم هؤلاء النفاة القائلون : بأن الجسم مركب من الجواهر الفردة ، قد تنازعوا في مستأه على اثنتي عشرة .

فقليل : الجوهر الواحد بشرط انضمام غيره اليه يكون جسماً ، وقيل : بسلسل الجوهران فصاعداً . وقيل : بل أربعة فصاعداً ، وقيل : بل ستة فصاعداً ، وقيل بسلسل ثمانية فصاعداً ، وقيل : بل ستة عشر ، وقيل : بل اثنان وثلاثون . . . (١)

الأصل الثاني : الأصل العقلي : وهو قولهم : ان كل ما يشار اليه بأنه هنا أو هناك ، فانه مركب من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ، وهذا بحث عقلي وأكثر عقلاً — بني آدم — من أهل الكلام وغير أهل الكلام — ينكرون أن يكون ذلك مركباً من الجواهر المنفردة أو من المادة والصورة . . . (٢)

والمقصود هنا : ان من نفي الجسم وأراد به نفي التركيب من الجواهر الفردة ، أو من المادة والصورة ، فقد أصاب في المعنى ، ولكن منازعوه يقولون : هذا الذي قلته ليس هو مستى الجسم في اللغة ، ولا هو أيضاً حقيقة الجسم الاصطلاحي فان الجسم ليس مركباً لا من هذا ولا من هذا ، وهو يقول هذا حقيقة الجسم الاصطلاحي وان كان منازعوه ممن لا ينفي التركيب من هذا وهذا ، فالفرقان متفقان على تنزيه الرب عن ذلك ، لكن أحدهما يقول : نفي لفظ الجسم لا يفيد هذا التنزيه ، وانما يفيد لفظ التركيب ونحوه ، والآخر يقول : بل نفي لفظ الجسم يفيد هذا التنزيه .

ومن قال هو جسم ، فالمشهور عن نظار الكرامية وغيرهم من يقول : هو جسم انه يفسر ذلك بأنه الموجود أو القائم بنفسه ، لا بمعنى المركب .

وقد اتفق الناس على أن من قال : انه جسم ، وأراد هذا المعنى ، فقد

(١) المقالات ج ٢ ص ٤ - ٧ ، والتمهيد ص ١٧ ، ١٩١ ، ١٩٥ ، والانصاف

ص ١٦ وكلاهما للباقلاني ، منهاج السنة ج ٢ ص ٤٤١ ، الشامل للجويني ص ٤٠٧ وما بعدها .

(٢) مجموع الفتاوى ج ٥ ص ٤٢٤ .

أصاب في المعنى ، لكن انما يخطئه من يخطئه في اللفظ ، أما من يقول : الجسم هو المركب ، فيقول : أخطأت حيث استعملت لفظ الجسم في القائم بنفسه أو الموجود ، وأما من لا يقول : بأن كل جسم مركب ، فيقول تسميتك لكل موجود أو قائم بنفسه جسما ، ليس موافقا للغة العرب المعروفة ، ولا تكلم بهذا اللفظ أحد من السلف والأئمة ، ولا قالوا : ان الله جسم ، فأنت مخطئ في اللغة والشرع ، وان كان المعنى الذي أردته صحيحا ، فيقول : أنا تكلمت بالاصطلاح الكلامي ، فان الجسم عند النظار من المتكلمين والفلاسفة هو ما يشار اليه ، ثم ادعى طائفة منهم أن كل ما كان كذلك فهو مركب من الجواهر المنفردة أو من المادة والصورة ، ونازعه طائفة أخرى في هذا المعنى ، وقالوا : ليس كل ما يشار اليه هو مركب لا من هذا ولا من هذا فان أقام صاحب هذا القول دليلا عقليا على نفسي تركيب المشار اليه خصم منازعه ، ألا من يقول : ان اسما الله توقيفية ، فيقول له : ليس لك أن تسميه بذلك .

وأما أهل السنة المتبعون للسلف فيقولون : كلكم مبتدعون في اللغة والشرع حيث سميت كل ما يشار اليه جسما ، فهذا اصطلاح لا يوافق اللغة ولم يتكلم به أحد من سلف الأمة . (١)

فان قد تبين أن في هذا اللفظ من المنازعات اللغوية والاصطلاحية والعقلية والشرعية ، ما يبين أن الواجب على المسلمين الاعتصام بالكتاب والسنة ، كما أمرهم الله تعالى بذلك ، فالواجب أن ينظر في هذا الباب ، فما أثبتته الله ورسوله أثبتناه ، وما نفاه الله ورسوله نفينا ، والألفاظ التي ورد بها النص يعتصم بها في الاثبات والنفي ، فنثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني ، وننفي ما نفتته النصوص من الألفاظ والمعاني ، وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين ، مثل الجوهر ، والحيز والجهة ونحو ذلك ، فلا تطلق نفيا ولا اثباتا حتى ينظر في مقصود قائلها ، فان كان قد أراد بالنفي

والاثبات معنى صحيحا موافقا لما أخبر به الرسول صوب المعنى الذى قصده بلفظه ، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بالفاظ النصوص ، لا يعدل الى هذه الألفاظ المبتدعة المجتعة ، إلا عند الحاجة ، مع قرائن تبين المراد بها ، والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه ان لم يخاطب بها ، وأما ان أريد بها معنى باطل نفي ذلك المعنى ، وان جمع فيها بين حق وباطل ، أثبت الحق ، وأبطل الباطل .

وانذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا ، عبر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها ، وكان أقربهما الى الصواب من وافق اللغة المعروفة ، كتنازعهم في لفظ المركب هل يدخل فيه الموصوف بصفات تقوم به ، وفي لفظ الجسم : هل مدلوله في اللغة المركب ، أو الجسد أو نحو ذلك (١) .

٣ - ما في قولهم انه تعالى ليس في جهة من الجهات الست من الاجمال :

للناس في اطلاق لفظ الجهة ثلاثة أقوال : طائفة تنفيها ، وطائفة تثبتها ، وطائفة تفصل .

قال ابن تيمية : وهذا النزاع موجود في المثبتة للصفات من أصحاب الأئمة الأربعة وأصحابهم ، ونزاع أهل الحديث والسنة الخاصة في نفي ذلك وإثباته نزاع لفظي ، ليس هو نزاعا معنويا ، ولهذا كان طائفة من أصحاب أحمد - كالتميميين ، والقاضي أبي يعلى في أول قوله تنفيها ، وطائفة أخرى أكثر منهم تثبتها ، وهو آخر قول القاضي أبو يعلى ، والمتبعون للسلف لا يطلقون نفيها ولا إثباتها ، إلا اذا تبين أن ما أثبت بها فهو ثابت ، وما نفي بها فهو منفي ، لأن المتأخرين قد صار لفظ الجهة في اصطلاحهم فيه اجمال وإبهام ، كغيرها من الفاظهم الاصطلاحية ، فليس كلهم يستعملها في نفس معناها اللغوي

(١) منهاج السنة ج ٢ ص ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ونقض تأسيس الجهمية ج ١ ص ٢٠٠ .

ولهذا كان النفاة ينفون بها ^{حقاً} حَقّاً باطلا ، ويذكرون عن مشيئها ما لا يقولون به ، وبعض المثبتين لها يدخل فيها معنى باطلا مخالفا لقول السلف ، ولما دل عليه الكتاب والميزان . وذلك أن لفظ : الجبهة قد يراد به ما هو موجود ، وقد يراد به ما هو معدوم ومن المعلوم أنه لا موجود إلا الخالق والمخلوق ، فإذا أريد بالجبهة أمر موجود غير الله ، كالملك الأعلى ، كان مخلوقا وقد يراد بالجبهة أمر عديم ، وهو ما فوق العالم ، فمن أثبت الجبهة واعتقد أن الله في جبهة ^{وجودية} وَجُودِيَّة بمعنى أنه داخل المخلوقات تحويه المصنوعات وتحصره السموات ، ويكون بعض المخلوقات فوقه ، وبعضها تحته ، فهو مبتدع خال وكذلك ان اعتقد أن الله يفتقر الى شيء يحمله - الى العرش أو غيره فهو أيضا خال مبتدع ، وكذلك ان جعل صفات الله مثل صفات المخلوقين فيقول : استواء الله كاستواء المخلوق ، ونحو ذلك ، فهو مبتدع خال ، فان الكتاب والسنة مع العقل دلت على أن الله لا تماثل صفات المخلوقات في شيء من الأسماء ، ودلت على أن الله غني عن كل شيء ، ودلت على أن الله مابين للمخلوقات عال عليها . ومن نفى الجبهة بهذا الاعتبار فهذا معنى صحيح ، ان يستحيل أن يكون الله سبحانه في شيء من مخلوقاته .

أما من أثبت الجبهة وأراد بها الجبهة العدمية ، وهو ما فوق العالم ، وقال ان الله فوق العالم فقد أصاب ، وليس فوق العالم موجود غيره ، فلا يكون سبحانه في شيء من الموجودات .

كذلك من نفى الجبهة وأراد الجبهة الوجودية ، بمعنى أنه يعتقد أن الخالق بائن عن المخلوقات ، وأنه فوق سمواته على عرشه بائن من مخلوقاته ، ليس في مخلوقاته شيء من ذاته ، ولا في ذاته شيء من مخلوقاته ، وأن الله غني عن العرش وعن كل ما سواه لا يفتقر الى شيء من المخلوقات ، بل هو مع استوائه على العرش ، يحمل العرش وحملته العرش بقدرته ، ولا يمثل استواء الله باستواء المخلوقين ، بل يثبت لله ما أثبتته لنفسه من الأسماء والصفات ، وينفي عنهم مائة المخلوقات ، ويعلم أن الله ليس كمثله شيء لا في ذاته

ولا في صفاته ولا في أفعاله ، فهذا مصيب في اعتقاده موافق لسلف الأمة وأئمتها . . .
 اما من كان مراده بنفي الجبهة : نفي الجبهة العدسية التي هي عبارة عما فوق
 العالم ، بمعنى أنه أراد أن الله ليس مبايناً للعالم ، ولا فوقه لم يسلم له هذا النفي لأنه
 اذا فسرت الجبهة بالأمر العدسي ، فالعدم لا شيء* ، ان أنه اذا قال : الباري ليس في
 جهة عدسية ، وقد علم أن العدم ليس بشيء* ، كان حقيقة قوله : ان الباري لا يكـوـن
 موجودا قائما بنفسه ، حيث لا موجود الا هو وهذا باطل (١)

واثبات هذه الجبهة العدسية ، وهو ما فوق العالم لله تعالى ، بمعنى كونه
 فوق العالم ، واجب شرعا — بدون تشبيه ، ولا تكيف ولا تعطيل — لأن هذه الجبهة
 بهذا الاعتبار أعني — كونه فوق العالم — ثابتة لله تعالى بالكتاب والسنة ، واجماع سلف
 هذه الأمة ، بل الأدیان المساوية كلها تثبت ذلك اتفاقا فمن قال انه تعالى فوق العالم
 لم يكن مراده أنه في جهة وجودية .

فان قيل : اثبات كونه فوق العرش ، اثبات لجهة فوقية ، فهو اثبات للجهة
 قيل له : لا محذور في ذلك لكونها جهة شرعية ، جاء الشرع باثباتها لله تعالى فهي
 ثابتة له تعالى شرعا وعقلا ، ومن كان مراده بنفي الجبهة نفيها ، اما على معنى أنه تعالى
 في كل مكان ، أو على معنى أنه لا داخل العالم ولا خارجه ، فهذا نفي باطل مخالف
 للكتاب والسنة ، واجماع سلف هذه الأمة .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : فاذا كان سبحانه فوق الموجودات كلها ، وهو
 غني عنها ، لم يكن عنده جهة وجودية يكون فيها فضلا عن أن يحتاج اليها ، واذا أريد
 بالجهة ما فوق العالم فذلك ليس بشيء* ، ولا هو أمر وجودي وهو لا أخذوا لفظ الجهة
 بالاشتراك وتوهموا وأوهوا أنه اذا كان في جهة كان في شيء* غيره ، كما يكون الانسان في
 بيته ثم رتبوا على ذلك أن يكون محتاجا الى غيره ، والله تعالى غني عن كل ما سواه (٢)

(١) منهاج السنة ج ٢ ص ٤٤٧ .

(٢) نقض تأسيس الجهمية ج ١ ص ٥٢٠ .

ويقول ابن القيم : وكذلك قولهم ننزهه عن الجهة ، قيل لهم : ان أردتم أنسه
منزه عن جهة وجودية تحيط به وتحويه ، وتحصره احاطة الطرف بالمطروف فنعم ، هو أعظم
من ذلك وأكبر وأعلى ، ولكن لا يلزم من كونه فوق عرشه هذا المعنى ، وان أردتم بالجهة
أمرا يوجب مباينة الخالق للمخلوق وعلوه على خلقه ، واستواءه على عرشه فنفيكم لهذا المعنى
باطل ، وتسميته جهة اصطلاح منكم توسلت به الى نفي ما دل عليه العقل والنقل والفطرة ،
وسميت ما فوق العالم جهة ، وقلتم : منزه عن الجهات ، وسميت العرش حيزا ، وقلتم :
ليس بمتميز . . . (١)

قلت : وما يجب التنبيه عليه فيما يتعلق بلفظ الجهة : ان الجهة من الأمور
التي فيها اضافة ونسبة ، فانه يقال هذا جهة هذا ، والجهة أصلها الوجه الذي يتوجه
اليها الشيء . . . واذا كان كذلك : فالجهة تغاف حينما الى المتوجه اليها كما يقال
في الانسان له ست جهات ، لأنه يمكنه التوجه الى النواحي الست المختصة به ، التي
يقال انها جهاته ، والمعلي يصلي الى جهة من الجهات لأنه يتوجه اليها ، وهنا تكون
الجهة ما يتوجه اليها المضاف وتارة تكون الجهة ما يتوجه منها المضاف ، كما يقول القائل :
اذا استقبل الكعبة هذه جهة الكعبة ، وكما يقول وهو بمكة : هذه جهة الشام ، وهذه
جهة اليمن . . . واذا كان هذا هو المعروف من لفظ الجهة في الموجودات المخلوقة فنقول :
اذا قيل الخالق سبحانه في جهة ، فاما أن يراد في جهة له ، أو في جهة لخلقه ، فان
قيل في جهة له . فاما أن تكون جهة يتوجه منها ، أو جهة يتوجه اليها ، وعلى التقديرين
فليس فوق العالم شيء غير نفسه فهو جهة نفسه سبحانه لا يتوجه منها الى شيء موجود خارج
العالم ، ولا يتوجه اليها من شيء خارج العالم ، وليس هناك شيء موجود غير نفسه يتوجه
منه ، ولا يتوجه اليه ، ومن قال ان العالم هناك ليس في جهة بهذا الاعتبار فقد صدق .

ومن قال انه جهة نفسه بهذا الاعتبار فقد قال معنى صحيحا . ومن قال : انه فوق . . . المخلوقات كلها في جهة موجودة يتوجه اليه أو يتوجه منها خارجة عن نفسه فقد قال باطلا . وان أريد بها يتوجه منه ، أو يتوجه اليه ما يراد بالحيز الذي هو تقدير المكان فلا ريب أن هذا عدم محض .^(١) ومنشأ غلط كثير من الناس هنا أن الجهة نوعان : اضافية متغيرة ، وثابتة لازمة حقيقية . فالأولى هي بحسب الحيوان ، فان كل حيوان له سمت جهات . . . وهذه الجهات تتبدل وتتغير بحسب حركته ، وليس لها صفة لازمة ثابتة ، وانما الجهة اللازمة الثابتة الحقيقية هي جهتا العلو والسفل فقط ، فالعلو ما فوق العالم والسفل (سجين) وأسفل السافلين ، وهو أسفل العالم قعره وجوفه . . . واذا كان الأمر كذلك لزم من مباينة الله للعالم أن يكون فوقه ، وليس هناك شيء آخر يجوز أن يكون جهة لله تعالى لا يمين العالم ، ولا يساره ، ولا تحته ، وكلام هؤلاء خارج باعتبار جهاتهم الاضافية المتنقلة ، لا باعتبار الجهة اللازمة الحقيقية .^(٢)

قلت : ومثل هذا ونحوه من التفصيل ومبان ما يراد باللفظ من معنى صحيح ، مماطل تزول عامة الشبه . فلذا تزول شبهة النفاة ولا يبقى لهم حجة في نفي علو الله فوق العالم ، حيث انتهت المخلوقات ، فهو فوق الجميع عال عليه . وما فوق العالم لا يسمى جهة بمعنى أن الله يحيط به شيء من مخلوقاته . بل كونه تعالى هو العلي الأعلى المتعالي أمر واجب ، ونقيضه ، وهو كونه ليس فوق العالم مستنع ، فنشوت علوه بنفسه على العالم واجب ، ونقيض هذا العلم مستنع ، وهذا هو الذي اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل الفطر السليمة المقررة بالمانع .

٤ — ما في لفظ التحيز من الاجمال :

الحيز : فيعمل من حازه ، يحوزه اذا جمعه وضمه ، وتحيز : تفيعل ، كما أن يحوز : يفعل ولفظ الحيـز في اللغة : أمر وجودي يقتضي أنه ما يحوز الشيء ويجمعه

(١) نقض تأسيس الجهمية ج ٢ ص ١١٧ - ١١٩ .

(٢) المدر نفسه ج ٢ ص ١٢١

ملك فلان ، ونحو ذلك ، فهنا حد الدار هو حيزها المنفصل عنها .

وقد يقال : حدها من جهة القبلة ينتهي بملك فلان ، ومن جهة الشرق ينتهي الى ملك فلان . فحدها هنا آخر المحدود ونهايته ، وهو متعل ليس منفصلا عنها ، وهو أيضا حيزها . وقد جاء في كتاب الله (تلك حدود الله فلا تقربوها) والحدود هنا هي نهايات المحرم وأولها ، فلا يجوز قربان شيء من المحرم وفي موضع : (تلك حدود الله فلا تعتدوها) والحدود هنا نهايات الحلال ، فلا يجوز تعدى الحلال (١) .

وان قد وضعنا لفظ الحيز في اللغة وما يراد به ، وانه قد يقال : لنفس جوانب الشيء وأقطاره انها حيزه ، فيكون حيزه بعضها منه .

فان المتحيز في اللغة ، اسم لما يتحيز الى غيره . كما قال تعالى (ومن يولهم يومئذ دبره الا شرفا لقتال ، أو متحيزا الى فئة) (٢) وهذا لا بد أن يحيط به حيز وجودي ولا بد أن ينتقل من حيز الى حيز (٣) . فالمتحيز لغة : يلاحظ فيه أمران :

١ - معنى الانتقال من حيز الى حيز آخر .

٢ - أن يحيط به حيز وجودي .

ومعلوم أن الله سبحانه وتعالى لا يحيط به شيء من مخلوقاته ، فلا يكون متحيزا بهذا المعنى اللغوي . لكن أهل الكلام يريدون بالمتحيز ما هو أهم من معناه في اللغة ، والحيز عندهم أهم من المكان . فالعالم كله في حيز ، وليس هو في مكان ، والمتحيز عندهم لا يعتبر فيه أنه يحوزه غيره ، ولا يكون له حيز وجودي بل كلما أشير اليه وامتاز منه شيء من شيء فهو متحيز عندهم وان لم يسم ذلك متحيزا في اللغة . ولهذا يقولون : نحن نعلم بالاضطرار أن المخلوق اما متحيز ، واما قائم بالمتحيز ، وكثير منهم يقولون : بل نعلم أن

(١) نقض تأسيس الجهمية ج ٢ ص ١١٨ .

(٢) سورة الأنفال آية ١٦ .

(٣) منهاج السنة ج ٢ ص ٢٧٠ ، ٤٤٤ .

كل موجود : اما متحيز ، واما قائم بالمتحيز ، ويثبتون ما يذكره بعض الفلاسفة من اثبات المجردات والمفارقات التي لا يشار اليها بل هي معقولات مجردة ، انما يثبت في الأذهان لا في الأعيان .^(١)

ثم هم مختلفون بعد ذلك في المتحيز : هل هو مركب من الجواهر المنفردة ؟ أو من المادة والصورة ، أو هو غير مركب لا من هذا ولا من هذا ، كما تقدم نزاعهم نسي الجسم . فالجسم عندهم متحيز ، ويدخل فيه الجوهر الفرد عند من أثبتة . ، وهو لا . - يعتقد كثير منهم أو أكثرهم أن كل متحيز فهو مركب أى يقبل الانقسام الى جزأ لا يتجزأ بل يظن بعضهم بل يدعي أن ذلك اجماع المسلمين^(٢) وأكثرهم يقولون : ان المتحيزات متماثلة في الحد والحقيقة . . .

قلت : ومن كان معنى المتحيز عنده هذا فعليه أن ينزه الله تعالى أن يكون متحيزا بهذا الاعتبار ، أما الحيز فتارة يريدون به معنى موجودا ، وتارة يريدون به معنى معدوما ، ويفرقون بين معنى الحيز ، وبين معنى المكان ، فيقولون : المكان أمر وجودي والحيز تقدير مكان عندهم ، فمجموع الأجسام كما تقدم ليست في شيء موجود ، فلا تكون في مكان ، وهي عندهم متحيزة ، ومنهم من يتناقض فيجعل الحيز تارة موجودا ، وتارة معدوما كالرازي وغيره .^(٣)

فمن تكلم باصطلاحهم ، وقال : ان الله متحيز بمعنى أنه أحاط به شيء من الموجودات فهذا مغلط فهو سبحانه بائن من خلقه وما ثم موجود الا الخالق والمخلوق ، وإذا كان الخالق بائنا عن المخلوق امتنع أن يكون الخالق في المخلوق ، وامتنع أن يكون متحيزا بهذا الاعتبار .

-
- (١) مجموع الفتاوى ج ١٧ ص ٣٤٤ - ٣٤٥ ، منهاج السنة ج ٢ ص ٢٧٠ ، ٢٧١
تفسير سورة الاخلاص ص ٨٨ وما بعدها .
(٢) الشامل للجوهني ص ١٤٣ .
(٣) منهاج السنة ج ٢ ص ٤٤٤ ، والمنتقى من منهاج الاعتدال للذهبي ص ١١٠ .

وان أراد بالحيز أمرا عديما ، فالأمر العدمي لا شيء* ، وهو سبحانه بائن عن خلقه ، فاذا سمي العدم الذي فوق العالم حيزا ، وقال يمتنع أن يكون فوق العالم لئلا يكون متحيزا ، فهذا معنى باطل لأنه ليس هناك موجود غيره حتى يكون فيه ، وقد علم بالعقل والشرع أن الله بائن عن خلقه ، وهذا مما احتج به سلف الأمة وأئمتها ونظار المثبتة على الجهمية ، وبينوا انه سبحانه كان موجودا قبل خلق السموات والأرض فلما خلقهما فاما أن يكون قد دخل فيهما ، أو دخلت فيه ، وكلاهما مستنع ، فتعين أنه بائن عنهما ، وقرروا ذلك بأنه يجب أن يكون ماينا لخلقه ، أو مداخل له ، والنفاة يدعون وجود موجود لا يكون ماينا لغيره ، ولا مداخل له ، وهذا مستنع في بدايه العقل ، لكن يدعون أن القول باستناع ذلك هو من حكم الوهم ، لا من حكم العقل . فجعلوا في الفطرة حاكسين ، أحدهما الوهم والآخر العقل ، مع أن المعنى الذي سموه الوهم ، قالوا : هو القوة التي تدرك معاني جزئية غير محسوسة في الأعيان المحسوسة ، كالعداوة والعداقة ، ويقولون : الحكم الفطري الموجود في قلوب بني آدم باستناع وجود مثل هذا هو حكم الوهم لا حكم العقل ، فان حكم الوهم انما يقبل في المحسوسات لا فيما ليس بمحسوس . (١)

فقبل لهم : ان كان هذا صحيحا فقولكم انه يمتنع أن يكون فوق العالم ، وليس بجسم أيضا من حكم الوهم ، لأنه حكم فيما ليس بمحسوس عندهم . فان كان حكم الفطرة بهذا الاستناع مقبولا في شيء* من ذلك قبل نظيره ، والآ فقبوله في أحد المتماثلين ورد في الآخر تحكم . وهؤلاء بنوا كلامهم على أصول متناقضة ، فان الوهم عندهم قوة في النفس تدرك في المحسوسات ما ليس بمحسوس ، وهذا الوهم لا يدرك الا معنى جزئيا لا كليا كالحس والتخيل ، وأما الأحكام الكلية فهي عقلية فحكم الفطرة بأن كل موجودين اما متحايثان واما

(١) الأربعين في أصول الدين للرازي ص ١٠٦ ، ولباب الأربعين ص ٣٤ - ٣٥ ،
والاشارات والتنبيهات لابن سينا ج ٢ ص ٣٥٤ - ٣٥٥ ، ودرء تعارض
العقل والنقل لابن تيمية ج ٦ ص ١٩ وما بعدها .
وانظر تعريف ابن سينا للقوة الوهمية في كتاب النجاة ج ٢ ص ١٦٢ - ١٦٣ نشر
محي الدين الكردي ط ٢ سنة ١٣٥٢ هـ / ١٩٣٨ م .

متباينان ، وأن ما لا يكون داخل العالم ولا خارجه لا يكون الا معدوما ، وانه يتمتع وجود ما هو كذلك ، ونحو ذلك أحكام كلية عقلية ، ليست أحكاما جزئية شخصية في جسم معين حتى يقال : انها من حكم الوهم ^(١) .

قلت : وكذلك ان أريد بالحيز أن نفس جوانب الشيء وأقطاره هي حيزه . فمن قال : ان الباري فوق العالم كله يحوزه شيء موجود ليس هو داخل في معنى ذاته فهو مغطى ، فان كل ما هو خارج عن نفس الله التي تدخل فيها صفاته فانه من العالم ، ومن قال : ان حيزه هو نفس حدود ذاته ونهايتها فهنا الحيز ليس شيئا خارجا عنه .

وطى كل تقدير : فمن قال : انه فوق العالم ، لم يقل انه في حيز موجود خارج عن نفسه ، ولا في جهة موجودة خارجة عن نفسه ، واذا كان صاحب المذهب يصرح بنفسه ذلك فلا احتجاج على أنه ليس في حيز موجود احتجاج في غير محل النزاع ، فلا يضر ذلك النـزاع ^(٢) .

• ما في لفظ المكان من الاجمال من قولهم : وأنه ليس في مكان والا لكان محدثا ؛

تباينت أقوال الفرق في حقيقة المكان . وهذا الخلاف ليس وليد قول طائفة من الفرق الاسلامية ، بل هو قديم . فقد تنازع المتفلسفة أصحاب أفلاطون وأصحاب أرسطو . فعرف أفلاطون وأصحابه المكان : بأنه القابل للأبعاد القائم بذاته الذي لا يمانع الأجسام ^(٣) بمعنى أنه جوهر قائم بنفسه تحل به الأجسام ^(٤) .

وأرسطو وأصحابه يقولون : ان المكان هو السطح الباطن من الجسم الحساوي الملاقي للسطح الظاهر من الجسم المحوى ^(٥) وهو عرض عند هؤلاء ^(٦) .

- (١) منهاج السنة ج ٢ ص ١٠٨ - ١١١ ، ص ٢٥٨ .
 (٢) نقض تأسيس الجسمية ج ٢ ص ١١٨ ، ١١٩ ، ١٣٠ .
 (٣) تلخيص المحمل لتعريف الدين الطوسي بذييل كتاب المحمل للرازي ص ٦٥ / ٦٦ .
 (٤) منهاج السنة لابن تيمية ج ٢ ص ٢٧٥ .
 (٥) مناهج الأدلة لابن رشد ضمن مجموع يضم فلسفة ابن رشد ص ٨٤ ، ٨٥ وتلخيص المحمل بذييل المحمل ص ٦٦ ، ومنهاج السنة ج ٢ ص ٢٧٦ ، ودرء تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ٢٤٨ .
 (٦) تلخيص المحمل ص ٦٦ ، ومنهاج السنة ج ٢ ص ٢٧٦ .

ثم لما ترجمت كتب الفلاسفة ، واطلع عليها هؤلاء المتكلمون من النفاة الذين ينكرون علو الله وينونته من خلقه ، اضطربت أقوالهم في تعريف المكان ، وما يراد به ، فمنهم من اتبع قول أفلاطون وأصحابه ، في تعريف المكان ، وإن كان هذا ليس هو قول كثير من المتكلمين ، بل كل ما قام بنفسه فهو عندهم جسم ثم هؤلاء المتكلمون الذين يقولون كل ما سوى الله فهو جسم ، أو قائم بجسم قد يتناقضون ، حيث يثبت أكثرهم الخلاء أمرا موجودا ويقولون : إنه لا يتقدر بل يفرض فيه التقدير فرضا ، وهذا الخلاء هو الجوهر الذي يثبت أفلاطون^(١) .

وعلى كل فقد لخص أبو الحسن الأشعري أقوال المتكلمين في حقيقة المكان تلخيصا طيبا نوره فيها يلي :

- ١ - قال قائلون : مكان الشيء ما يقبله ويعتمد عليه ، ويكون الشيء متمكنا فيه .
 - ٢ - وقال آخرون : مكان الشيء ما يماسه ، فإذا تماس الشيئان فكل واحد منهما مكان لخاصة .
 - ٣ - وقال قائلون : مكان الشيء ما ينعنه من الهوى معتدا كان الشيء عليه أو غير معتد .
 - ٤ - وقال قائلون : مكان الأشياء هو الجو وذلك أن الأشياء كلها فيه .
 - ٥ - وقال قائلون : مكان الشيء هو ما يتناهى إليه الشيء^(٢) .
- هذه هي جملة الأقوال التي ذكرها أبو الحسن الأشعري عنهم في حقيقة المكان . وعندى أن هذه الأقوال منها ما يرجع إلى قول الفلاسفة السائين كالقول الثاني . ومنها ما هو مبني على التعميم سواء مع الحاجة أو بدون الحاجة كالقول الثالث ، وهكذا فكل قول منها يمكن أن يناقش ويزال ما فيه من لبس . علما بأن حقيقة المكان عند هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين خفية ، فإذا كانت كذلك فلا يكون كلامهم فيها مسلما .

(١) منهاج السنة ج ٢ ص ٢٧٥ .

(٢) المقالات للأشعري ج ٢ ص ١٣٠ .

يقول الطوسي في تلخيص المحصل : بعد أن تكلم عن المكان ، ورد طوسي

الرازي بعض قوله : وهو - أى المكان - يديه الأينية غني الحقيقة . (١)

أما عند السلف وأهل الأثر فليس عندهم والله الحمد من ذلك ما هو غني . بل

لفظ المكان : قد يراد به : ما يحوى الشيء ويحيط به من جميع جوانبه ، فاما أن يراد
بالمكان مجرد السطح الباطن ، أو يراد به جوهر لا يحس بحال فهذا قول هؤلاء المتفلسفة

ومن وافقهم ولا يعلم من أحد من الصحابة والتابعين وغيرهم من أئمة المسلمين يريد ذلك

بلفظ المكان . وذلك المعنى الذى أراد أرسطو بلفظ المكان عرض ثابت ، لكن ليس هذا

هو المراد بلفظ المكان في كلام علماء المسلمين واطعهم ولا في كلام جماهير الأمم ، طاعهم

وطاعهم ، وأما ما أراد أفلاطون فجمهور العقلاء ينكرون وجوده في الخارج . (٢) وقد يراد

بلفظ المكان : ما يكون الشيء فوقه مستقرا عليه . بحيث يكون محتاجا إليه ، كما يكون

الإنسان فوق السطح . (٣)

وقد يراد به ما يكون الشيء فوقه من غير احتياج إليه ، مثل كون السماء فوق

الجو ، وكون الملافة فوق الأرض والبهائم ، وكون الطير فوق الأرض . ومن هذا قول حسان

ابن ثابت رضي الله عنه :

تعالى علوا فوق عرش الهنا وكان مكان الله أعلی وأعظما

معظم حسان وغيره من أصحاب رسول الله (صلعم) أن الله غني عن كل ما

سواه وما سواه من عرش وغيره محتاج إليه ، وهو لا يحتاج الى شيء ، وقد أثبت له مكانا

والسلف والصحابة ، بل النبي (صلعم) كان يسمع مثل هذا ويقر عليه ، كما أنشدته

عبد الله بن رواحة رضي الله عنه :

شهدت بأن وعد الله حقيق وأن النار مشوى الكافرينا

(١) تلخيص المحصل ص ٦٦ .

(٢) منهاج السنة ج ٢ ص ٢٧٧ .

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٠٦ ، ٢٧٦ .

وان العرش فوق الماء طفاف وفوق العرش رب العالمينا
وتحطة ملائكة شداد ملائكة الاله مسمينا (١)
وقد يراد بالمكان ما فوق العالم ، وان لم يكن شيئا موجودا (٢) .
فان قيل بأنه تعالى في مكان بمعنى احاطة غيره به ، واقتضاه الى غيره فالله
منزه عن الحاجة الى الغير واحاطة الغير به ونحو ذلك .
وان اريد بالمكان : ما فوق العالم ، وما لرب فوقه .
قيل : اذا لم يكن الا خالق ، او مخلوق ، والخالق بائن من المخلوق ، كان
هو تعالى الظاهر الذي ليس فوقه شيء . واذا قال القائل : هو سبحانه فوق سمواته
على مرثه بائن من خلقه ، فهذا المعنى حق سواء سمي ذلك مكان ، أو لم يسم .
واذا عرف المقصود فذهب أهل السنة والجماعة ما دل عليه الكتاب والسنة واتفق
عليه سلف الأمة وهو القول المطابق لصحيح المنقول ، وصريح المعقول (٣) .
يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : معناه على كلام ابن رشد عن المكان
— وما ذكره ابن رشد في اسم المكان يتوجه عند من يسلم له مذهب أرسطو ، وان المكان
هو السطح الداخل الحاوي للمماس للسطح الخارج المحوى ، ومعلوم أن من الناس من
يقول : ان للناس في المكان أقوالا آخر : من يقول : ان المكان هو الجسم الذي يتمكن
غيره عليه .

ومنهم من يقول : ان المكان هو ما كان تحت غيره وان لم يكن متمكنا عليه .

ومنهم من يزعم أن المكان هو الخلا وهو أبعاد .

والنزاع في هذا الباب نوطان : أحدهما معنوي كمن يدهي وجود مكان هو

جوهر قائم بنفسه ليس هو الجسم ، وأكثر العقلاء ينكرون ذلك .

(١) منهاج السنة ج ٢ ص ٢٧٦ ، ٢٧٧ .

(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٠٦ .

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٠٦ .

والثاني : نزاع لفظي : وهو من يقول : المكان ما يحيط به غيره ، ويقول آخر : ما يكون غيره عليه ، أو ما يتمكن عليه . ولا ريب أن لفظ المكان يقال على هذا وهذا ، ومن هنا نشأ تنازع أهل الاثبات : هل يقال : ان الله تعالى في مكان أم لا ؟ وهذا كتنازعهم في الجهة والحيز ، لكن قد يقر بلفظ الجهة من لا يقر بلفظ الحيز ، أو المكان ، وربما أقر بلفظ الحيز أو المكان من لا يقر بالآخر ، وسبب ذلك إما اتباع ما ورد ، أو اعتقاد أن في أحد اللفظين من المعنى المردود ما ليس في الآخر .

وحقيقة الأمر في المعنى أن ينظر إلى المقصود ، فمن اعتقد أن المكان لا يكون إلا ما يفتقر إليه المتمكن سواء كان محيطاً به ، أو كان تحته ، فمعلوم أن الله سبحانه ليس في مكان بهذا الاعتبار ، ومن اعتقد أن العرش هو المكان ، وأن الله فوقه ، مع غضائهم عنه ، فلا ريب أن الله في مكان بهذا الاعتبار .

فما يجب نفه به لا ريب افتقار الله تعالى إلى ما سواء ، فإن الله سبحانه غني عن كل ما سواء وكل شيء فقير إليه ، فلا يجوز أن يوصف بصفة تتضمن افتقاره إلى ما سواء ، وإثبات النسب والاضافات بينه وبين خلقه فهذا متفق عليه بين أهل الأرض . وإما عليه وبما ينسب للمخلوقات ، فتفق عليه بين الأنبياء والمرسلين ، وسلف الأمة وأئمتها وبين هؤلاء الفلاسفة كما ذكر ذلك عنهم ابن رشد ، ولكن آخرون من الفلاسفة ينازعون في ذلك . (١)

وإن قد بينا ما في تلك الألفاظ من الاجمال ، وبيننا ما ينبغي عنه تعالى مسن معاني الجسم والتركيب والتحيز والمكان . . . الخ . وبيننا ما لا يجوز نفه عنه تعالى ، وإن ساء بعض الناس جسا ، أو تحيرا ، أو مكانا . وما أشبه ذلك من تعبيرات النفاة لعلوه سبحانه وهي تعبيرات مبتدعة أصلا ما أنزل الله بها من سلطان ، ولا تكلم بها رسول الله (صلعم) ولا تكلم بها أحد من الصحابة ولا التابعين ، ولا تكلم بها أحد من أئمة

الاسلام . بل الكلام بها وقف على هؤلاء النفاة المعطلة فهي مبتدعة في الدين ، ولكن بعد أن تكلموا بها ، واقتن بها الناس ، لم يسع علماء السلف الا أن يردوا على أولئك النفاة ، وبينوا ما في هذه الألفاظ من الاجمال ، وبهتوا ما اثبت من الحق وعبروا عن ذلك بالألفاظ الشرعية التي لا غموض فيها ، ولا ابهام ولا اجمال ونفوا ما تضمنته من الباطل . فلم يقبلوها مطلقا ، ولم ينفوها مطلقا لاشتغالها على حق وباطل بل بينوا وفعلوا فأثبتوا ما فيها من حق وعبروا عنه بالألفاظ الشرعية ، ونفوا ما فيها من الباطل وبينوا لهؤلاء النفاة أن تلك الألفاظ بدعة نفا واثباتا ، وأن ما جاء به الكتاب والسنة من النصوص اثباتا ونفيا تغني عنها ، لأنها أدل على المقصود مما ابتدعت النفاة والمعطلة ما ضلوا به وأضلوا بهرا كبيرا .

وننتقل الآن الى مناقشة حجة أخرى للنفاة هي :

الرد على قول النفاة : لو اتصف الله سبحانه وتعالى بالعلو والفوقية ، وبما ينه لخلقـه

لكان محدثا .

مضمون هذه الحجة مبني على ما تقدم من قولهم انه لو كان في جهة أو مكان لكان جسما ، ولو كان كذلك لكان محدثا . واستدلوا على ذلك بدليلهم المشهور الذي هو سبب كل بدعة ، وعليه اثبتت كل فتنة ، وخلاصة ذلك الدليل : انه تعالى لو كان جسما لم يخل عن الحركة والسكون ، وما لم يخل عن الحوادث فهو حادث لا متنازع حوادث لا أول لها ، ثم كثير من هؤلاء النفاة : يدعي أن هذه الطريق هي طريقة ابراهيم الخليل عليه السلام ، وانه استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأقول ، والأقول هو الحركة ، والحركة هي التغير ، فلزم من ذلك أن كل تغير محدث ، لأنه لا يسبق الحوادث ، لا متنازع حوادث لا أول لها ، وكل ما قامت به الحوادث فهو تغير ، فيجب أن يكون محدثا .

أما قول محققي طوائف النفاة وأفتتهم . فهم يسلمون بأن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق ، ولا بينوا انه ليس بجسم ، فهم يحترفون أن النفي لم يعتد فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء ، وأن الأنبياء لم يدلوا على ذلك ، ... لكن قالوا : اذا كان العقل دل على النفي لم يحكما ابطال مدلول العقل . .

ثم من نفى العلو والمباينة يقول : العلو يستلزم كونه جسما ، ومن نفى الصفات الخبيثة يقول : اثباتها يستلزم التجسيم ، ومن نفى الصفات مطلقا يقول : ثبوتها يستلزم التجسيم . ثم انه لما قال أكثر هؤلاء : ان الأقول هو الحادث ، والأقول هو التغير ، بني ابن سينا ومن تبعه على هذا وقالوا : ما سوى الله ممكن ، وكل ممكن فهو آفل ، فالأفـل لا يكون واجب الوجود .

يقول ابن سينا في الاشارات : الفصل الحادي عشر : قال قوم : ان هذا الشيء

المحسوس موجود لذاته ، واجب لنفسه . لكذلك اذا تذكرت ما قيل لك في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى (لا أحب الآفلين) فان الهوى في حظيرة الامكان أقول ما (١) .

وقال الرازي ان هذا القول هو قول الخواص ، حيث يقول : فالخواص يفهمون من الأقول الامكان وكل ممكن محتاج . . . وأما الأوساط فانهم يفهمون من الأقول مطلق الحركة ، فكل متحرك محدث ، وكل محدث فهو محتاج الى القديم القادر . (٢)

وقد يقول هو وفيه : كل أقل متغير ، وكل متغير ممكن ، فيستدلون بالتغيير على الامكان ، كما استدل الكثيرون من هؤلاء بالتغيير على الحدوث ، وكل من هؤلاء يقول : هذه طريقة الخليل . (٣)

هذا هو مجمل حجتهم التي تدور على أن السمع قد دل على نفي هذه الأمور والرسائل نفت ذلك ، وصحت الطريق العقلي المنافي لذلك ، وهو نفي التشبيه تارة وإثبات حدوث كل متغير تارة . أو أن العقل لما دل على نفي تلك الأمور لم يمكنه إبطال مدلول العقل .

وللرد على من سلك المسلك الأول نقول :

١ - اذا كانت الأدلة السمعية المأخوذة عن الأنبياء دلت على صحة هذه الطريق وصحة مدلولها ، وعلى نفي ما تنفونه من الصفات ، فحينئذ تكون الأدلة السمعية المثبتة لذلك طارضة هذه الأدلة ، فيكون السمع قد طارضا سمع آخر ، وان كان أحدهما موافقا لما تذكرونه من العقل ، وحينئذ فلا تحتاجون أن تنهوا دفع السمعيات المخالفة لكم على هذا القانون الذي ابتدعتموه وجعلتم فيه آراء

(١) الاشارات لابن سينا ط . المعارف ج ٣ ص ٥٣١ - ٥٣٢ .

(٢) مظاتيح الغيب للرازي ج ١٣ ص ٥٢ .

(٣) در تعارض العقل والنقل لابن تيمية ج ١ ص ١٠٠ - ١٠٣ ، ومحتاج السنة

له ج ٢ ص ١٠٦ - ١٠٧ .

الرجال مقدمة على ما أنزل الله وبحث به رسله وفتحتم بابا لكل طائفة ، بسـل
لكل شخص أن يقدم ما رآه بمعقوله على ما ثبت عن الله ورسوله ، بل قدرتم بهذا
أن أحدا لا يثق بشيء يخبر الله به ورسوله ، إذ جاز أن يكون له معارض عقلي
لم يعلمه المخبر ، ولهذا كان هذا القانون لا يظهره أحد من الطوائف
المشهورين وأنا كان بعضهم يبطنه سرا ، وأنا أظهر لنا ظهر كلام الملاحدة
أهداه الرسل (١)

٢ - أن كل من له أدنى معرفة بما جاء به النبي (صلعم) يعلم بالاضطرار أن النبي
(صلعم) لم يدع الناس بهذه الطريق - طريقة الأعراض - ولا نفى الصفات
أصلا ، لا نعا ولا ظاهرا ، ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نعا ولا ظاهرا ، ولا
ذكر أن الخالق ليس فوق العالم ولا سائنا له ، أو أنه لا داخل العالم ولا خارج
ولا ذكر ما يفهم منه ذلك لا نعا ولا ظاهرا ، بل ولا نفى الجسم الاصطلاحي
ولا ما يراد منه من الألفاظ والأمثال ذلك ما يقوله هؤلاء النفاة ، لا نعا ولا ظاهرا (٢)
٣ - أن جميع ما ذكرتموه من أقوال الأنبياء وأدعيتهم أنه يدل على مثل قولكم فلا دلالة
في شيء منها ، من وجوه متعددة ، وذلك معلوم بقرينة بل فيها ما يدل على
نقيض قولكم ، وهو مذهب أهل الانبيات . . .

وأما قصة الخليل عليه السلام فقد علم باتفاق أهل اللغة والمفسرين أن الأفسول
ليس هو الحركة ، سواء كانت حركة مكانية وهي الانتقال ، أو حركة في الكم كالنحو
أو في الكيف كالنسود والتبييض ، ولا هو التغير ، فلا يسي في اللغة كل متحرك
أو متغير آفلا ، ولا أنه آفل . . لا يقال للمعلي ، أو الطاشي انه آفل ولا يقال
للتغير الذي هو استحالة كالعرض واصفرار الشمس : انه آفل ، لا يقال للشمس

(١) در تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٠٤ .

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ١٠٥ .

إذا اصفرت : أنها أفلت ، وإنما يقال : أفلت إذا غابت واحتجبت ، وهذا من التواتر المعلوم بالا ضطرار من لغة العرب أن آفلا بمعنى غائب ، وقد أفلت الشمس تأفل وتأفل أفولا : أى غابت^(١) .

ومما يبين هذا أن الله ذكر من الخليل أنه لما رأى كوكبا قال هذا ربي فلما أفل قال لا أحب الأفلين فلما رأى القمر بازغا قال هذا ربي فلما أفل قال لئن لم يهدني ربي لأكونن من القوم الضالين ، فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربي هذا أكبر فلما أفلت قال يا قوم اني برىء مما تشركون اني وجهت وجهي للذى فطر السموات والأرض^(٢) .

ومعلوم أنه لما بزغ القمر والشمس كان في بزوغه متحركا ، وهو الذى يسمونه تغيرا فلو كان قد استدلل بالحركة التي يسمونها تغيرا ، لكان قد قال ذلك من حين رآه بازغا هذا أمر .

أما الأمر الآخر فإنه ليس مراد الخليل بقوله (هذا ربي) رب العالمين ، ولا أن هذا هو القديم الأزلي الواجب الوجود ، الذى كل ما سواه سكن مخلوق له ولا كان قوامهم معتقدون هذا حتى يدلهم على فساد ، ولا أعتقد هذا أحد يعرف قوله ، بل قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب والأصنام ويقرون بالصابغ . ولهذا قال الخليل (أفرايتم ما كنتم تعبدون ، أنتم وآباؤكم الأقدمون فانهم عدو لى الا رب العالمين)^(٣) ، وقال (اني برىء مما تعبدون الا الذى فطرني فإنه سيهدين)^(٤) . فذكر لهم ما كانوا يفعلونه من اتخاذ الكواكب والشمس والقمر ربا يعبدونه ويتقربون اليه ، كما هو عادة عباد الكواكب ومن يطلب تسخير روحانيته

-
- | | |
|-------|--|
| (١) | لسان العرب لابن منظور مادة (أفل) وتهذيب اللغة للأزهري مادة (أفل) . |
| (٢) | سورة الانعام الايات من ٢٦ - ٢٩ . |
| (٣) | سورة الشعراء الايات من ٢٥ - ٢٧ . |
| (٤) | سورة الزخرف آيتا ٢٦ ، ٢٧ . |

الكواكب وهذا مذهب مشهور . . . فالخليل عليه السلام لم يحتج بذلك على حدوث الكواكب ، ولا على اثبات الصانع وإنما احتج بالأقول على بطلان عبادتها . فان احتججتم أيها النفاة المنازعون وقلتم : بل الخليل عليه السلام إنما أراد أن هذا رب العالمين فهل لكم : فيكون اقرار الخليل حجة على فساد قولكم لأنه حينئذ يكون مقرا بأن رب العالمين قد يكون متحيزا منتقلا من مكان الى مكان متغيرا ، وأنه لم يجعل هذه الحوادث تنافى وجوده ، وإنما جعل المنافى لذلك أقوله ، وهو مخفيه فتبين أن قصة الخليل الى أن تكون حجة عليكم أقرب من أن تكون حجة لكم ، ولا حجة لكم فيها بوجه من الوجوه .

وأنفسد من ذلك من جعل الأقول بمعنى المكان ، وجعل كل ما سوى الله آفلا بمعنى كونه قد بما أزليا حتى جعل السموات والأرض والجبال والشمس والقمر والكواكب لم تزل ولا تزال آفلة ، وإن أقولها وصف لا زم لها إذ هو كونها ممكنة والا مكان لا زم لها ، فإن هذا افتراء على اللغة والقرآن (١) .

٤ - أما استدلالكم بما في القرآن من تسمية الله أحدا وواحدا على نفي الصفات الذي ينهتوه على نفي التجسيم ، لأنه أحد والأحد الذي لا ينقسم ، وهو واحد والواحد الذي لا ينقسم ولأنه صمد ، والصمد : الذي لا جوف له ، فلا يتخلله غيره ، والجسم يتخلله غيره ولأنه سبحانه قد قال : (ليس كمثله شيء) (٢) والأجسام متماثلة ، فلو كان جسما لكان له مثل ، وإذا لم يكن جسما لزم نفي طرزوات الجسم . . .

ف يقال : إن أردتم بالواحد والأحد ما أراد الله ورسوله بمثل قوله (والهيكم اله واحد) (٣) وقوله (وهو الواحد القهار) (٤) ونحو ذلك فهذا حق .

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | درة تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٠٩ - ١١٣ ، منهاج السنة ج ١ ص ١٤١ |
| (٢) | سورة الشورى آية ١١ |
| (٣) | سورة البقرة آية ١٦٣ |
| (٤) | سورة الرعد آية ١٦ |

وان أردتم بالواحد بأنه ذات مجردة عن الصفات فهذا الواحد لا حقيقة له فسي
الخارج ، وانما يقدّر في الأذهان لا في الأعيان ، ويحتج وجود ذات مجردة عن الصفات
ولا يكون لا داخل العالم ولا خارجا . .

وليس في كلام العرب ، بل ولا طائفة أهل اللغات أن الذات الموصوفة بالصفات
لا تسمى واحد ، ولا تسمى أحدا في النفي والاثبات ، بل المنقول بالتواتر من العرب
تسمية الموصوف بالصفات واحدا واحدا حيث اطلقوا ذلك ، ووحيدها . قال تعالى (ذرني
ومن خلقت وحيدا)^(١) وهولوليد بن المغيرة . وقال تعالى (فان كن نساء فوق اثنتين
فلهن ثلث ما ترك ، وان كانت واحدة فلها النصف)^(٢) فساها واحدة وهي امرأة واحدة
محصنة بالصفات ، بل جسم حامل للأعراض ، وقال تعالى (وان أحد من المشركين
استنجارك فأجره حتى يسمع كلام الله)^(٣) وقال تعالى (قالت احداها يا أبت استأجره)^(٤)
وقال تعالى (ولم يكن له كفوا أحد)^(٥) وقال تعالى (قل اني لن بغيرني من الله أحد)^(٦)
الى آخر ما هنالك من النصوص فاذا كان لفظ أحد لا يقال على ما قامت به الصفات ، بل
على شيء من الأجسام التي تقوم بها الأعراض لأنها منقسمة ، لم يكن في الوجود غير الله ،
من الطائفة والانس والجن والمهاجم من يدخل في لفظ أحد ، بل لم يكن في الوجود من
ما يقال عليه في النفي انه أحد ، فاذا قيل (ولم يكن له كفوا أحد) لم يكن هذا نفيا
لحكاية الرب الا عن لا وجود له ، ولم يكن في الموجودات ما أخبر عنه بهذا الخطاب أنه
ليس كفوا لله . . .

وانا كان المراد النفي العام ، وان كل موجود من الانس والجن يدخل فسي
سمى أحد ، ويقال : أحد الرجلين وأحدى المرأتين ، ويقال للمرأة واحدة وللرجل واحد
ووحيده . علم أن اللغة التي نزل بها القرآن لفظ الواحد والأحد فيها يتناول الموصوفات

- | | | | |
|-------|----------------------|-------|--------------------|
| (١) | سورة المدثر آية ١١ . | (٢) | سورة النساء آية ١١ |
| (٣) | سورة التوبة آية ٦ . | (٤) | سورة القصص آية ٢٦ |
| (٥) | سورة الاخلاص آية ٣ . | (٦) | سورة الجن آية ٢٢ |

بل يتناول الجسم الحامل للأعراض ، ولم يعرف أنهم أرادوا بهذا اللفظ ما لم يوصف أصلاً ، بل ولا عرف منهم أنهم يستعملونه إلا في غير الجسم ، بل ليس في كلامهم ما يبين استعمالهم له في غير ما يسميه هؤلاء "جسماً" ، فكيف يقال : لا يدل إلا على نفى ذلك ، ولم يعرف استعماله إلا في النقيض - الذى أخرجه منه - الوجودى ، دون النقيض الذى خصه به وهو العدمى ، وهل يكون في تبديل اللغة والقرآن أبلغ من هذا ؟ .

وكذلك اسم الصد : ليس فيها أثر من الصحابة ، والتابعين ، ولا في أقوال أئمة اللغة ، ما يدل على أنه ليس يوصف بالصفات ، بل هي على اثبات الصفات أدل منها على نفىها .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : والاسم الصد : فيه للسلف أقوال متعددة قد يظن أنها مختلفة ، وليست كذلك ، بل كلها صواب والمشهور منها قولان : أحدهما : ان الصد هو الذى لا جوف له . والثاني : انه السيد الذى يصد اليه في الحوائج .

قال : والأول هو قول : أكثر السلف من الصحابة والتابعين وطائفة من أهل اللغة .

والثاني : قول طائفة من السلف والخلف وجمهور اللغويين . .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : والاشتقاق يشهد للقولين جميعاً قول من قال : ان الصد : الذى لا جوف له ، وقول من قال : انه السيد الذى يصد اليه في الحوائج ، وهو على الأول أدل ، فان الأول أصل للثاني ، ولفظ الصد يقال على ما لا جوف له في اللغة ، قال يحيى بن أبي كبير : الملائكة صد ، والآدميون جوف ، وفي حديث آدم ان ابليس قال عنه انه أجوف ليس يصد . . . وأصل هذه المادة الجمع والقوة .^(١)

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٧ ص ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢٢٦ وانظر أقوال الصحابة والتابعين وأئمة السلف وعلما اللغة في تفسير اسم (الصد) في نفس المصدر ص ٢١٤ - ٢٢٤ .

أما الخطابي فقد رجح قول من قال : انه السيد ، حيث قال : أصح الوجوه
ان السيد الذي يصد اليه في الحوائج ، لأن الاشتقاق يشهد له ، فان أصل الصد :
القصد ، يقال : اصد صد فلان أى : اقصد قصده ، فالصد السيد الذي يصد اليه
في الأمور ، ويقصد في الحوائج (١) .

قلت : ومن أجمع ما قيل في اسم الصد قول ابن عباس رضي الله عنهما حيث قال
في قوله (الصد) هو السيد الذي قد كمل في سؤده ، والشريف الذي قد كمل في
شرفه ، والمعظم الذي قد كمل في عظمته ، والحليم الذي قد كمل في حلمه ، والعليم
الذي قد كمل في علمه ، والحكيم الذي قد كمل في حكمته ، وهو الذي قد كمل في أنواع
الشرف والسؤدد ، هو الله سبحانه وتعالى وهذه صفة لا تنبغي لأحد إلا له ليس له كفو
وليس كظله هي " سبحانه الله الواحد القهار " (٢) .

قلت : ولا يمكن أن يؤخذ من هذه الأقوال أنها تدل على نفي الصفات والعلو
والمباينة ، ومن ادعى ذلك فقد افترى على القرآن واللغة .

• — اما احتجاجهم بأن الأجسام متاثلة (٣) ، فهذا ان كان حقا فهو تماثل يعلم
بالعقل ، ليس فيه أن اللغة التي نزل بها القرآن تطلق لفظ المثل على كل جسم ، ولا أن
اللغة التي نزل بها القرآن تقول : ان السماء مثل الأرض ، والشمس والقمر والكواكب مثل
الجبال ، والجبال مثل البحار ، والبحار مثل التراب ، والتراب مثل الهواء ، والهواء مثل

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٧ ص ٢١٨ .

(٢) المصدر نفسه ج ١٧ ص ٢٢٠ .

(٣) انظر من أقوال المتكلمين في الجوهر الفرد ، المقالات للأشعري ج ٢ ص ٥ وما

بعدها ، وأصول الدين للبغدادى ص ٣٦ ، ٥٤ ، والشامل للجويني ص ١٢٢

وما بعدهما ، والمواقف للإيجي ج ٧ ص ٣ وما بعدهما والمحصل للرازي ص ٩٢ ،

الفرق بين الفرق للبغدادى ص ، أساس التقديس للرازي ص ٢٣ ،

والخسعين في أصول الدين له ص ٣٤٩ - ٣٥٠ .

الما ، والما مثل النار ، والنار مثل الشمس ، والشمس مثل الانسان ، والانسان مثل الفرس والحصار ، والفرس والحصار مثل السفرجل والرمان ، والرمان مثل الذهب والفضة ، والذهب والفضة مثل الخبز واللحم ، ولا في اللغة التي نزل بها القرآن أن كل شيئين اشتركا في المقدارية بحيث يكون كل منهما له قدر من الأقدار كالطول والعرض والعمق انه مثل الآخر ولا أنه اذا كان كل شيئين كانا مركبين من الجواهر المنفردة ، أو من المادة والصورة ، كان أحدهما مثل الآخر . بل اللغة التي نزل بها القرآن تبين أن الانسانين مع اشتراكهما في أن كلا منهما جسم حساس نام متحرك بالارادة ناطق ضاحك ، بادي البشرة قد لا يكون أحدهما مثل الآخر ، كما قال تعالى (وان تقولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا امثالكم)^(١) فقد بين أنه يستبدل قوما لا يكونون امثال المخاطبين فقد نفى عنهم المطابقة مع اشتراكهم فيما ذكرناه ، فكيف يكون في لغتهم أن كل انسان فانه مماثل للانسان بل مماثل لكل حيوان بل مماثل لكل جسم نام حساس ، بل مماثل لكل جسم مولد عنصرى بل مماثل لكل جسم فلكي وغير فلكي^(٢) .

والله انما ارسل الرسول بلسان قومه ، وهم قريش خاصة ثم العرب عامة ، لم ينزل القرآن بلغة من قال : (الاجسام متاثلة) حتى يحمل القرآن على لغة هؤلاء ، هذا لو كان ما قاله صحيحا في العقل ، فكيف وهو باطل في العقل ؟ ان بنوا ذلك على أن - الاجسام مركبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل التجزى كما يقوله كثير من أهل الكلام واما من جواهر لا نهاية لها كما يحكى عن النظام . وهؤلاء القائلون بأن الاجسام مركبة من الجواهر المنفردة ، المشهور عنهم بأن الجواهر متاثلة ، ولما كانت الاجسام مركبة من الجواهر المنفردة وهي متاثلة فالاجسام متاثلة ، لأنها مركبة من الجواهر المتاثلة ، وانما اختلفت باختلاف الأجزاء ، وتلك صفات عارضة لها ليست صفات لازمة ، فلا تنفي التماثل

(١) سورة محمد آية ٣٨ .

(٢) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١١٥ - ١١٦ .

فان حد المثليين أن يجوز على أحدهما ما يجوز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، وهم يقولون : ان الجواهر متماثلة ، فيجوز على كل واحد ما جاز على الآخر ، ويجب له ما يجب له ، ويمتنع عليه ما يمتنع عليه ، وكذلك الأجسام المؤلفة من الجواهر ، ولهذا اذا اثبتوا حكما لجسم قالوا : هذا ثابت لجميع الأجسام ، هنا على التماس .

وأكثر العقلاء ينكرون هذا ، وحذاقهم قد ابطالوا الحجج التي احتجوا بها على التماثل ، كما ذكر ذلك الرازي والآمدى وغيرهما ، والأشعرى في كتاب الابانة جعل القول بتماثل الأجسام من أقوال المعتزلة التي أنكرها ^(١) .

وسألة تماثل الأجسام وتركيبها من الجواهر الفردة قد اضطرب فيها جماهير أهل الكلام وكثير منهم يقول بهذا تارة ، وهذا تارة ، وأكثر ذلك لأجل الألفاظ المجملة ، والمعاني المتشابهة .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان الجويني ، وأبا الحسين البصري ، والرازي قد حاروا في هذه المسألة فتوقفوا فيها تارة ، وان كانوا يجزمون بها آخر ، فان الواحد من هؤلاء تارة يجزم بالقولين المتناقضين في كتابين أو في كتاب واحد ، وتارة يحار فيها . مع دعواهم أن القول الذي يقولونه قطعي برهاني عقلي لا يحتمل النقيض ^(٢) .

ويقول التفتازاني : ان الأدلة في اثبات الجوهر ونفيه قد تعارضت ، ولهذا مال الامام الرازي في هذه المسألة الى التوقف ^(٣) .

قلت : وهذا ما نجده فعلا في كتب الرازي فانه في المباحث المشرقية ينكسر الجوهر الفرد ، فانه لا تكاد تمر مناسبة في هذا الكتاب الا ويهطل القول بالجزء الذي لا يتجزأ ^(٤) بل وقد فيه فصلين متتاليين :

-
- (١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٧ ص ٢٤٣ - ٢٤٥ .
 (٢) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٥٨ ، ١٥٩ .
 (٣) شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية ص ٤٧ .
 (٤) المباحث المشرقية للرازي ج ١ ص ٤١٨ ، ٤٨٥ ، ج ٢ ص ١١٩ .

أحدهما : في الأدلة على بطلان الجزء الذي لا يتجزأ . (١)

الثاني : في حكاية شبه مثبت الجزء الذي لا يتجزأ والجواب عنها . (٢)

والمفهوم من كلامه في شرح الاشارات أنه أيضا يرفض القول بالجواهر الفرد ، فهو يقول " وأما القائلون بالجزء فقد تسكوا في اثبات مذهبهم بأن قالوا : لا شك في وجود الحركة ، ولا شك أن الماضي والمستقبل منها معدومان ، فلا بد وأن يوجد في الحال شيء . ويستمر في عرض هذه الحجة الى أن يقول : واعلم أن الجواب على هذه الحجة يستدعي بحثا طويلا ، واستقصاء القول فيه مذكور في كتبنا المطولة . (٣)

ثم نجده يتوقف في هذه المسألة في كتابين آخرين هما : الملخص ، ونهاية العقول ، وهذا يرجع والله أعلم الى عدم ترجيح أحد الدليلين عنده على الآخر ، وكان يقول : انه ليس أول من توقف في هذه المسألة بل سبقه اليها امام الحرمين ، وأبو الحسين البصري . (٤)

وهو وان كان يقول : بالجواهر الفرد في كتبه الأخرى ، إلا أن ما ذكرناه عنه يدل على حيرة المتكلمين واضطرابهم في مسألة الجزء الذي لا يتجزأ ، ثم ان أكثر العقلاء ينازعونهم في اثبات الجواهر الفرد ، وتنازل الأجسام فمن ادعى أن الجسم هو المؤلف المركب ، واعتقد أن الأجسام مركبة من الجواهر الفردة فقد ادعى معنى عقليا ينازعه فيه أكثر العقلاء من بني آدم ، ولم ينقل عن أحد من السلف أنه وافقه عليه ، وانه جعل لفظ الجسم في اصطلاحه يدل على معنى لا يدل عليه اللفظ في اللغة ، فقد غير معنى اللفظ في اللغة وادعى معنى عقليا فيه نزاع طويل ، وليس معه من الشرع ما يوافق ما ادعاه ممن معنى اللفظ ، ولما ادعاه من المعنى العقلي ، فاللغة لا تدل على ما قال والشرع لا يدل

(١) المباحث الشرقية للرازي ج ٢ ص ١١

(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٥ .

(٣) شرح الاشارات والتنبيهات ج ١ ص ٦ - ٧ .

(٤) الملخص ١١٣ ، ونهاية العقول ١١٤/٢ .

على ما قال . والعقل لم يدل على مسميات الألفاظ ، وإنما يدل على المعنى المجرد ، وذلك فيه نزاع طويل ، ونحن نعلم بالا ضطرار أن ذلك المعنى الذى وجب نفيه عن الله لا يحتاج نفيه الى ما أحدثه هؤلاء النفاة من دلالة اللفظ ولا ما ادعوه من المعنى العقلي . والمعنى الذى يقصده ان كان حقا عبر عنه بالعبارة التي لا ليس فيها ، فإذا كان معتقده أن الأجسام متماثلة ، وأن الله ليس كمثله شيء ، وهو سبحانه لا سمي له ، ولا كفو له ، ولا ند له ، فهذه عبارات القرآن تؤدي هذا المعنى بلا تلميح ولا نزاع ، وان كان معتقده أن الأجسام غير متماثلة ، وان كل ما يرى وتقوم به الصفات فهو جسم ، فان عليه أن يثبت ما أثبتته الله ورسوله من علمه وقدرته وسائر صفاته ، ثم بعد هذا من كان قد تبين له معنى من جهة العقل انه لا زم للحق لم يدفعه عن عقله ، فلازم الحق حق ، لكن ذلك المعنى لا بد أن يدل الشرع عليه فبينه بالألفاظ الشرعية ، وان قدر أن الشرع لم يدل عليه ، لم يكن ما يجب على الناس اعتقاده وحينئذ فليس لأحد أن يدعو الناس اليه ، وان قدر أنه في نفسه حق . (١)

٦ — ان النصوص الالهية لما دلت على أن الرب ليس له كفا في شيء من الأشياء ولا مثل له في أمر من الأمور ولا ند له ، علم أنه لا يماثل شيء من الأشياء في صفة من الصفات ، ولا فعل من الأفعال ولا حق من الحقائق ، وذلك لا ينفي كونه متصفا بصفات الكمالات .

فإذا قيل : هو حي ، ولا يماثل شيء من الأحياء في أمر من الأمور ، وعليم وقدير ، وسميع بصير ، ولا يماثله عالم ولا قادر ولا سميع ولا بصير في أمر من الأمور ، كان ما دل عليه السمع مطابقا لما دل عليه العقل من عدم مماثلته شيء من الأشياء له في أمر من الأمور .

وأما كون ما له حقيقة أو صفة أو قدر يكون بمجرد ذلك مماثلا لما له حقيقة أو صفة

أو قدر فهذا باطل عقلا وسمعا ، فليس في لغة العرب ولا غيرهم إطلاق لفظ المثل على مثل هذا ، والا فيلزم أن يكون كل موصوف ، وكل ما له حقيقة ماثلا لكل ما له حقيقة ، وكل ما له قدر ماثلا لكل ما له قدر ، وذلك يستلزم أن يكون كل موجود ماثلا لكل موجود ، وهذا مع أنه في غاية الفساد والتناقض لا يقوله عاقل ، فانه يستلزم التماثل في جميع الأشياء ، فلا يبقى شيان مختلفان غير متماثلين قط . وحينئذ فيلزم أن يكون الرب ماثلا لكل شيء ، فلا يجوز نفي ماثلة شيء من الأشياء عنه ، وذلك مناقض للسمع والعقل ، فعار حقيقة قولهم في نفي التماثل عنه يستلزم ثبوت ماثلة كل شيء له ، فهم متناقضون مخالفون ، للشرع والعقل . (١)

٧ — ان الذين اعتمدوا في تنزيه الرب على نفي مسمى الجسم ، لا يمكنهم أن ينزهوه عن شيء من النقاىس البتة (٢) . يبين ذلك أن يقال : غاية ما يدل عليه السمع ان دل على أن الله ليس بجسم ، وهذا النفي يسلمه كثير من مثبت الصفات أو أكثرهم ، وينفيه بعضهم ويتوقف فيه بعضهم ، ويفصل القول فيه بعضهم .

ونحن نتكلم على تقدير تسليم النفي ، فنقول : ليس في هذا النفي ما يدل على صحة مذهب أحد من نفاة الصفات أو الأسماء ، بل ولا يدل ذلك على تنزيهه سبحانه عن شيء من النقاىس ، فان من نفي شيئا من الصفات لكون اثباته تجسيما وتشبيها بقول له ، المثبت : قلبي فيما اثبتته من الأسماء والصفات ، كقولك فيما اثبتته من ذلك ، فان تنازعا في الصفات الخبرية أو العلوية ، أو الروحية ، أو نحو ذلك ، وقال له النافي هذا يستلزم التجسيم والتشبيه لأنه لا يعقل ما هو كذلك إلا الجسم . قال له المثبت : هو عندك حي عليم قدير ، ومسمع هذا فليس بجسم عندك ، مع أنك لا تعلم حيا عليما قديرا إلا جسما ، فاذا جاز لك أن تثبت هذه الصفات ، وتقول : الموصوف بها ليس بجسم ، فان كان قولك حقا جازلي مثل ما جاز

(١) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١١٧ ، ١١٨ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣ ص ٧٢ ، ٧٣ .

لك من اثبات تلك الصفات مع أن الموصوف بها ليس بجسم ، وامكن أن يكون له حياة وعلم وقدرة ، وأن يكون مابينا للعالم عاليا عليه ، وليس بجسم ، فإذا جاز أن يثبت سمي بهذه الأسماء ليس بجسم . فان قلت : لا عقل مابينا للعالم عاليا عليه إلا جسا .

قيل لك : ولا عقل حي عليم قد ير إلا جسم ، فان أمكن أن يكون سمي بهذه الأسماء ما ليس بجسم أمكن أن يتصف بهذه الصفات ما ليس بجسم ، وآلا فلا ، لأن الاسم مستلزم للصفة . وكذلك اذا قال : لو كان فوق العالم لكان جسا ، ولكان اما أكبر من العالم ، واما أصغر ، واما مساويا له ، وكل ذلك مستنع .

فيقال له : ان كثيرا من الناس يقولون : انه فوق العالم وليس بجسم .

فإذا قال : قول هؤلاء معلوم فساد به ضرورة العقل .

قيل له : فأنت تقول : انه موجود قائم بنفسه ، وليس بداخل العالم ولا خارج عنه ، ولا مابين له ولا محايث له ، وأنه لا يقرب منه شيء ، ولا يبعد منه شيء ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا ينزل منه شيء وأمثال ذلك من النفي الذي اذا عرض على الفطرة السليمة جزمتم جزما قاطعا ان هذا باطل ، وان وجود مثل هذا مستنع ، وكان جزمها بهطلان هذا أقوى من جزمها بهطلان كونه فوق العالم وليس بجسم ، فان كان حكم الفطرة السليمة مقبولا ، وجب بهطلان مذهبك ، فلزم أن يكون فوق العالم وان كان مردودا بطل ردك لقول من يقول : انه فوق العالم وليس بجسم ، فان الفطرة الحاكمة باستناع هذا ، هي الحاكمة باستناع هذا ، فيمتنع قبول حكمها في احد الموضوعين دون الآخر .

وذلك أن هؤلاء النفاة يزعمون أن الحكم بهذا المنع من حكم الوهم المردود ، لا من حكم العقل القبول ، ويقولون : ان الوهم هو أن يدرك في المحسوسات ما ليس بمحسوس . . .

ويقولون : الحكم الفطري الموجود في قلوب بني آدم باستناع وجود مثل هذا هو

حكم الوهم لا حكم العقل ، فان حكم العقل يقبل في المحسوسات لا فيما ليس بمحسوس .

فيقال لهم : ان كان هذا صحيحا فقولكم : انه يمتنع أن يكون فوق العالم وليس بجسم هو أيضا من حكم الوهم ، لأنه حكم فيما ليس بمحسوس عندكم ، وكذلك حكمه بأن كل ما يرى فلا بد أن يكون بجهة من الرائي هو حكم الوهم أيضا ، وكذلك سائر ما يدعون امتناعه عن الرب هو مثل ردعوى كونه لا مابيننا ولا محايثا ، فان كان حكم الفطرة بهـذا الامتناع مقبولا في شيء من ذلك قبل نظيره ، والآن فقبوله في أحد المتماثلين ، ورد في الآخر تحكم . . . الخ .

فقد تبين أن قول من نفى الصفات أو شيئا منها لأن اثباتها تجسيم قول لا يمكن أحدا أن يستدل به بل ولا يستدل أحد على تنزيه الرب عن شيء من النقائص بأن ذلك يستلزم التجسيم لأنه لا بد أن يثبت شيئا يلزمه فيما أثبتته نظيره ما ألزمه غيره فيما نفاء ، وإذا كان اللازم في الموضعين واحدا ، وما أجاب هو به ، أمكن المنازع له أن يجيب بمثله ، لم يمكنه أن يثبت شيئا على هذا التقدير ، وإذا انتهى الى التعطيل المحض كان ما لزمه من تجسيم الواجب بنفسه القديم أعظم من كل تجسيم نفاء ، فعلم أن مثل هذا الاستدلال على النفي بما يستلزم التجسيم لا يسن ولا يغني من جوع (١) .

٨ - انه على فرض صحة تماثل الأجسام في الشاهد ، فما الذي يدرينا أن تماثل الأجسام في الجسمية ، أى أن الأجسام جميعها سواء الحاضر منها والغائب عنا متماثلة في الأحكام فما ينطبق على أحدها ينطبق على الآخر ، ان هذه دعوى من غير برهان ، فكيف ودعوى تماثل الأجسام في الشاهد غير سلمة لمن قال بها ، بل باطلة شرعا ومقلا ؟ .

٩ - انكم أيها النفاة الذين تنفون كون الله فوق سمواته مستوعبا عرشه بائن من خلقه لا يمكنكم أن تطلوا قول سلفكم من الجهمية ، القائلين بأنه في كل مكان على معنى وجوده الذاتي في كل مكان . فليس لكم عليهم حجة إلا من جنس حجة المثبتة عليهم ، وهو قول المثبتة ان ما لا يكون لا داخلا ولا مابيننا غير موجود فان أقررتم بصحة هذه الحجة بطل قولكم ، وان لم تقرروا بها أمكن اخوانكم من الجهمية الحلوية أن لا يقرروا بصحة حجتكم عليهم

(١) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٢٧ - ١٣٠ ، ج ٦ ص ١٣٠ - ١٣٢ ،

ومنهاج السنة ج ٢ ص ١٠٧ ، ١٠٨ ، ١٠٩ ، ١١٠ ، ١١١ ، ١١٢ ، ١١٣ ، ١١٤ ، ١١٥ ، ١١٦ ، ١١٧ ، ١١٨ ، ١١٩ ، ١٢٠ ، ١٢١ ، ١٢٢ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ ، ١٢٦ ، ١٢٧ ، ١٢٨ ، ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٥ ، ١٣٦ ، ١٣٧ ، ١٣٨ ، ١٣٩ ، ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ ، ١٤٤ ، ١٤٥ ، ١٤٦ ، ١٤٧ ، ١٤٨ ، ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ ، ١٥٢ ، ١٥٣ ، ١٥٤ ، ١٥٥ ، ١٥٦ ، ١٥٧ ، ١٥٨ ، ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ ، ١٦٢ ، ١٦٣ ، ١٦٤ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، ١٦٨ ، ١٦٩ ، ١٧٠ ، ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٧٣ ، ١٧٤ ، ١٧٥ ، ١٧٦ ، ١٧٧ ، ١٧٨ ، ١٧٩ ، ١٨٠ ، ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤ ، ١٨٥ ، ١٨٦ ، ١٨٧ ، ١٨٨ ، ١٨٩ ، ١٩٠ ، ١٩١ ، ١٩٢ ، ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، ١٩٨ ، ١٩٩ ، ٢٠٠ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ ، ٢٠٣ ، ٢٠٤ ، ٢٠٥ ، ٢٠٦ ، ٢٠٧ ، ٢٠٨ ، ٢٠٩ ، ٢١٠ ، ٢١١ ، ٢١٢ ، ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ ، ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ ، ٢١٩ ، ٢٢٠ ، ٢٢١ ، ٢٢٢ ، ٢٢٣ ، ٢٢٤ ، ٢٢٥ ، ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ ، ٢٣٠ ، ٢٣١ ، ٢٣٢ ، ٢٣٣ ، ٢٣٤ ، ٢٣٥ ، ٢٣٦ ، ٢٣٧ ، ٢٣٨ ، ٢٣٩ ، ٢٤٠ ، ٢٤١ ، ٢٤٢ ، ٢٤٣ ، ٢٤٤ ، ٢٤٥ ، ٢٤٦ ، ٢٤٧ ، ٢٤٨ ، ٢٤٩ ، ٢٥٠ ، ٢٥١ ، ٢٥٢ ، ٢٥٣ ، ٢٥٤ ، ٢٥٥ ، ٢٥٦ ، ٢٥٧ ، ٢٥٨ ، ٢٥٩ ، ٢٦٠ ، ٢٦١ ، ٢٦٢ ، ٢٦٣ ، ٢٦٤ ، ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٦٧ ، ٢٦٨ ، ٢٦٩ ، ٢٧٠ ، ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٧٣ ، ٢٧٤ ، ٢٧٥ ، ٢٧٦ ، ٢٧٧ ، ٢٧٨ ، ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، ٢٨١ ، ٢٨٢ ، ٢٨٣ ، ٢٨٤ ، ٢٨٥ ، ٢٨٦ ، ٢٨٧ ، ٢٨٨ ، ٢٨٩ ، ٢٩٠ ، ٢٩١ ، ٢٩٢ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٢٩٥ ، ٢٩٦ ، ٢٩٧ ، ٢٩٨ ، ٢٩٩ ، ٣٠٠ ، ٣٠١ ، ٣٠٢ ، ٣٠٣ ، ٣٠٤ ، ٣٠٥ ، ٣٠٦ ، ٣٠٧ ، ٣٠٨ ، ٣٠٩ ، ٣١٠ ، ٣١١ ، ٣١٢ ، ٣١٣ ، ٣١٤ ، ٣١٥ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣١٩ ، ٣٢٠ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٢٤ ، ٣٢٥ ، ٣٢٦ ، ٣٢٧ ، ٣٢٨ ، ٣٢٩ ، ٣٣٠ ، ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ ، ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ، ٣٣٨ ، ٣٣٩ ، ٣٤٠ ، ٣٤١ ، ٣٤٢ ، ٣٤٣ ، ٣٤٤ ، ٣٤٥ ، ٣٤٦ ، ٣٤٧ ، ٣٤٨ ، ٣٤٩ ، ٣٥٠ ، ٣٥١ ، ٣٥٢ ، ٣٥٣ ، ٣٥٤ ، ٣٥٥ ، ٣٥٦ ، ٣٥٧ ، ٣٥٨ ، ٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٥ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ ، ٣٦٨ ، ٣٦٩ ، ٣٧٠ ، ٣٧١ ، ٣٧٢ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٥ ، ٣٧٦ ، ٣٧٧ ، ٣٧٨ ، ٣٧٩ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ، ٣٨٢ ، ٣٨٣ ، ٣٨٤ ، ٣٨٥ ، ٣٨٦ ، ٣٨٧ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ ، ٣٩٠ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٤ ، ٣٩٥ ، ٣٩٦ ، ٣٩٧ ، ٣٩٨ ، ٣٩٩ ، ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣ ، ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، ٤٠٦ ، ٤٠٧ ، ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، ٤١٠ ، ٤١١ ، ٤١٢ ، ٤١٣ ، ٤١٤ ، ٤١٥ ، ٤١٦ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤١٩ ، ٤٢٠ ، ٤٢١ ، ٤٢٢ ، ٤٢٣ ، ٤٢٤ ، ٤٢٥ ، ٤٢٦ ، ٤٢٧ ، ٤٢٨ ، ٤٢٩ ، ٤٣٠ ، ٤٣١ ، ٤٣٢ ، ٤٣٣ ، ٤٣٤ ، ٤٣٥ ، ٤٣٦ ، ٤٣٧ ، ٤٣٨ ، ٤٣٩ ، ٤٤٠ ، ٤٤١ ، ٤٤٢ ، ٤٤٣ ، ٤٤٤ ، ٤٤٥ ، ٤٤٦ ، ٤٤٧ ، ٤٤٨ ، ٤٤٩ ، ٤٥٠ ، ٤٥١ ، ٤٥٢ ، ٤٥٣ ، ٤٥٤ ، ٤٥٥ ، ٤٥٦ ، ٤٥٧ ، ٤٥٨ ، ٤٥٩ ، ٤٦٠ ، ٤٦١ ، ٤٦٢ ، ٤٦٣ ، ٤٦٤ ، ٤٦٥ ، ٤٦٦ ، ٤٦٧ ، ٤٦٨ ، ٤٦٩ ، ٤٧٠ ، ٤٧١ ، ٤٧٢ ، ٤٧٣ ، ٤٧٤ ، ٤٧٥ ، ٤٧٦ ، ٤٧٧ ، ٤٧٨ ، ٤٧٩ ، ٤٨٠ ، ٤٨١ ، ٤٨٢ ، ٤٨٣ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥ ، ٤٨٦ ، ٤٨٧ ، ٤٨٨ ، ٤٨٩ ، ٤٩٠ ، ٤٩١ ، ٤٩٢ ، ٤٩٣ ، ٤٩٤ ، ٤٩٥ ، ٤٩٦ ، ٤٩٧ ، ٤٩٨ ، ٤٩٩ ، ٥٠٠ ، ٥٠١ ، ٥٠٢ ، ٥٠٣ ، ٥٠٤ ، ٥٠٥ ، ٥٠٦ ، ٥٠٧ ، ٥٠٨ ، ٥٠٩ ، ٥١٠ ، ٥١١ ، ٥١٢ ، ٥١٣ ، ٥١٤ ، ٥١٥ ، ٥١٦ ، ٥١٧ ، ٥١٨ ، ٥١٩ ، ٥٢٠ ، ٥٢١ ، ٥٢٢ ، ٥٢٣ ، ٥٢٤ ، ٥٢٥ ، ٥٢٦ ، ٥٢٧ ، ٥٢٨ ، ٥٢٩ ، ٥٣٠ ، ٥٣١ ، ٥٣٢ ، ٥٣٣ ، ٥٣٤ ، ٥٣٥ ، ٥٣٦ ، ٥٣٧ ، ٥٣٨ ، ٥٣٩ ، ٥٤٠ ، ٥٤١ ، ٥٤٢ ، ٥٤٣ ، ٥٤٤ ، ٥٤٥ ، ٥٤٦ ، ٥٤٧ ، ٥٤٨ ، ٥٤٩ ، ٥٥٠ ، ٥٥١ ، ٥٥٢ ، ٥٥٣ ، ٥٥٤ ، ٥٥٥ ، ٥٥٦ ، ٥٥٧ ، ٥٥٨ ، ٥٥٩ ، ٥٦٠ ، ٥٦١ ، ٥٦٢ ، ٥٦٣ ، ٥٦٤ ، ٥٦٥ ، ٥٦٦ ، ٥٦٧ ، ٥٦٨ ، ٥٦٩ ، ٥٧٠ ، ٥٧١ ، ٥٧٢ ، ٥٧٣ ، ٥٧٤ ، ٥٧٥ ، ٥٧٦ ، ٥٧٧ ، ٥٧٨ ، ٥٧٩ ، ٥٨٠ ، ٥٨١ ، ٥٨٢ ، ٥٨٣ ، ٥٨٤ ، ٥٨٥ ، ٥٨٦ ، ٥٨٧ ، ٥٨٨ ، ٥٨٩ ، ٥٩٠ ، ٥٩١ ، ٥٩٢ ، ٥٩٣ ، ٥٩٤ ، ٥٩٥ ، ٥٩٦ ، ٥٩٧ ، ٥٩٨ ، ٥٩٩ ، ٦٠٠ ، ٦٠١ ، ٦٠٢ ، ٦٠٣ ، ٦٠٤ ، ٦٠٥ ، ٦٠٦ ، ٦٠٧ ، ٦٠٨ ، ٦٠٩ ، ٦١٠ ، ٦١١ ، ٦١٢ ، ٦١٣ ، ٦١٤ ، ٦١٥ ، ٦١٦ ، ٦١٧ ، ٦١٨ ، ٦١٩ ، ٦٢٠ ، ٦٢١ ، ٦٢٢ ، ٦٢٣ ، ٦٢٤ ، ٦٢٥ ، ٦٢٦ ، ٦٢٧ ، ٦٢٨ ، ٦٢٩ ، ٦٣٠ ، ٦٣١ ، ٦٣٢ ، ٦٣٣ ، ٦٣٤ ، ٦٣٥ ، ٦٣٦ ، ٦٣٧ ، ٦٣٨ ، ٦٣٩ ، ٦٤٠ ، ٦٤١ ، ٦٤٢ ، ٦٤٣ ، ٦٤٤ ، ٦٤٥ ، ٦٤٦ ، ٦٤٧ ، ٦٤٨ ، ٦٤٩ ، ٦٥٠ ، ٦٥١ ، ٦٥٢ ، ٦٥٣ ، ٦٥٤ ، ٦٥٥ ، ٦٥٦ ، ٦٥٧ ، ٦٥٨ ، ٦٥٩ ، ٦٦٠ ، ٦٦١ ، ٦٦٢ ، ٦٦٣ ، ٦٦٤ ، ٦٦٥ ، ٦٦٦ ، ٦٦٧ ، ٦٦٨ ، ٦٦٩ ، ٦٧٠ ، ٦٧١ ، ٦٧٢ ، ٦٧٣ ، ٦٧٤ ، ٦٧٥ ، ٦٧٦ ، ٦٧٧ ، ٦٧٨ ، ٦٧٩ ، ٦٨٠ ، ٦٨١ ، ٦٨٢ ، ٦٨٣ ، ٦٨٤ ، ٦٨٥ ، ٦٨٦ ، ٦٨٧ ، ٦٨٨ ، ٦٨٩ ، ٦٩٠ ، ٦٩١ ، ٦٩٢ ، ٦٩٣ ، ٦٩٤ ، ٦٩٥ ، ٦٩٦ ، ٦٩٧ ، ٦٩٨ ، ٦٩٩ ، ٧٠٠ ، ٧٠١ ، ٧٠٢ ، ٧٠٣ ، ٧٠٤ ، ٧٠٥ ، ٧٠٦ ، ٧٠٧ ، ٧٠٨ ، ٧٠٩ ، ٧١٠ ، ٧١١ ، ٧١٢ ، ٧١٣ ، ٧١٤ ، ٧١٥ ، ٧١٦ ، ٧١٧ ، ٧١٨ ، ٧١٩ ، ٧٢٠ ، ٧٢١ ، ٧٢٢ ، ٧٢٣ ، ٧٢٤ ، ٧٢٥ ، ٧٢٦ ، ٧٢٧ ، ٧٢٨ ، ٧٢٩ ، ٧٣٠ ، ٧٣١ ، ٧٣٢ ، ٧٣٣ ، ٧٣٤ ، ٧٣٥ ، ٧٣٦ ، ٧٣٧ ، ٧٣٨ ، ٧٣٩ ، ٧٤٠ ، ٧٤١ ، ٧٤٢ ، ٧٤٣ ، ٧٤٤ ، ٧٤٥ ، ٧٤٦ ، ٧٤٧ ، ٧٤٨ ، ٧٤٩ ، ٧٥٠ ، ٧٥١ ، ٧٥٢ ، ٧٥٣ ، ٧٥٤ ، ٧٥٥ ، ٧٥٦ ، ٧٥٧ ، ٧٥٨ ، ٧٥٩ ، ٧٦٠ ، ٧٦١ ، ٧٦٢ ، ٧٦٣ ، ٧٦٤ ، ٧٦٥ ، ٧٦٦ ، ٧٦٧ ، ٧٦٨ ، ٧٦٩ ، ٧٧٠ ، ٧٧١ ، ٧٧٢ ، ٧٧٣ ، ٧٧٤ ، ٧٧٥ ، ٧٧٦ ، ٧٧٧ ، ٧٧٨ ، ٧٧٩ ، ٧٨٠ ، ٧٨١ ، ٧٨٢ ، ٧٨٣ ، ٧٨٤ ، ٧٨٥ ، ٧٨٦ ، ٧٨٧ ، ٧٨٨ ، ٧٨٩ ، ٧٩٠ ، ٧٩١ ، ٧٩٢ ، ٧٩٣ ، ٧٩٤ ، ٧٩٥ ، ٧٩٦ ، ٧٩٧ ، ٧٩٨ ، ٧٩٩ ، ٨٠٠ ، ٨٠١ ، ٨٠٢ ، ٨٠٣ ، ٨٠٤ ، ٨٠٥ ، ٨٠٦ ، ٨٠٧ ، ٨٠٨ ، ٨٠٩ ، ٨١٠ ، ٨١١ ، ٨١٢ ، ٨١٣ ، ٨١٤ ، ٨١٥ ، ٨١٦ ، ٨١٧ ، ٨١٨ ، ٨١٩ ، ٨٢٠ ، ٨٢١ ، ٨٢٢ ، ٨٢٣ ، ٨٢٤ ، ٨٢٥ ، ٨٢٦ ، ٨٢٧ ، ٨٢٨ ، ٨٢٩ ، ٨٣٠ ، ٨٣١ ، ٨٣٢ ، ٨٣٣ ، ٨٣٤ ، ٨٣٥ ، ٨٣٦ ، ٨٣٧ ، ٨٣٨ ، ٨٣٩ ، ٨٤٠ ، ٨٤١ ، ٨٤٢ ، ٨٤٣ ، ٨٤٤ ، ٨٤٥ ، ٨٤٦ ، ٨٤٧ ، ٨٤٨ ، ٨٤٩ ، ٨٥٠ ، ٨٥١ ، ٨٥٢ ، ٨٥٣ ، ٨٥٤ ، ٨٥٥ ، ٨٥٦ ، ٨٥٧ ، ٨٥٨ ، ٨٥٩ ، ٨٦٠ ، ٨٦١ ، ٨٦٢ ، ٨٦٣ ، ٨٦٤ ، ٨٦٥ ، ٨٦٦ ، ٨٦٧ ، ٨٦٨ ، ٨٦٩ ، ٨٧٠ ، ٨٧١ ، ٨٧٢ ، ٨٧٣ ، ٨٧٤ ، ٨٧٥ ، ٨٧٦ ، ٨٧٧ ، ٨٧٨ ، ٨٧٩ ، ٨٨٠ ، ٨٨١ ، ٨٨٢ ، ٨٨٣ ، ٨٨٤ ، ٨٨٥ ، ٨٨٦ ، ٨٨٧ ، ٨٨٨ ، ٨٨٩ ، ٨٩٠ ، ٨٩١ ، ٨٩٢ ، ٨٩٣ ، ٨٩٤ ، ٨٩٥ ، ٨٩٦ ، ٨٩٧ ، ٨٩٨ ، ٨٩٩ ، ٩٠٠ ، ٩٠١ ، ٩٠٢ ، ٩٠٣ ، ٩٠٤ ، ٩٠٥ ، ٩٠٦ ، ٩٠٧ ، ٩٠٨ ، ٩٠٩ ، ٩١٠ ، ٩١١ ، ٩١٢ ، ٩١٣ ، ٩١٤ ، ٩١٥ ، ٩١٦ ، ٩١٧ ، ٩١٨ ، ٩١٩ ، ٩٢٠ ، ٩٢١ ، ٩٢٢ ، ٩٢٣ ، ٩٢٤ ، ٩٢٥ ، ٩٢٦ ، ٩٢٧ ، ٩٢٨ ، ٩٢٩ ، ٩٣٠ ، ٩٣١ ، ٩٣٢ ، ٩٣٣ ، ٩٣٤ ، ٩٣٥ ، ٩٣٦ ، ٩٣٧ ، ٩٣٨ ، ٩٣٩ ، ٩٤٠ ، ٩٤١ ، ٩٤٢ ، ٩٤٣ ، ٩٤٤ ، ٩٤٥ ، ٩٤٦ ، ٩٤٧ ، ٩٤٨ ، ٩٤٩ ، ٩٥٠ ، ٩٥١ ، ٩٥٢ ، ٩٥٣ ، ٩٥٤ ، ٩٥٥ ، ٩٥٦ ، ٩٥٧ ، ٩٥٨ ، ٩٥٩ ، ٩٦٠ ، ٩٦١ ، ٩٦٢ ، ٩٦٣ ، ٩٦٤ ، ٩٦٥ ، ٩٦٦ ، ٩٦٧ ، ٩٦٨ ، ٩٦٩ ، ٩٧٠ ، ٩٧١ ، ٩٧٢ ، ٩٧٣ ، ٩٧٤ ، ٩٧٥ ، ٩٧٦ ، ٩٧٧ ، ٩٧٨ ، ٩٧٩ ، ٩٨٠ ، ٩٨١ ، ٩٨٢ ، ٩٨٣ ، ٩٨٤ ، ٩٨٥ ، ٩٨٦ ، ٩٨٧ ، ٩٨٨ ، ٩٨٩ ، ٩٩٠ ، ٩٩١ ، ٩٩٢ ، ٩٩٣ ، ٩٩٤ ، ٩٩٥ ، ٩٩٦ ، ٩٩٧ ، ٩٩٨ ، ٩٩٩ ، ١٠٠٠ ، ١٠٠١ ، ١٠٠٢ ، ١٠٠٣ ، ١٠٠٤ ، ١٠٠٥ ، ١٠٠٦ ، ١٠٠٧ ، ١٠٠٨ ، ١٠٠٩ ، ١٠١٠ ، ١٠١١ ، ١٠١٢ ، ١٠١٣ ، ١٠١٤ ، ١٠١٥ ، ١٠١٦ ، ١٠١٧ ، ١٠١٨ ، ١٠١٩ ، ١٠٢٠ ، ١٠٢١ ، ١٠٢٢ ، ١٠٢٣ ، ١٠٢٤ ، ١٠٢٥ ، ١٠٢٦ ، ١٠٢٧ ، ١٠٢٨ ، ١٠٢٩ ، ١٠٣٠ ، ١٠٣١ ، ١٠٣٢ ، ١٠٣٣ ، ١٠٣٤ ، ١٠٣٥ ، ١٠٣٦ ، ١٠٣٧ ، ١٠٣٨ ، ١٠٣٩ ، ١٠٤٠ ، ١٠٤١ ، ١٠٤٢ ، ١٠٤٣ ، ١٠٤٤ ، ١٠٤٥ ، ١٠٤٦ ، ١٠٤٧ ، ١٠٤٨ ، ١٠٤٩ ، ١٠٥٠ ، ١٠٥١ ، ١٠٥٢ ، ١٠٥٣ ، ١٠٥٤ ، ١٠٥٥ ، ١٠٥٦ ، ١٠٥٧ ، ١٠٥٨ ، ١٠٥٩ ، ١٠٦٠ ، ١٠٦١ ، ١٠٦٢ ، ١٠٦٣ ، ١٠٦٤ ، ١٠٦٥ ، ١٠٦٦ ، ١٠٦٧ ، ١٠٦٨ ، ١٠٦٩ ، ١٠٧٠ ، ١٠٧١ ، ١٠٧٢ ، ١٠٧٣ ، ١٠٧٤ ، ١٠٧٥ ، ١٠٧٦ ، ١٠٧٧ ، ١٠٧٨ ، ١٠٧٩ ، ١٠٨٠ ، ١٠٨١ ، ١٠٨٢ ، ١٠٨٣ ، ١٠٨٤ ، ١٠٨٥ ، ١٠٨٦ ، ١٠٨٧ ، ١٠٨٨ ، ١٠٨٩ ، ١٠٩٠ ، ١٠٩١ ، ١٠٩٢ ، ١٠٩٣ ، ١٠٩٤ ، ١٠٩٥ ، ١٠٩٦ ، ١٠٩٧ ، ١٠٩٨ ، ١٠٩٩ ، ١١٠٠ ، ١١٠١ ، ١١٠٢ ، ١١٠٣ ، ١١٠٤ ، ١١٠٥ ، ١١٠٦ ، ١١٠٧ ، ١١٠٨ ، ١١٠٩ ، ١١١٠ ، ١١١١ ، ١١١٢ ، ١١١٣ ، ١١١٤ ، ١١١٥ ، ١١١٦ ، ١١١٧ ، ١١١٨ ، ١١١٩ ، ١١٢٠ ، ١١٢١ ، ١١٢٢ ، ١١٢٣ ، ١١٢٤ ، ١١٢٥ ، ١١٢٦ ، ١١٢٧ ، ١١٢٨ ، ١١٢٩ ، ١١٣٠ ، ١١٣١ ، ١١٣٢ ، ١١٣٣ ، ١١٣٤ ، ١١٣٥ ، ١١٣٦ ، ١١٣٧ ، ١١٣٨ ، ١١٣٩ ، ١١٤٠ ، ١١٤١ ، ١١٤٢ ، ١١٤٣ ، ١١٤٤ ، ١١٤٥ ، ١١٤٦ ، ١١٤٧ ، ١١٤٨ ، ١١٤٩ ، ١١٥٠ ، ١١٥١ ، ١١٥٢ ، ١١٥٣ ، ١١٥٤ ، ١١٥٥ ، ١١٥٦ ، ١١٥٧ ، ١١٥٨ ، ١١٥٩ ، ١١٦٠ ، ١١٦١ ، ١١٦٢ ، ١١٦٣ ، ١١٦٤ ، ١١٦٥ ، ١١٦٦ ، ١١٦٧ ، ١١٦٨ ، ١١٦٩ ، ١١٧٠ ، ١١٧١ ، ١١٧٢ ، ١١٧٣ ، ١١٧٤ ، ١١٧٥ ، ١١٧٦ ، ١١٧٧ ، ١١٧٨ ، ١١٧٩ ، ١١٨٠ ، ١١٨١ ، ١١٨٢ ، ١١٨٣ ، ١١٨٤ ، ١١٨٥ ، ١١٨٦ ، ١١٨٧ ، ١١٨٨ ، ١١٨٩ ، ١١٩٠ ، ١١٩١ ، ١١٩٢ ، ١١٩٣ ، ١١٩٤ ، ١١٩٥ ، ١١٩٦ ، ١١٩٧ ، ١١٩٨ ، ١١٩٩ ، ١٢٠٠ ، ١٢٠١ ، ١٢٠٢ ، ١٢٠٣ ، ١٢٠٤ ، ١٢٠٥ ، ١٢٠٦ ، ١٢٠٧ ، ١٢٠٨ ، ١٢٠٩ ، ١٢١٠ ، ١٢١١ ، ١٢١٢ ، ١٢١٣ ، ١٢١٤ ، ١٢١٥ ، ١٢١٦ ، ١٢١٧ ، ١٢١٨ ، ١٢١٩ ، ١٢٢٠ ، ١٢٢١ ، ١٢٢٢ ، ١٢٢٣ ، ١٢٢٤ ، ١٢٢٥ ، ١٢٢٦ ، ١٢٢٧ ، ١٢٢٨ ، ١٢٢٩ ، ١٢٣٠ ، ١٢٣١ ، ١٢٣٢ ، ١٢٣٣ ، ١٢٣٤ ، ١٢٣٥ ، ١٢٣٦ ، ١٢٣٧ ، ١٢٣٨ ، ١٢٣٩ ، ١٢٤٠ ، ١٢٤١ ، ١٢٤٢ ، ١٢٤٣ ، ١٢٤٤ ، ١٢٤٥ ، ١٢٤٦ ، ١٢٤٧ ، ١٢٤٨ ، ١٢٤٩ ، ١٢٥٠ ، ١٢٥١ ، ١٢٥٢ ، ١٢٥٣ ، ١٢٥٤ ، ١٢٥٥ ، ١٢٥٦ ، ١٢٥٧ ، ١٢٥٨ ، ١٢٥٩ ، ١٢٦٠ ، ١٢٦١ ، ١٢٦٢ ، ١٢٦٣ ، ١٢٦٤ ، ١٢٦٥ ، ١٢٦٦ ، ١٢٦٧ ، ١٢٦٨ ، ١٢٦٩ ، ١٢٧٠ ، ١٢٧١ ، ١٢٧٢ ، ١٢٧٣ ، ١٢٧٤ ، ١٢٧٥ ، ١٢٧٦ ، ١٢٧٧ ، ١٢٧٨ ، ١٢٧٩ ، ١٢٨٠ ، ١٢٨١ ، ١٢٨٢ ، ١٢٨٣ ، ١٢٨٤ ، ١٢٨٥ ، ١٢٨٦ ، ١٢٨٧ ، ١٢٨٨ ، ١٢٨٩ ، ١٢٩٠ ، ١٢٩١ ، ١٢٩٢ ، ١٢٩٣ ، ١٢٩٤ ، ١٢٩٥ ، ١٢٩٦ ، ١٢٩٧ ، ١٢٩٨ ، ١٢٩٩ ، ١٣٠٠ ، ١٣٠١ ، ١٣٠٢ ، ١٣٠٣ ، ١٣٠٤ ، ١٣٠٥ ، ١٣٠٦ ، ١٣٠٧ ، ١٣٠٨ ، ١٣٠٩ ، ١٣١٠ ، ١٣١١ ، ١٣١٢ ، ١٣١٣ ، ١٣١٤ ، ١٣١٥ ، ١٣١٦ ، ١٣١٧ ، ١٣١٨ ، ١٣١٩ ، ١٣٢٠ ، ١٣٢١ ، ١٣٢٢ ، ١٣٢٣ ، ١٣٢٤ ، ١٣٢٥ ، ١٣٢٦ ، ١٣٢٧ ، ١٣٢٨ ، ١٣٢٩ ، ١٣٣٠ ، ١٣٣١ ، ١٣٣٢ ، ١٣٣٣ ، ١٣٣٤ ، ١٣٣٥ ، ١٣٣٦ ، ١٣٣٧ ، ١٣٣٨ ، ١٣٣٩ ، ١٣٤٠ ، ١٣٤١ ، ١٣٤٢ ، ١٣٤٣ ، ١٣٤٤ ، ١٣٤٥ ، ١٣٤٦ ، ١٣٤٧ ، ١٣٤٨ ، ١٣٤٩ ، ١٣٥٠ ، ١٣٥١ ، ١٣٥٢ ، ١٣٥٣ ، ١٣٥٤ ، ١٣٥٥ ، ١٣٥٦ ، ١٣٥٧ ، ١٣٥٨ ، ١٣٥٩ ، ١٣٦٠ ، ١٣٦١ ، ١٣٦٢ ، ١٣٦٣ ، ١٣٦٤ ، ١٣٦٥ ، ١٣٦٦ ، ١٣٦٧ ، ١٣٦٨ ، ١٣٦٩ ، ١٣٧٠ ، ١٣٧١ ، ١٣٧٢ ، ١٣٧٣ ، ١٣٧٤ ، ١٣٧٥ ، ١٣٧٦ ، ١٣٧٧ ، ١٣٧٨ ، ١٣٧٩ ، ١٣٨٠ ، ١٣٨١ ، ١٣٨٢ ، ١٣٨٣ ، ١٣٨٤ ، ١٣٨٥ ، ١٣٨٦ ، ١٣٨٧ ، ١٣٨٨ ، ١٣٨٩ ، ١٣٩٠ ، ١٣٩١ ، ١٣٩٢ ، ١٣٩٣ ، ١٣٩٤ ، ١٣٩٥ ، ١٣٩٦ ، ١٣٩٧ ، ١٣٩٨ ، ١٣٩٩ ، ١٤٠٠ ، ١٤٠١ ، ١٤٠٢ ، ١٤٠٣ ، ١٤٠٤ ، ١٤٠٥ ، ١٤٠٦ ، ١٤٠٧ ، ١٤٠٨ ، ١٤٠٩ ، ١٤١٠ ، ١٤١١ ، ١٤١٢ ، ١٤١٣ ، ١٤١٤ ، ١٤١٥ ، ١٤١٦ ، ١٤١٧ ، ١٤١٨ ، ١٤١٩ ، ١٤٢٠ ، ١٤٢١ ، ١٤٢٢ ، ١٤٢٣ ، ١٤٢٤ ، ١٤٢٥ ، ١٤٢٦ ، ١٤٢٧ ، ١٤٢٨ ، ١٤٢٩ ، ١٤٣٠ ، ١٤٣١ ، ١٤٣٢ ، ١٤٣٣ ، ١٤٣٤ ، ١٤٣٥ ، ١٤٣٦ ،

ان هما من جنس واحد ، فان نفاة البايئة والمحاينة اذا قالوا : كونه داخل العالم —
بنافي كونه خارجا عنه ، قالوا لهم : وكونه غير داخل في العالم بنافي كونه غير خارج منه ،
فان قال النفاة : وصفه بدخوله في العالم وخروجه منه يستلزم التجسيم ، قالوا لهم : وصفه
بكونه ليس في العالم ولا خارجا عنه يستلزم التعطيل ، والحكم بعدمه ، والتجسيم خير من
التعطيل ، ونفي حقيقة الرب لو كان لازما ، كيف ولزومه من جانبكم أقوى ، فانكم تصفونه
بالصفات التي هي أعراض لا تقوم الا بالأجسام ، وقد الزمكم نفاة التجسيم باثباتها ، فما
كان جوابكم لهم فهو بعينه جوابنا لكم ، وان قالوا : اثبات دخوله في العالم يقتضي مجاورته
ومخالطته ، لما ينزه عنه ، قالوا لهم : ونفي دخوله في العالم وخروجه عنه يقتضي امتناع
وجوده ، وهو انقص من مجاورته للعالم ، فان كان هذا نقضا فالحكم عليه بما يمنع وجوده
أدخل في النقص ، وان لم يكن ذلك النفي نقضا ولا مستلزما للنقص لم يكن في الاثبات نقص
فان قال النفاة : دخوله وخروجه يقتضي انحصاره في الأمكنة ، قال سلفهم من الجهمية
الأولى : بل يقتضي عدم انحصاره ، فانما لم تخصه بمكان دون مكان ، ولو اقتضى حصره
لكان ذلك أقرب الى المعقول من الحكم عليه بما يقتضي امتناع وجوده فظهر أنه لا يمكن خلف
الجهمية أن يرد على سلفهم البتة الا أن يتركوا تعطيلهم ، ويحتيزوا الى أهل الاثبات (١)
يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : واعتبر ذلك بما ذكره الرازي في الرد على الحلولية
فانه لما ذكر الكلام : في أنه يستلزم حلول ذاته أو صفة من صفاته في شيء ، ذكر : أن ...
النصارى تقول بالحلول تارة ، والاتحاد أخرى .

قال : والحلول باطل ، لأن الحلول انما يعقل اذا كان الحال مفتقرا الى
المحل ، فحلوله بصفة الجواز ينفي افتقار الحال الى المحل ، وصفة الوجوب يقتضي افتقار
الواجب الى غيره وحدوثه أو قدم المحل .

قال : فان قلت : انه يقتضي الحلول بشرط وجود المحل ، أو المحل يقتضي

عليهم خيرا من حجة الرازي ، حيث أنه نفى حلول العرض في محله فان هذا لم يقله
أحد . . .

وأما الأئمة الذين ردوا على الحلولية فأبطلوا نفس ما ادعوه ، وان كان هؤلاء
لا يقرون بأننا نقول بالحلول ، كما لا يقر القائلون بأنه لا داخل العالم ولا خارجه بالتعطيل
فلزوم الحلول لهؤلاء كلزوم التعطيل لهؤلاء والتعطيل شر من الحلول ، ولهذا كان العامة
من الجهمية انما يعتقدون أنه في كل مكان ، وخاصتهم لا تظهر لعامةهم إلا هذا ، لأن
المعقول تنفر من التعطيل اعظم من نفرتها عن الحلول ، وتنكر قول من يقول : انه لا داخل
العالم ولا خارجه : أعظم ما تنكر أنه في كل مكان ، فكان السلف يردون خير قولهم
وأقربها الى المعقول ، وذلك يستلزم فساد قول الآخر بطريق الأولى . . .

والنفاة لا يمكنهم أن يردوا على من قال بالحلول ، ان لم يقولوا بقول أهمل
الاثبات ، القائلين بمباينته للعالم فيلزمهم أحد الأمرين : اما الحلول ، واما التعطيل ،
والتعطيل شر من الحلول ، ولا يمكنهم ابطال قول أهل الحلول مع قولهم بالنفي الذي هو
شر منه ، وانما يمكن ذلك لأهل الاثبات .

وهم وان قالوا : ان مذهب النصارى والحلولية أخس من أن يلتفت اليه ، فلا
يقدرون على ابطاله مع قولهم بالتجهم ، ولهذا لم يكن فيما ذكره حجة على ابطاله فيلزمهم
: اما امكان تصحيح قول النصارى والحلولية ، واما ابطال قولهم : وهذا لا حيلة فيه لمن
تدبر ذلك .

وهب أنهم يمكنهم ابطال قول النصارى في تخصيصهم المسيح بالحلول والاتحاد
حيث يقال : اذا أُجُوِّزَ الحلول والاتحاد بالمسيح جاز بغيره ، فان القائلين بعموم الحلول
والاتحاد يلتزمون هذا ويقولون : النصارى كفرهم لأجل التخصيص ، وكذلك عبادة الأصنام
انما أخطأوا من حيث عبدوا بعض المظاهر دون بعض ، والعارف المحقق عندهم من لا يقتصر
على بعض المظاهر والمجالي ، بل يعبد كل شيء كما قد صرح بذلك ابن عربي صاحب

(الفتوحات المكية) و (فصوص الحكم) وأمثاله من القائلين بوحدة الوجود ، الذين هم محققو أهل الحلول والاتحاد ولهذا كان لهؤلاء الظهور والاستطالة على نفاة الحلول والمباينة جميعا . . .

فإن نفاة العلو والصفات من الجهمية ، أو نفاة العلو وحده ، إذا سمعوا النصوص الالهية المثبتة للعلو والصفات ، اعرضوا عن فهم معناها ، وإثبات موجهها ومقتضاها ، وآمنوا بالفاظ لا يعرفون مغزاها ، وآمنوا للرسول إيمانا مجملا بأنه لا يقول إلا حقا ، ولم يكن في قلوبهم من العلم بمباينة الله لخلقه وعلوه عليهم ما ينفون به بدعة الحلولية والاتحادية وأمثالهم ، لأن أحد المتقابلين إنما يرتفع عن القلب بإثبات مقابلة ، وأحد النقيضين لا يزول عن القلب زوالا مستقرا إلا بإثبات نقيضه ، فإذا كان حقيقة الأمر أن الرب تعالى : **أما مبين للعالم ، وأما مداخل له ، كان من لم يثبت المباينة لم يكن عنده ما ينافي المداخلة بل أما أن يقر بالمداخلة ، وأما أن يبقى خاليا عن اعتقاد المتقابلين المتناقضين ، ولا يمكنه مع عدم اعتقاد نقيض قول أن يعتقد فساد ، ولا ينكره ولا يرد . . .** فهكذا من كان لم يقر بأن الخالق تعالى مبين للمخلوق لم يمكنه أن يناقض قول من يقول بالحلول والاتحاد ، بل غاية أن لا يوافقه ، كما لم يوافق قول أهل الإثبات وقول النفاة للمباينة والمداخلة جميعا . لما كان في حقيقة الأمر نفيا للمتقابلين المتناقضين بمنزلة قول القرامطة الذين يقولون : **لا حي ولا ميت ولا عالم ولا جاهل . . .** كان قولهم في العقل أفسد من قول أهل الحلول والاتحاد ، فإن كلاهما مبطل ، لكن بطلان سلب النقيضين وما هو في معنى النقيضين ، أبين في العقل . . . فلهذا لا تكاد تجد أحدا من نفاة المباينة والمداخلة جميعا . أو من الواقفة في المباينة ، يمكنه مناقضة الحلولية والاتحادية مناقضة يبطل بها قولهم بسل أي حجة احتج بها عليهم عارضوه بمثلا ، وكانت حجتهم أقرب من حجته .

فإذا قال لهم : لا يعقل الحلول إلا حلول العرض ، فيكون الحال مفتقرا للشيء المحل ، أو قال ما هو أبلغ من هذا ما احتج به الأئمة عليهم ، لو كان حالاً لم يخل مسن

بأثبات الكليات ، واحتجوا بأن الفلاسفة وطائفة من متكلمي المسلمين من المعتزلة والشيعة والأشعرية أثبتوا النفس ، وقالوا : إنها لا داخل البدن ولا خارجه ، ولا توصف بحركة ولا سكون ولا مباينة لغيرها ، ولا حلول فيه .

قالوا : وقول هؤلاء ليس معلوم الفساد بالضرورة ، والمشتون لما طلبوا بيان فساد قولهم ، بينوا أن الكليات وجودها في الأذهان لا في الأعيان ، وأن قول هؤلاء معلوم الفساد بالضرورة ، حتى عند جماهير المتكلمين من المعتزلة والأشعرية والكرامية وغيرهم .

والقصود هنا أن يقال هؤلاء : إذا جُوزت إثبات كليات لا داخل العالم ولا خارجه ، مع أنها متعلقة بمعينات ، بل جعلتموها جزءاً من المعينات ، حيث قلتم : المطلق جزء من المعين ، وجوزتم وجود نفوس مجردات عقلية ، لا داخل العالم ولا خارجه مع أنها متعلقة بأبدان بني آدم تعلق التدبير والتصرف ، وجوزتم أيضاً وجود نفس فلكية كذلك على أحد قوليك ، فما المانع أن يكون واجب الوجود مع تدبيره وتصريفه للعالم متعلقاً به تعلق النفوس بالأبدان ، وتعلق الكليات بالأعيان ؟

والنعماري لا يعملون إلى أن يقولوا : إن اللاهوت في الناسوت كالنفس في البدن بل مباينة اللاهوت للناسوت عندهم أعظم من مباينة النفس للبدن ، فإذا جُوزت ما يكون لا داخل العالم ولا خارجه ، مع تعلقه بالبدن أعظم من تعلق اللاهوت بالناسوت ، عند النعماري ، أمكن أن يكون واجب الوجود متعلقاً بالأبدان ، بل بالموجودات كلها كذلك وكان قول الجهمية الذين يقولون : إن اللاهوت في كل مكان ، أقرب إلى المعقول من قول من يقول : إن المجردات في الأبدان والأعيان .

وما يزيد الأمر وضوحاً أن هؤلاء الفلاسفة المشائين ، ومن وافقهم من المتكلمة والمتصوفة يثبتون خمسة أنواع من الجواهر واحد منها هو الجوهر الذي يمكن احساسه وهو الجسم في اصطلاحهم ، وأربعة هي جواهر عقلية لا يمكن الاحساس بها ، وهي : العقل ،

والنفس ، والمادة ، والصورة ، مع اتفاقهم على أن الأجسام المحسوسة مركبة من المادة والصورة ، وهما جوهران عقليان ، كما يقولون : ان الأعيان المعينة المحسوسة فيها كليات طبيعية عقلية هي أجزاء منها .

فإذا كان هؤلاء يثبتون في الجواهر المحسوسة ، ومعها جواهر عقلية لا ينالها الحس بحال ، ويجعلون هذا حالا وهذا محلا ، لم يمكنهم مع ذلك أن ينكروا كون الوجود الواجب هو حالا أو محلا لهذه المحسوسات .

وهذا هو الذي انتهى إليه محققوهم كابن سبعين وأمثاله ، فانهم جعلوا الوجود الواجب مع الممكن كالمادة مع الصورة ، وكالصورة مع المادة ، أو ما يشبه ذلك ، يجعلون الوجود الواجب جزءا من الممكن ، كما أن المطلق جزء المعين . . .

فالحلولية إذا أراد النفاة للمباينة والحلول جميعا من متكمة الفلاسفة والمعتزلة والأشعرية ، أن يردوا عليهم حجة عقلية تبطل قولهم لم يمكنهم ذلك كما تقدم ، بل يلزم من تجهيزهم اثبات وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، تجهيز قول الحلولية ، ولهذا لا تجد في النفاة من يرد على الحلولية ردا مستقيما ، وإنما يتمكن من الرد على الحلولية وبإبطال قولهم بالحق ، أهل السنة المثبتة لعلو الله على خلقه ، ومباينته لهم ، فان قول هؤلاء نقيض قول الحلولية ومن علم ثبوت أحد النقيضين أمكنه إبطال ما يقابله ، بخلاف

قول النفاة فانه متضمن رفع النقيض ، أو ما هما في معنى النقيضين ، ورفع النقيضين أشد بطلانا من اثبات أحدهما ، بل أشد بطلانا من المناقض الباطل ، فان رفعهما يعلم امتناعه بصريح العقل ، وأما انتفاء أحدهما فهو أخفى في العقل من رفعهما ، فمن رفع النقيضين ، أو ما في معناهما ، لم يمكنه إبطال قول من يثبت أحدهما ، وما من حجة يحتج بها من رفع المتقابلين ، الا ويمكن من أثبت أحدهما أن يحتج عليه بما هو أقوى منها من جنسها ولهذا كان أطباق العقول السليمة على انكار قول النفاة للمتقابلين ، أعظم من أطباقها على انكار قول الحلولية ، لأن الموجود الواجب الوجود ، كلما وصف بصفات المعدومات المستنعات ،

كان أعظم بطلانا وفسادا من وصفه بما هو أقرب الى الوجود . . .

وقد تقدم أن قلنا : ان ما يصفه به النفاة من الصفات السلبية ليس فيها بنفسها مدح ، ولا توجب كمالا للموصوف إلا أن تتضمن أمرا وجوديا ، كوصفه سبحانه بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، فانه يتضمن كمال حياته وقيوميته . . . واذا كان كذلك فنفاة النقيضين ، وما هو في معنى النقيضين ، لم يتضمن وصفهم له بذلك شيئا من الاثبات ولا التعظيم ، بخلاف القائلين بالحلول في جميع الأمكنة ، فانهم يصفونه بما فيه تعظيم له .

ولهذا يقول من يعذر الطائفتين : ان هؤلاء " قصدوا تنزيهه ، وهؤلاء " قصدوا تعظيمه ، فاذا كان التنزيه ان لم يتضمن تعظيما لم يكن مدحا ، كان من وصفه بما فيه تعظيم أقرب الى المعقول من وصفه بما يشركه فيه المعدوم ، من غير أن يكون فيه تعظيم فلم يمكن اولئك النفاة أن يبطلوا حجج هؤلاء " المعظمين له ، واذا ردا عليهم ببيان ما في قولهم من اثبات ما لا يعقل أو التناقض ، قالوا لهم : ان في قولهم من اثبات ما لا يعقل ومن التناقض ما هو أعظم من ذلك .

فان قال النفاة : هؤلاء " الحذولية قد أثبتوا حلولا يقتضي افتقاره الى المحل ، كالصورة مع المادة ، وكالوجود مع الثبوت ، ونحو ذلك ما يقتضي أن أحدهما محتاج الى الآخر ، ونحن قد بينا : انما يعقل الحلول اذا كان محتاجا الى المحل ، وذلك باطل لأن ذلك يناقض وجهه كما تقدم ، فقد أبطلنا قول هؤلاء " .

قبل : عنه جوابان :

أحدهما : انه ليس كل من قال بالحلول يقول بافتقاره الى المحل ، بل كثير من القائلين بالحلول يقولون انه في كل مكان مع استغنائه عن المحل ، وهو قول النجارية وكثير من الجهمية ، وقول من يقول بالحلول الخاص من النصارى وغيرهم .

الثاني : انه يتقدّر أن يكون الحلول مستلزما للافتقار ، فأنتم لم تثبتوا غناء عما سنواه ، فان طريقة كثير من النفاة هي طريقة ابن سينا في اثبات واجب الوجود وهذ . . .

الطريقة لا تدل على اثبات موجود قائم بنفسه واجب الوجود ، وان قيل انها تدل على ذلك ، فلم تدل على أنه مغاير للعالم ، بل يجوز أن يكون هو العالم ومن طريقهم قال هؤلاء " بوحدة الوجود . . . (١)

ومع أن ما تقدم من الجواب يرد على أصحاب السلكين :

أصحاب السلك القائل : ان ما استدلوا به من النفي هي طريقة ابراهيم الخليل عليه السلام وانه استدل على حدوث الكواكب والشمس والقمر بالأقول ، والأقول هو الحركة ، والحركة هي التغير ، فلزم من ذلك أن كل متغير محدث ، كما ادعوا أن القرآن قد دل على النفي لأنه أحد ، والأحد : الذي لا ينقسم ، وهو واحد ، والواحد : الذي لا ينقسم ، ولأنه صمد ، والصمد : الذي لا جوف له ، فلا يتخلله غيره ، والجسم يتخلله غيره . . الخ . ويرد كذلك على أصحاب السلك الثاني : الذي يقول أصحابه : نحن نسلم أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريق ، ولا بينوا أنه ليس بجسم ، وهذا هو قول محققي طوائف النفاة وأقمتهم : فانهم قد اعترفوا بأن النفي لم يعتمد فيه على طريقة مأخوذة عن الأنبياء ، وان الأنبياء لم يدلوا على ذلك لانما ولا ظاهرا ، ويقولون : ان كلام الأنبياء انما يدل على الاثبات انما لانما واما ظاهرا .

لكن قالوا : ان العقل دل على النفي ، فلم يحكنا ابطال مدلول العقل .

وزيادة في الرد على أصحاب هذا السلك نقول :

١ - انا قد بينا في الباب الأول في الرد على من قال بتقديم العقل على النقل ، ان العقل الذي يعلم به صحة السمع لا يستلزم النفي المناقض للسمع ، وقد تبين أن الأنبياء لم يدعوا الناس بهذه الطريقة المستلزمة للنفي ، طريقة الأعراض ، وأن الذين آمنوا بهم وعلموا صدقهم لم يعلموه بهذه الطريق ، وحينئذ فاذا قدر أن معقولكم خالف السمع لم يكن هذا المعقول أصلا في السمع ، ولم يكن السمع قد

ناقض المعقول الذي عرفت به صحته ، وهذا هو المطلوب .

فإذا قلتم لم نعرف صحة السمع إلا بهذه الطريق ، أو قلتم : لا نعرف السمع إلا بهذه الطريق ،

قيل لكم : أما شهادتكم على أنفسكم بأنكم لم تعرفوا السمع إلا بهذه الطريق ، فقد شهدتم على أنفسكم بجهلكم بالطريق ، التي دعت بها الأنبياء ، اتباعهم ، وإن كنتم لا تعرفون تلك الطريق فأنتم جهال بطرق الأنبياء وما بينوا به اثبات الصانع وتصديق رسله ، فلا يجوز لكم حينئذ أن تقولوا : إن صدقهم لا يعرف إلا بمعقول يناقض المنقول عنهم .

وأما إذا قلتم : لا يمكن معرفة الله إلا بهذه الطريق ، فهذه شهادة زور وتكذيب بما لم تحيطوا بعلمه ، ونفي لا يمكنكم معرفته ، فمن أين تعرفون أن جميع بني آدم من الأنبياء واتباع الأنبياء لا يمكنهم أن يعرفوا الله إلا بآثار الاعراض ، وحدوثها ولزومها للجسم ، وامتناع حوادث لا أول لها ، أو بنحو هذا الطريق ؟ أن يقال لهم : بل صدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا تحتاج إلى هذا النفي كما أقر بذلك جمهور النظار ، كما اعترف أئمة النظار بطرق متعددة لا يتوقف شيء منها على نفي الجسم ولا نفي الصفات .

— ٢ —

إذا كانت الرسل والأنبياء قد اتبعهم أم لا يحصى عددهم إلا الله من غير أن يعتمدوا على هذه الطريق وهم يخبرون أنهم علموا صدق الرسول يقينا لا ريب فيه . . . وهم عدد كثير اضعاف اضعاف أي تواتر قدر فعلم أنهم لم يجتمعوا ويتواطأوا على هذه الأخبار الذي يخبرون به عن أنفسهم — علم قطعا أنه حصل لهم علم يقيني بصدق الرسول من غير هذه الطريقة المستلزمة لنفي شيء من الصفات .

— ٣ —

انه قد علم فساد تلك الأقوال المخالفة لنصوص الأنبياء ، وفساد طرقها التي جعلها أصحابها براهين عقلية .

— ٤ —

٥ - ان الأدلة العقلية الصحيحة البينة التي لا ريب فيها ، بل العلوم الفطرية -
الضرورية ، توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه ، وان الأدلة العقلية الصحيحة
جميعها موافقة للسمع ، لا تخالف شيئا من السمع .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : وهذا والله الحمد - قد اعتبرته
فيما ذكره عامة الطوائف فوجدت كل طائفة من طوائف النظار أهل العقلية ، لا
يذكر أحد منهم في مسألة دليلا صحيحا يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقهم
حتى الفلاسفة القائلين بقدوم العالم ، كأرسطو وأتباعه : ما يذكرونه من دليل
صحيح عقلي فانه لا يخالف ما أخبرت به الرسل ، بل يوافقهم ، وكذلك سائر
طوائف النظار من أهل النفي والاثبات ، لا يذكرون دليلا عقليا في مسألة الآ
والصحيح منه موافق لا مخالف .

وهذا يعلم به أن المعقول الصريح ليس مخالفا لأخبار الأنبياء على وجه
التفصيل (١) . بل نقول قولا عاما كليا : ان النصوص الثابتة عن رسول الله
(صلعم) لم يعارضها قط صريح معقول ، فضلا عن أن يكون مقدا عليها وانما
الذي يعارضها شبه وخیالات ، منهاها على معان متشابهة ، وألفاظ مجتمعة ،
فتمنى وقع الاستفسار والبيان ظهر أن ما عارضها شبه ، لا يراهين عقلية كما يدعون (٢) .
٦ - ان النفاة وهم يصفونه بهذه الصفات السلبية : أنه لا مابين للعالم ، ولا مداخل
ولا فوق ولا تحت ، ولا يصعد اليه شيء ، ولا ينزل منه شيء . . . بل ويقولون
أيضا : انه لا تمكن رؤيته ولا غير ذلك من الاحساس به ، ولا يمكن الاشارة اليه . .
ويقولون : اذا وصفناه بهذه الصفات لزم أن يكون متحيزا والمتحيز مركب او كالجواهر
الفرد في الصفر ، ونحو ذلك ، فيفرون من هذه الصفات لاعتقادهم أن ذلك

(١) درء تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٣٠ - ١٣٣ .

(٢) المصدر نفسه ج ١ ص ١٥٥ ، ١٥٦ ، ومجموع الفتاوى له ج ٦ ص ٢٨٨ وما
بعدها وقد بين ابن تيمية ان ما يستدل به النفاة من الأدلة السمعية والعقلية
تدل على نقض مطلوبهم وتدل على الاثبات .

يقتضي التجسيم ، والأجسام عندهم موجودة ، لكنها عند بعضهم محدثة ، وعند بعضهم
ممكنة ، فإذا وصفوا الواجب القديم بذلك ، لزم أن يكون عندهم ممكنا أو محدثا ، وذلك
ينافي وجوه وقدميه ، ويقولون ان هذه المقدمات معلومة بالنظر .

وأما المثبتون فيقولون : الموصوف بهذه الصفات السلبية لا يكون الا مستعصا ،
والامتناع ينافي الوجود ، فضلا عن وجوب الوجود ، فيقولون : ان الواصفين له بهـذـه
الصفات وصفوه بما لا يتصف به الا ما يستتبع وجوده ، ومن وصف ما يجب وجوده بما يستتبع
وجوده ، فقد جعله دون المعدوم الممكن الوجود .

ويقولون : ان هذه المقدمات معلومة بالضرورة ، فهم يقولون : لأولئك : أنتم
قررتم من وصفه بالامكان ، فوصفتموه بالامتناع ، ومن وصفه بالحدوث فوصفتموه بالعدم . . .
وإذا كانت هذه النتيجة لازمة لمقدمات يقول أهلها : انها معلومة بالاضطرار ، كانت أثبت
من مقدمات يقول أهلها : أنتم لا تعلمونها الا بالنظر ، مع اختلافهم في كل مقدمة منها .
فعلم بذلك أن المثبتة هم أقطع بما يقولون ، وأشد تعظيما لما يشتمونه ، وان النفاة
أقرب الى الظن ، وأبعد عن التعظيم والاثبات .

يبين ذلك أن عمدة النفاة على أنه لو ثبتت هذه الصفات : من العلو والمباينة
ونحو ذلك للزم أن يكون جسما ، وكون الواجب القديم جسما مستتبع ، وهذه المقدمة هي
نظرية باتفاقهم ، وكل طائفة منهم تطعن في طريق الآخرين والعمدة فيها طريقان : طريقة
الجهمية والمعتزلة ، وطريق الفلاسفة .

فأما المعتزلة والجهمية : فطريقهم هي طريق الأعراض والحركات . . .

وقد عرف أن الفلاسفة مع طوائف من أهل الحديث والفقه والتصوف والكلام يظعنون
في هذه الطريقة ، وأما طريقة الفلاسفة فهي مبنية على أن واجب الوجود لا يكون متصفا
بالصفات لأن ذلك يستلزم التركيب وقد علم ما بينه نظار المسلمين من فساد هذه الطريق .

فإذا ليس بين النفاة مقدمة اتفقوا عليها بينون عليها النفي . . . وإذا كانت مقدماتهم

ليست ما اتفقوا عليه ، بل ولا اتفق عليه أكثرهم ، بل أكثرهم ينكر صدق جميعها ، علم
أنها ليست مقدمات فطرية ضرورية ، لأن الضروريات لا ينكرها جمهور العقلاء ، الذين لم
يتواطأوا عليها ، ولا يكفي أن تكون بعض المقدمات معلومة ، بل لا بد أن تكون الجميع
معلومة كما لم تكن معلومة بالضرورة ، فلا بد أن تستلزمها مقدمات ضرورية ، وليس معهم
شيء من ذلك ، بل غاية هؤلاء لفظ التركيب ، وأنه لا يكون واجبا ، وقد علم ما في ذلك
من الاجمال والاشتراك وغاية أولئك أنه لو ثبت للقديم الصفات والأفعال لكان محلا للأعراض
والحركات . . . وذلك يوجب حدوثه .

والمقصود في هذا المقام أن هؤلاء النفاة للعلو والبائية لم يتفقوا على مقدمة
واحدة يبنون عليها مطلوبهم ، بل كل منهم يقترح في مقدمة الآخر ، وإذا كان اتفاقهم
على النفي مبنيا على المقدمات التي بها اعتقدوا النفي ، وتلك المقدمات متنازع فيها بينهم
ليس فيها مقدمات متفق عليها تبنى عليها النتيجة المذكورة ، علم أن ما اشتركوا فيه — من
النتيجة كان من لوازم ما اعتقدوه من القضايا المختلف فيها ، لا من القضايا الضرورية .

وحينئذ فاتفقهم على النفي لا يمنع أن يكون اتفاقا على خلاف المعلوم بالضرورة .
يوضح ذلك : أن الذين ادعوا في بعض المسائل أن لهم معقولا صريحا يناقض
الكتاب ، قابلهم آخرون من ذوى المعقولات ، فقالوا : ان قول هؤلاء معلوم بطلانه بصريح
المعقول ، فصار ما يدعى معارضة للكتاب من المعقول ليس فيه ما يجزم بأنه معقول صحيح ،
أما بشهادة اصحابه عليه وشهادة الأمة ، وأما بظهور تناقضهم ظهورا لا ارتياب فيه ، وأما
بمعارضة آخرين من أهل المعقولات لهم . . . والناس إذا تنازعوا في المعقول لم يكن قول
طائفة لها مذهب حجة على أخرى ، بل يرجع في ذلك الى الفطرة السليمة التي لم تتغير
باعتقاد يغير فطرتها ولا هوى ، فاستمع حينئذ أن يعتمد على ما يعارض الكتاب من الأقوال
التي يسمونها معقولات . (١)

(١) در تعارض العقل والنقل ج ١ ص ١٦٨ ، ج ٦ ص ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٣ ، ١٨٤

٧ -

وما يرد به على النفاة جميعا : ان المتقدمين يحكون اجماع الخلاق على نقيض قول النفاة ، كما ذكره أبو محمد عبد الله بن سعيد بن كلاب ، الذي ذكر أن المعلم بأن الله فوق سمواته ، فطرى مفروز في فطر العباد ، اتفق عليه عاشرهم وخاصتهم ، وأنه لم يخالف الجماعة في ذلك ، إلا نفر قليل ، جهم ونفر قليل معه ، وبين ابن كلاب : أن قول الجهمية هو نظير قول الدهرية ، فقال : يقال للجهمية : أليست الدهرية كفارا ملحدين في قولهم : ان الدهر هو واحد ، إلا انه لا ينفك عن العالم ولا ينفك العالم عنه ، ولا يباين العالم ولا يباينه ، ولا يماس العالم ولا يماسه ، ولا يداخل شيئا من العالم ولا يداخله لأنه واحد والعالم غير مفارق له ؟ فإنا قلوا : نعم .

فهل لهم : صدقتم ، فلم أثبتتم المعبود بمعنى الدهر ، وكفرتهم من قال بمثل مقالكم ؟ وهل تجدون بينكم وبينهم فرقا أكثر من أن سميتوه بغير ما سموه به ؟ وقد قلتم : انه غير مفارق للعالم ، ولا العالم مفارق له ، ولا هو داخل في العالم ولا العالم داخل فيه ، ولا يماس للعالم ولا العالم يماس له ، فأين تذهبون يا أولي الألباب ان كنتم تعقلون ؟ من أولى أن يكون قد شبه الله بخلقه : نحن أو أنتم ؟ ولم رجعتهم على من خالفكم بالتكفير ، ورجعت انهم قسبه كفروا لأنهم قالوا : واحد مفرد بائن ؟ ...

فقد بين ابن كلاب في هذا الكلام حقيقة ما يؤول اليه كلام النفاة لعلموا الله وكونه عال على عرشه بائن من خلقه . وان الخلاف في ذلك ليس إلا مع الجهمية ومن تبعهم من المعتزلة والفلاسفة وتأخرى الأشعرية والآ فجاهير الخلق على اثبات طوره تعالى (١) .

وهكذا نقل الا جماع على ذلك الا امام ابو الحسن الأشعري ، والذي كان

(١) درر تعارض العقل والنقل ج ٦ ص ١٩٣ ، ١٩٤ ، ١٩٥ ، واجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٩٥ - ١٩٦ .

هو وأئمة أصحابه يصرحون بأن الله فوق العرش ، كما ذكر ذلك في كتبه كلها كالموجز ،
، الابانة ، والمقالات .

وبين أن الخلاف في ذلك مع المعتزلة والحرورية والجهمية ، وآل فجميع الخلق
على خلاف قول هؤلاء النفاة (١) .

وكذلك نقل الاجماع على أن الله سبحانه فوق خلقه بائن منهم ابن رشد ، حيث
قال : القول في الجبهة : وأما هذه الصفة فلم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يشتونها
لله سبحانه ، حتى نفتها المعتزلة ، ثم تبعهم على نفيتها متأخري الأشعرية كأبـي
المعالي ، ومن اتحدى بقوله ، وظواهر الشرع تختفي اثبات الجبهة ، ... ثم قال : ان
الشرايع كلها مبنية على أن الله في السما ، وأن منها تنزل الملائكة بالوحي الى النبيين
وأن من السما نزلت الكتب ، والمها كان الاسراء بالنبي (صلعم) حتى قرب السبي
سدة المنتهى .

قال : وجميع الحكماء قد اتفقوا على أن الله والملائكة في السما ، كما اتفقت
جميع الشرائع على ذلك (٢) . فبين ابن رشد أن أهل الشريعة - قبل حدوث بدعة
المعتزلة ومن تبعهم - كانوا على الاثبات ، ثم نقل اجماع الشرائع على ذلك ، واجماع
الحكماء المتقدمين على القول بذلك .

فهذا ونحوه بعض كلام رؤوس أهل الكلام والفلسفة الذين يصرحون بأن هذه
الصفة - صفة العلو - لم يزل أهل الشريعة في أول الأمر يشتونها لله تعالى حتى نفتها
الجهمية والمعتزلة ومن تبعهم كلام صحيح ، وهو يبين خطأ من يقول : ان النزاع في ذلك
ليس الا مع الكرامية والحنبلية ، وبين أن أكثر طوائف العقلاء يقولون : بالعلو ، واحتجاج

(١) المقالات للأشعرى ج ١ ص ٢٨٥ ، ٣٤٥ - ٣٥٠ ، والابانة ص ٨٥ - ٩٣ ،
ورسالة لأهل الشريعة باب الأبواب صورة مخطوطة بمركز البحث العلمي .

(٢) مناهج الأدلة - ضمن مجموع يضم فلسفة ابن رشد ص ٨٣ وما بعدها .

وجود موجود لا داخل العالم ولا خارجه ، وأما كلام من نقل مذهب السلف والائمة فأكثر من أن يمكن سطره (١) .

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وجميع الطوائف تنكر هذا - أى قول النفاة - إلا من تلقى ذلك عن الجهمية كالمعتزلة ونحوهم من الفلاسفة ، فأما العامة من جميع الأمم فلا يستريحون أن فطرهم مقرة بأن الله فوق العالم ، وانهم إذا قيل لهم : لا هو داخل العالم ولا خارجه ، ولا يصعد إليه شيء ، ولا يحجب العباد عنه شيء ، ولا ترفع إليه الأيدي ، ولا تتوجه القلوب إليه طالبة له في العلو ، فإن فطرهم تنكر ذلك وإذا انكروا هذا في هذه القضية المعينة التي هي المطلوب ، فانكارهم لذلك في القضايا العامة التي نتناول هذا وغيره أبلغ وأبلغ ، وأما خواص الأمم فمن المعلوم أن قول النفاة لم ينقل عن نبي من الأنبياء ، بل جميع المنقول عن الأنبياء موافق لقول أهل الاثبات ، وكذلك خيار هذه الأمة من الصحابة والتابعين لهم باحسان لم ينقل عنهم إلا ما يوافق قول أهل الاثبات (٢) .

فالسلف والائمة يقولون : ان الله فوق سمواته ، مستو على عرشه ، بائن من خلقه ، كما دل على ذلك الكتاب والسنة واجماع سلف الأمة ، وكما علم البهينة والمعلو بالمعقول الصريح ، الموافق للمنقول الصحيح ، وكما فطر الله على ذلك خلقه (٣) .

٨ - أن يقال : ان اعتقاد النفاة في تنزيه الله سبحانه على طريقة التجسيم ، وطريقة الوجوب والامكان طريقة مبتدعة ، لم يسلكها احد قبلهم من العقلاء ، بل هي

(١) راجع أقوال أئمة السلف في اثبات العلو في كتاب در تعارض العقل والنقل ج ٦

ص ٢٥٠ - ٢٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ج ٦ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢ ص ٢٩٧ ، ج ٥ ص ٢٦٩ وما بعدها .

طريقة مخالفة للشرع والعقل .

فطريقة الوجوب والا مكان لم يسلكها أحد قبل ابن سينا ، وهو أخذها من كلام المتكلمين الذين قسموا الوجود الى محدث وقديم ، فقسمه هو الى واجب وممكن ، ليؤكد القول بأن الفلك ممكن مع قدمه . . .

أما العقلاء فاحتارهم في تنزيه الله سبحانه على طريقة الكمال ، وهي أشرف من تلك الطريقة التي اعتمد عليها النفاة ، فان الكمال ثابت لله ، بل الثابت له هو أقصى ما يمكن من الاكتمالية ، بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه الا وهو ثابت للرب تعالى ، يستحق بنفسه المقدسة ، وثبوت ذلك يستلزم نفي نقضه ، وهذا الكمال ثابت له بمقتضى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية ، مع دلالة السمع على ذلك .

ودلالة القرآن على ذلك نوطان :

أحدهما : خبر الصادق ، فما أخبر الله ورسوله به فهو حق كما أخبر الله به .
الثاني : دلالة القرآن بضرب الأمثال ، وبيان الأدلة العقلية الدالة على المطلوب فهذه دلالة شرعية عقلية ، فهي شرعية من حيث ان الشرع دل عليها وارشده اليها ، وعقلية لأنها تعلم صحتها بالعقل . ولا يقال انها لم تعلم الا بمجرد الخبر ، واذا أخبر الله بالشيء ودل عليه بالدلالات العقلية ، صار مدلولاً عليه بخبره ، ومدلولاً عليه بدليله العقلي الذي يعلم به ، فيصير ثابتاً بالسمع والعقل وكلاهما داخل في دلالة القرآن التي تسمى الدلالة الشرعية .

وثبوت معنى الكمال : قد دل عليه القرآن بمعارات متنوعة ، دالة على معانيسي متضمنة لهذا المعنى ، فما في القرآن من اثبات الحمد له ، وتفصيل محامده ، وان له العثل الأعلى ، واثبات معاني أسماؤه ، ونحو ذلك ، كله دل على هذا المعنى .

أما الذين اعتدوا في تنزيه الباري سبحانه ، على نفي سمي الجسم والتحيز ونحوهما ، فمع أنه بدعة في الشرع لم يأت به كتاب ولا سنة ، ولا أثر عن أحد من الصحابة والتابعين ، فهو متناقض في العقل ، لا يستقيم في العقل ، فانه ما من أحد ينفي شيئا خوفا من كون ذلك يستلزم أن يكون الموصوف به جسما الا قيل له فيما أثبتت نظير ما قاله فيما نفاه ، وقيل له فيما نفاه نظير ما يقوله فيما أثبت .

٩ - أن يقال : كل من توهم في الصفات كلها أو بعضها التشثيل بصفات الخلق ، وقع في أربعة محاذير :
أحدها : كونه ^{مثلاً} ما فيه من النصوص بصفات المخلوقين ، وظن أن مدلول النص هو التشثيل .

الثاني : انه اذا جعل ذلك هو مفهومها وعطّلها بقيت النصوص معطلة عما دلت عليه من اثبات الصفات اللائقة بالله . .

الثالث : انه ينفي تلك الصفات عن الله عز وجل بغير علم ، فيكون معطلا لما يستحقه الرب سبحانه وتعالى .

الرابع : انه يصف الرب بنقيض تلك الصفات ، من صفات الأموات والجسادات او صفات المعدومات ، فيكون قد عطّل به صفات الكمال التي يستحقها الرب ، ومثله بالمنقوصات والمعدومات ، وعطّل النصوص ما دلت عليه من الصفات ، وجعل مدلولها هو التشثيل بالمخلوقات فيجمع في كلام الله ، وفي الله بين التعطيل والتشثيل . . .

وعلى هذا فلم يخلصوا ما قرأوا منه ، بل شبهوه بالمقتنع الذي هو أخس من الموجود ، والمعدوم الممكن . . .

مع أن ما قرأوا منه ليس بمحدور ، فانه اذا سمي حقا موجودا ، قائما

بنفسه . . . وسي المخلوق بذلك ، لم يلزم من ذلك أن يكون ماثلا للمخلوق أصلا ، ولو كان هذا حقا ، لكان كل موجود ماثلا لكل موجود ، ولكان كل معدوم ماثلا لكل معدوم ، ولكان كل ما ينفي عنه شيء من الصفات ماثلا لكل ما ينفي عنه ذلك الوصف ، ومعلوم أن هذا في غاية الفساد .

فإذا قيل : علم زيد ، ونزوله ، واستواؤه ، ونحو ذلك لم يدل هذا إلا على ما يختص به زيد من علم ونزول واستواء ، لم يدل على ما يشركه فيه غيره ، لكن لما علمنا أن زيدا نظير عمرو ، وعلما أن علمه نظير علمه ، ونزوله نظير نزوله ، واستواؤه نظير استواؤه فهذا علمناه من جهة القياس والمعقول والاعتبار ، لا من جهة دلالة اللفظ ، فإذا كان هذا في صفات المخلوق ، فذلك في الخالق أولى . فإذا قيل : علم الله وكلامه ، ونزوله واستواؤه ، ووجوده وحياته ، لم يدل على ذلك على ما يشركه فيه أحد من المخلوقين بطريق الأولى ، ولم يدل ذلك على ماثلة الغير له في ذلك كما دل في زيد وعمرو ، لأن هناك علما التماثل من جهة الاعتبار والقياس ، لكون زيد مثل عمرو وهنا نعلم أن الله لا مثل له ولا كفؤ ولا ند ، فلا يجوز أن نفهم من ذلك أن صفاته مثل صفات غيره .

ولهذا كان مذهب السلف والأئمة اثبات الصفات ، ونفي تماثلها لصفات المخلوقات فالله تعالى موصوف بصفات الكمال الذي لا نقص فيه ، منزوع عن صفات النقص مطلقا ومنزوع عن أن يماثله غيره في صفات كماله ، فهذا انهم المعنيان جمعا التنزيه ، وقد دل عليها قوله (قل هو الله أحد الله الصمد) فالاسم : الصمد : يتضمن صفات الكمال ، والاسم : الأحد : يتضمن نفي التمثل ، فالقول في صفاته كالقول في ذاته ، والله تعالى ليس كذلك شيء لا في ذاته ولا في صفاته ، لكن يفهم من ذلك : أن نسبة هذه الصفة السمي موصوفها كنسبة هذه الصفة إلى موصوفها ، فصفات الله هي كما تناسب ذاته وتليق بها ، كما أن صفة العبد هي : كما تناسب ذاته ، وتليق بها . . .

وإذا تأمل اللبيب المنصف هذه الأمور تبين له أن مذهب السلف والأئمة في غاية

الاستقامة والسداد ، والصحة والاطراد ، وأنه مقتضى المعقول الصريح ، والمنقول الصحيح
وان من خالفه كان مع تناقض قوله ، خارجا عن موجب العقل والسمع ، مخالفا للفتوة
السليمة .. (١)

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣ ص ٤٨ - ٥٣ ، ج ٥ ص ٢٠٩ ، ٢١٢ ، ٢٢٢ -
٢٢٨ ، ج ٦ ص ٣٥ .

الرد على من ذهب من النفاة الى أن الله قد جعل
السما قبة الدعاء كما جعل الكعبة قبلة للصلاة

ادعى بعض المتكلمين النفاة الذين ينفون علو الله على خلقه . عند ما الزموا بأن
الخلق بطاعتهم ، وقلوبهم السليمة ، يرفعون أيديهم ، ويتوجهون بقلوبهم الى السماء .
فدل على أنه تقرر في عقول جميع الخلق أن الهيم فوق .

ادعى : أن الله قد جعل السما قبة الدعاء ، كما جعل الكعبة قبلة الصلوات
بل يذهب الى أبعد من هذا ، فلا يحلم أن هناك أخبارا صحيحة تدل على رفع الأيدي
الى السماء ، بل كل ما هنالك هو تشبث السائل بعادات لو بحث عنها لاستندت الى
المسوام (١) . وارجعوا سبب رفع الناس أيديهم الى السماء عند دعائه تعالى الى الألف
والعادة ، وجريان الناس على ذلك (٢) .

ومنهم من ادعى : ان رفع الأيدي الى السماء ، وتوجه القلوب الى فوق . معارض
بوضع الجبهة على الأرض ، عند تعظيمهم للخالق سبحانه وتعالى ، ولما لم يدل هذا على
كون خالق العالم في الأرض لم يدل على ما ذكروه من أنه في السماء . .
وارجع أسباب رفع الأيدي الى السماء لوجوه أخرى ، وراء اعتقادهم أن خالق
العالم في السماء منها

- ١ - ظهور الأنوار من جهة السماء .
- ٢ - وجود الهواء الذي بنى حياة الناس عليه في جهة العلوف فوق الأرض .
- ٣ - كون نزول الغيث من جهة فوق ، ولما كانت هذه المنافع انما تنزل من السماء
كان ذلك الجانب عندهم اشرف وتعلق خاطرهم بالاشراف أقوى من تعلقه بالأخس

- (١) الارشاد لامام الحرمين ص ٣٩ ، والشامل في أصول الدين والعقيدة النظامية
ص ١٥٠ .
- (٢) نقض تأسيس الجهمية ج ٢ ص ٤٣٢ .

فهذا هو السبب في رفع الأيدي الى السماء .

وأيضاً فإنه تعالى جعل العرش قبلة لدعائنا ، كما جعل القبلة قبلة لصلواتنا ،
وأيضاً فإنه تعالى جعل الملائكة وسائط في مصالح هذا العالم . . . وإذا كان الأمر
كذلك لم يبعد أن يكون الغرض من رفع الأيدي الى السماء ، رفع الأيدي الى الملائكة .^(١)
وللرد على هذه الشبهة نقول :

١ - ان الإشارة الى فوق ، الى الله في الدعاء ، وغير الدعاء باليد والاصبع ،
أو العين أو الرأس أو غير ذلك من الاشارات الحسية ، قد تواترت به السفن من
النبي (صلعم) واتفق عليه المسلمون وغير المسلمين . فلا استدلال برفع
الأيدي والأبصار الى السماء عند الدعاء ، على أن الله فوق هو حجة أهمل
الاثبات المبتين الصفات من السلف والخلف . ليس ذلك مختصاً بطائفة بعينها .
يعلم ذلك من استقرار كتب الأئمة كالاشعري ، وقدامه أصحابه ، وابن قتيبة وابن
خزيمة ، والخطابي وغيرهم من له عناية بنقل مقالات الناس واستدلالاتهم .

٢ - أما قولهم : ان رفع الأيدي الى السماء منقوض بوضع الجبهة على الأرض ، فيقال
لهم : انه قد نهى عن رفع البصر في الصلاة الى فوق أمراً بالخشوع الذي أثنى
الله على أهله حيث قال : (قد أفلح المؤمنون الذين هم في صلاتهم خاشعون)
ودلت على ذلك الأحاديث الصحيحة عن الرسول (صلعم) ولو كان الله ليس
فوق ، بل هو في السفلى ، كما هو في الفوق ، لاختصاص لأحد الجهتين
به ، لم يكن رفع البصر الى السماء ينافي الخشوع . . .

٣ - ان الذين يرفعون أيديهم وأبصارهم الى السماء ، وقت الدعاء تقعد قلوبهم
الرب الذي هو فوق وتكون حركة جوارحهم بالإشارة الى فوق تبعاً لحركة قلوبهم
الى فوق ، وهذا أمر يجدونه في قلوبهم وجداً ضرورياً ، الا من غيرت فطرته

(١) اساس التقديس ص ٧٦ - ٧٧ ، ولباب الأرحمين ص ٣٦ .

باعتقاد بصرفه عن ذلك .

٤ — ان الناس مع اختلاف عقائد هم وأربانهم يشيرون الى السطء عند الدعاء لله تعالى والرضفة اليه وكلما عظمت رغبتهم واشتد الحاحهم قوى رفعهم واشارتهم ، ولهذا كان دءاء الاستسقاء فيه من الرضة والالاحاج ما ليس في غيره ، كان رفع النبي واشارته فيه أعظم من غيره ، وهذا يفعلونه اذا دعوا الله مخلصين لله الدين ، عند ما يكونون مضطرين الى الله عند الرضة والرهبة . . . ومعلوم أن الاشارة تتبع قصد المشير وارادته ، فانما لم يكونوا قاصدين الا الله ، ولا مرهدين الا اياه ، لم تكن الاشارة الا الى ما قصده وسأله ، فانه في تلك الحال لا يكون في قلبهم الا شيان : المسئول والمسئول منه ، ومعلوم أن هذه الاشارة باليد وغيرها ليست الى الشيء المسئول المطلوب من الله ، فلم يبق ما تكون الاشارة اليه الا الدعوى المقصود . . .

٥ — انهم يقولون بالسنتهم : ارفعوا أيديكم الى الله ، ونحو ذلك من العبارات ، وهذا اخبار عن أنفسهم أنهم يقصدون الاشارة الى الله ورفع الأيدي اليه ، واذا كان هذا الخبر لم يتواطأوا عليه ولم يجمعهم عليه أحد ، كان اتفاقهم فسي الخبر عما في نفوسهم ، كاتفاقهم في سائر الاخبار التي تجرى مجرى هذا من الأمور الحسية الضرورية .

٦ — ان هذا الرفع يستدل به من وجوه :

أحدها : ان العبد الباقي على فطرته يجد في قلبه أمرا ضروريا اذا دعا الله دءاء المضطراته يقصد بقلبه الله الذي هو عال وهو فوق .

الثاني : انه يجد حركة عينه ويديه بالاشارة الى فوق تتبع اشارة قلبه الى فوق ، وهو يجد ذلك أيضا ضرورة .

الثالث : ان الأمم متفقة على ذلك من غير مواطاة .

الرابع : أخبارهم عن أنفسهم أنهم يرفعون أيديهم الى الله ، ويخبرون عن أنفسهم أنهم يجدون في قلوبهم اضطرابا الى قصد العلو . فالحجة تارة بما يجده الانسان من العلم الضروري في نفسه ، وتارة بما يخبر بأن الناس لا يتفقهون على ضلالة ، فانه اذا كان اجماع المسلمين وحدهم لا يكون الا حقا ، فاجماع جميع الخلق الذين منهم المسلمون أولى أن لا يكون الا حقا .

وبهذه المجاميع يظهر الجواب عما تذكره النفاة من أن الناس مخطئين في هذا الرفع لاعتقادهم أن الله فوق ، وليس هو فسوق ، وأن الرفع يكون الى بعض المخلوقات اما الملائكة أو الجهة الشريفة أو العرش الذي هو القبة .

٧ - قول بعض النفاة ان الرفع الى فوق يكون اما لأن تلك الجهة العالية أشرف بظهور الأنوار ، واما لأن منها تنزل الأرواق ويرجى الخير ، أو الى الملائكة لأنها موكلون اليها أمر تدبير أمر هذا العالم . . .

فيقال : ان الاحتجاج انما هو برفع أيديهم وأبصارهم حين الدعاء ، لله وحده لا شريك له فأما دعوى غير الله فانما يرفعون أيديهم ان رفعوها الى جهة ذلك المدعو ، وأما في غير قصد الله ودعائه وذكره فانهم لا يلتزمون الاشارة الى السماء ، بل انما يشير أحدهم ان اشار الى معين مثل الشمس والقمر وغير ذلك ، . . .

ثم اشارة الانسان الى الشيء مشروطة بشعوره به ، وقصد الاشارة اليه ، فان لم يشعر به ولم يقصد الاشارة اليه محال أن يشير اليه ، والداعون لله مخلصين له ، لا تخطر لهم الملائكة في تلك الحال فضلا عن أن يقصدوا الاشارة اليها . . . واذا كانوا يعلمون من أنفسهم أنهم لم يشيروا الى الملائكة ،

ولا الى محض الجبهة ، كان حمل اشارتهم على هذا مع علمهم بأنهم لم يقصدوا ذلك مثل من يحمل سجود المسلمين في صلاتهم على أنهم يسجدون للكواكب أضف الى ذلك : ان الاشارة الى الملائكة حين دعا الله وحده لا شريك له اشراك بالله ، بل دعا الملائكة وسألتهم اشراك بالله ، فكيف بالاشارة اليهم حين دعا الله وحده لا شريك له . كذلك فان الاحتجاج ليس بمطلق الاشارة الى فوق ، بل بالاشارة عن دعا الله وحده لا شريك له وفي تلك الحال لا يجوز رفع الأيدي الى الملائكة ، فكيف يحمل حال الأنبياء والمرسلين ، وسائر عباد الله المخلصين على أنهم رفعوا أيديهم الى غير الله حين سألتهم لله وحده . فإنه لا يجوز لأحد أن يرفع يديه داعيا لا الى الملائكة ، ولا الى غير الملائكة ، بل هذا من خصائص الربوبية ، ومن جوز رفع الأيدي عند الدعاء الى غير الله فهو من المشركين ، الذين يدعون غير الله . . ولهذا كانت الاشارة اليه من تمام دعاته ، وذلك من تحقيق كونه الصمد الذي يصمد العباد اليه فان قصده بالباطن والظاهر والقلب وسائر الجسد^{أكمل} من قصده بالقلب فقط . فيكون الاشارة اليه من تمام كونه صمدا ، ويكون اسم الصمد مستلزما لذلك ، فكونه موجودا يوجب المبينة التي تخفي الاشارة اليه وكونه : صمدا مقصودا يخفي - الدعاة المتضمن الاشارة اليه ، والاشارة الى غيره في الدعاة اشراك به ، واخراج له عن أن يكون أحدا .

٨ - أما قولهم : انه جعل السما ، أو العرش قبة لدعائنا ، كما جعل الكعبة قبة لدعائنا ، فيقال لهم : ان هذا باطل من وجوه :

أحدها : ان وضع الجبهة على الأرض لم يتضمن قصدهم لأحد في السفلى ، بل السجود بها بعقل أنه تواضع وخضوع للسجود له ، لا لطلب وقصد من هو في السفلى ، بخلاف رفع الأيدي عند الدعاة الى العلى ،

فانهم يقصدون به الطلب من هو في العلو ، والاستدلال هو —
يقصد هم القائم بقلوبهم ، وما يتبعه من حركات أبدانهم ، والداعي
يجد من قلبه معنى يطلب العلو والساجد لا يجد من قلبه معنى
يطلب السفلى ، بل الساجد يقصد في دأه العلو ، فقص العلو
عند الداعية يتناول القائم والقاعد والراكد والساجد .

الثاني : ان المسلمين مجمعون على أن القبلة التي يشرع للداعي استقبالها
حين الداعية هي القبلة التي شرع استقبالها حين الصلاة ، فذلك
هي التي شرع استقبالها حين ذكر الله . . .

الثالث : ان توجه الخلائق بقلوبهم وأبدانهم وأبصارهم الى السماء حسنين
الداعية امر فطرى ضرورى عقلى ، لا يختص به أهل الطل والشرايح
بل يفعله المشركون وغيرهم ممن لا يعرف العرش ، ولا يسمعه ، ولا
يعلم أن فوق السماء عرشا ، فلو كان الرفع انما هو الى العرش الذى
هو قبله لم يقصد ذلك الرفع الا من علم أن هناك عرشا ، كما
لا يقصد التوجه الى القبلة : الا من علم أن الكعبة التي يستقبلها
المسلمون هناك ، لأن القصد والارادة لا يكون الا بعد الشعور
بالمقصود .

الرابع : أن يقال كون العرش والسماء قبله الداعية لا يثبت بخير الشرع فان
اختصاص بعض الجهات والأمكنة بأنه يستقبل دون غيرها هو امر شرعى
فلو كان الله جعل العرش أو السماء قبله للداعية كان في الشريعة ما
يبين ذلك . وهذا ما لم يوجد ، فعلم أن دعوى ذلك فرية على الله .
الخامس : ان القبلة أمر تتميز به الطل ويقبل النسخ والتبدل كما قال تعالى
(قد ترى تقلب وجهك في السماء فلنولينك قبلة ترضاها ، فستول

وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره

... (الآية ... الخ .

٩ - ان الإشارة مع العبارة هي لمن ذكر في العبارة ... فاذا قال الداعي : اللهم وأشار برأسه ، أو عينه ، أو وجهه ، أو يده ، أو أصبعه ، لم تكن إشارته إلا إلى الله ، الذي دنا وناداه وناجاه لا إلى غيره ، إذ المدعو المنادي من شأن الداعي أن يشير إليه ، وليس هنا من يشير إليه الداعي بقوله : اللهم ، أو يا الله ، ونحو ذلك إلا الله ...

١٠ - ان كون الرب لها معبودا يستلزم أن يكون بجهة من عابده بالضرورة ، وذلك أن العبادات تتضمن قصد المعبود وإرادته وتوجه القلب إليه ، وهذا أمر يحسه الانسان من نفسه في جميع مراداته ومقصوداته ومطلوباته ومحبياته التي قصدتها وأحبها وطلبها ...

١١ - أما قولهم : ان الإشارة إلى فوق سببها الألف والعادة ، وجريان الناس على ذلك . فيقال لهم :

(أ) قد تقدم ان الناس مفلطرون على أن مدعوهم هو فوق وهذا العلم يلزم نفوسهم لزوما لا يمكنهم الانفكاك عنه ، وعندئذ فلا يمكن أن يقال عنه أن سببه مجرد الألف والعادة .

(ب) ان اجماع المسلمين حجة ، فكيف باجماع جميع الأمم من المسلمين وغيرهم ، فمن اعتقد أن الأمم المختلفة الطل والأجناس ، اذا اجتمعت على مثل هذا الأمر من غير أن يجمعها عليه جامع خاص تكون مخطئة فلا ريب أنه مع كونه قد قدح في اجماع المسلمين ، معاب في عقله كما هو معاب في دينه ، حيث جوز أن يكون الأولون والآخرين مخطئين وهو المعيب ...

(ج) ان من المجمعين على ذلك الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين ، فانه قد تواتر عنهم رفع الأيدي في الدعاء ، فان كان مستند ذلك عادة فاسدة ، أصلها اعتقاد فاسد ، كان الأنبياء قد وافقوا الناس على الاعتقاد الفاسد ، وهذا من أعظم الكفر .

(د) ان القدح في هذا مستلزم القدح في جميع العلوم والمعارف ، فانه اذا جوز أن يكون الناس كلهم مخطئين فيما يجدونه في قلوبهم من هذه المعرفة والقصد الضروريين ، كان القدح في سائر العلوم الضرورية أولى . وحينئذ فيبطل جميع ما يقوله المتكلمون من القدح في هذا والانتصار لخصده ، ان غايتهم أن يبينوا ذلك على مقدمات ضرورية .

(هـ) ان يقال : لا نسلم أن سبب اشارة الناس الى فوق هو ما ذكره . . فانهم — أى النفاة — لم يذكروا على ذلك حجة ، بل ادعوه دعوى مجردة ، فقالوا : سبب ذلك الألف والعادة ، فانهم ما شاهدوا عالما قادرا حيا الا جسما ، فيسبق الى الوهم أن من يدعو عالما قادرا حيا على ما يشاهد عليه الأحياء القادرين ، ويتبع ذلك أنه في مكان ، ولأن العلو أشرف فيسبق الى وهم الداعي أن من يعتقد عظمت اذا كان في جهة وجب أن يكون في جهة العلو . وأنه بسبب هذه الأمور ومثالها وقعت الاشارة الى السماء ثم ان الأسلاف أخذوا ذلك عن الأسلاف مع مشاركتهم لهم في هذا التخيل .

والجواب : ان هذه مجرد دعوى ، لم يذكروا عليها حجة ، ومجرد الدعوى ليس حجة .

(و) أن يقال : ان هذا العمل يتضمن ثلاثة أشياء : الرفع الذى فيه .

الإشارة الحسية الظاهرة . والقصد والارادة التي في القلب التي
يقصد بها الصمد الأعلى ، والاعتقاد الذي هو أصل العمل ،
فإن كل عمل اختياري لا بد فيه من ارادة وشعور ، فإذا كانت الثلاثة
فاسدة وكان هذا العمل التابع للارادة ، سبب الارادة فيه هو
تخييل غير مطابق . فيقال : لو كان الأمر كما قلتم : لكان النهي من
ذلك من أعظم الواجبات في الدين ، إذ ذاك من أعظم المنكرات
لتضمنه اعتقادا فاسدا في حق الله تعالى ، ودعا فاسدا متعلقا
به ، وعبادة غير صالحة له ، ومن المعلوم أن الله بعث الأنبياء
والآخرين من النبيين مبشرين ومنذرين ، ولم يبعث أحد من الأنبياء
والمرسلين أمهم عن شيء من ذلك ، لا عن هذا الرفع ، ولا عن -
هذا الصمد ، ولا عن هذا الاعتقاد ، بل كان الأنبياء موافقين لهم
على هذا العمل ، وذلك يوجب العلم الضروري من دين النبيين
أن ذلك عندهم ليس من المنكر ، بل من المعروف ، وذلك يبطـل
كونه منبها على اعتقاد فاسد في حق الله تعالى مستلزما له ودالا عليه
فإن كل ما كان متفرعا عن الاعتقاد الفاسد ، أو كان مستلزما له ،
مثل أن يكون دليلا عليه فإنه يجب النهي عنه ، فإن العقائد
الفاسدة ، والمقاصد الفاسدة في حق الله تعالى تجب إزالتها ،
 وإزالة فروعها وأصولها التي توجبها ^(١) . هذا هو خلاصة ما يمكن أن
يرد به على النفاة ، ومن أراد التوسع في ذلك فعليه بكتب شيخ
الاسلام ابن تيمية وأخص منها : كتاب نقض تأسيس الجهمية ، وكتاب
درء تعارض العقل والنقل الجزئين السادس والسابع .

(١) نقض تأسيس الجهمية ج ٢ ص ٣١ - ٥٠٢ ، ودرء تعارض العقل والنقل ج ٢
ص ٢١ وما بعدها .

(بحث)

شبهة والبر طمها :

=====

ادعى بعض النفاة المعطلين بأن الله كان قبل خلق الأمكنة والمخلوقات موجودا وهو الآن على ما عليه كان لم يتغير ، ومرادهم أنه لم يكن هناك فوق شيء ولا عاليا على شيء فذلك هو الآن ، ليس فوق شيء ، ولا عاليا على شيء .

وللرد على هذه الشبهة أقول : ان هذا غلط ، ويظهر فسادہ بالمعارضة ثم

بالحل ، وبيان فسادہ من وجوه :

أما أولا : فانكم أيها النفاة المعطلة تصفون بالعلو — على وجه المدح — ما هو حال من المخلوقات ، كالسماء والجنة ، والكواكب ، ونحو ذلك ، وتعلمون أن العالي أفضل من السافل ، فكيف تصفون ربكم بأنه في كل مكان ، فتجعلونه في السافلات سافلا وفي العاليات عاليا ، فتجعلون بعض المخلوقات أعلى منه ، وأفضل على وجه الإطلاق . ولا تصفون الهسكم بالعلو . بل قد حملتم وجوده في الحقيقة وجود المخلوقات ، ومن قال منكم انه لا داخل العالم ولا خارجه فقد وصفه بالعدم ، بل دعواهم : انهم يشبثون وجود المخلوقات ويقولون : انهم يشبثون وجود الخالق .

ثانيا : انكم اذا قلتم : هو عال بالقدرة ، أو بالقدرة ، قيل لكم : هذا فرع ثبوت ذاته وأنتم لم تثبتوا موجودا بعرف وجوده ، فضلا عن أن يكون قادرا ، أو عظيم القدر .

ثالثا : انكم اذا قلتم انه الآن على ما عليه كان لم يتغير . . . الخ : لزمكم : أن لا يكون الآن عاليا بالقدرة ولا بالقدرة ، كما كان في الأزل ، فانه اذا قدر وجوده وحده ، فليس هناك موجود يكون قادرا عليه ، ولا قاهرا له ، ولا مستوليا عليه ، ولا موجودا يكون هو أعظم قدرا منه .

فان كان مع وجود المخلوقات لم يتحدد له علو عليها كما زعمتم ، فيجب أن يكون

بعد ها ليس قاهرا لشيء ، ولا مستوليا عليه ، ولا قاهرا لعباده ، ولا قدره أعظم من قدرها ، مع أنكم تقولون أنتم وجميع العقلاء : انه مع وجود المخلوق يوصف بأمر اغافية لا يوصف بها اذا قدر موجودا وحده ، فعلم أن التسوية بين الحاليين خطأ منكم .

وقد اتفق العقلاء على جواز تحديد النسب والاضافات مثل المعية ، وانما النزاع في تحديد ما يقوم بذاته من الأمور الاختيارية ، وقد علم : أن النسب والاضافات تستلزم أموراً ثبوتية ، وأن وجودها بدون الأمور الثبوتية مستنع .

فلا نسان اذا كان جالسا ، فتحول المتحول عن يمينه بعد أن كان عن شماله قيل : انه عن شماله ، فقد تجدد من هذا فعل به تغيرت النسبة والاضافة ، وكذلك من كان تحت السطح فعار فوقه ، فان النسبة بالتحية والفوقية تجدد لما تجدد فعل هذا . فان قيل : نفس السقف لم يتغير ، قيل : قد يمنع هذا ويقال : ليس حكمه اذا لم يكن فوقه شيء كحكمه اذا كان فوقه شيء ، واذا قيل عن الجالس انه لم يتغير ، قيل : قد يمنع هذا ، ويقال : ليس حكمه اذا كان الشخص عن يساره كحكمه اذا كان عن يمينه ، فانه يحجب هذا الجانب ، ويوجب من الصفات الشخص وغير ذلك ما لم يكن قبل ذلك .

رابعاً : العلو والسفول ونحو ذلك من الصفات المستلزمة للاضافة ، وكذلك الاستواء والرهوبة ، والخالقة ، ونحو ذلك ، فاذا كان غيره موجودا ، فاما أن يكون عاليا عليه واما أن لا يكون ، كما تقولون أنتم ، اما أن يكون عاليا عليه بالقهر ، أو بالقدر أو لا يكون . خلاف ما اذا قدر وحده ، فانكم لا تقولون : انه حينئذ قاهر ، أو قادر ، أو مستول عليه ، فلا يقال انه عال عليه ، وان قلتم : انه قادر وقاهر كان ذلك شروطا بالغير ، وكذلك علو القدر ، وكذلك علو القدر ، قيل : وكذلك علو ذاته ما زال عاليا بذاته ، لكن ظهور ذلك شروط بوجود الغير ، فالإلزامات مفعلة لهم ، لا مخلص لهم منها .

وحقيقة قولهم : انه لم يكن قادرا في الأزل ، ثم صار قادرا . فهم يقولون : لم يزل قادرا على امتناع المقدور ، وانه لم يكن الفعل مكنيا ، فعار مكنيا ، فيجمعون بين

هذه الشبهة ذكرها ابن تيمية في أكثر من موضع من كتبه ورد عليها . وقسده
نقلتها عنه رحمه الله ، ولخصت رده عليها بما ترى . انظر منهاج السنة لابن تيمية في أكثر
من مكان منه ، ومجموع الفتاوى في أكثر من موضع وعلى سبيل المثال لا الحصر انظر الجزء
السادس عشر من مجموع الفتاوى ص ٩٧ - ١١١ .

وقد أشار الشيخ الجليلي في كتاب الغنية له ص ٩٤ أن ابن كلاب من القائلين
ان الله لم يزل على ما كان عليه من قبل وان لا مكان .

وحكى الأشعرى في الحقايات له ج ١ ص ٣٥٠ وما بعدها عن عبد الله بن
سعيد القطان واصحابه قولهم ان البارئ لم يزل ولا مكان ، ولا زمان قبل الخلق ، وانه طس
ما لم يزل عليه وأنه ستنو على عرشه كما قال ، وأنه فوق كل شيء .

قلت والأولى أن يقول : ثم لما خلق العرش علا عليه سبحانه لأنه لا يكون الا عالها
ولما خلق هذا العالم المشهور - السموات والأرض وما فيها وما بينهما - استوى على عرشه
كما قال سبحانه

(الفصل الثالث)

أصحاب وحدة الوجود والاتحاد

وفيه باحث :

المبحث الأول : الجذور الأولى لهذه الفكرة كانت موجودة قبل الاسلام :

تنصرف الأذهان عند سماع كلمتي - وحدة الوجود ، أو الاتحاد ، أو الحلول - أول ما تنصرف الى الصوفية ، ألا أن كثيرا من الباحثين يرون - وحق ما يرون - أن فلسفة وحدة الوجود ، أو الاتحاد ، أو الحلول ... الخ ما هنالك من التعبيرات الصوفية ، هي في مجموعها مفاهيم دخيلة على الفكر الاسلامي الأصيل ، ومستمدة من الفكر الفلسفي اليهودي والمسيحي ، واليوناني ، والمجوسي ، والهندي ... (١) فقد تسرب الى التصوف مفهوم الفلسفة اليونانية الذي يقول بوحدة الوجود ، وأن الله هو جوهر هذا العالم ، أو باطن لهذه الأشياء الظاهرة ، فلا فرق بين الله تعالى وبين خلقه وإنما ترى أن الوجود كله هو الله . (٢)

كما أن فلسفة وحدة الوجود ، أو خرافة وحدة الوجود تفكير هندي قديم قوامها أن كل شيء في الوجود متصل بوحدة ثابتة جامعة ، وأنه مهما تتباين الأشكال والأوصاف والمظاهر ، فالكل واحد ، وما الحيوان ، والجماد ، والنبات ، إلا مظاهر لشيء واحد يتلاقى في الحقيقة ، ولا يختلف في الجوهر وإن اختلف في الشكل والمظهر ، كما يرون أن هذا العالم أظلي أهدى ، وأن الأرواح تخرج من اجسادها لتعود في أجساد أخرى وقد تكون أجساد حيوانات ، وإن قصة الحياة تدور في هذا النطاق المحصور وتبدا

(١) المؤامرة على الاسلام لأنور الجندی ص ٤٥ ، هذه هي الصوفية ص ١٤٣ .
(٢) المصدر نفسه ، تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٢٨ ، والفلسفة الرواقية للدكتور عثمان أمين ص ١٥٧ ، ١٦٩ ، ١٨٣ .

من حيث تنتهي ، وهكذا دواليك الى ما شاء الله - والله في أوهامهم هو هذه العمليات المتكررة . (١)

وتسرب الى التصوف الفلسفي الحلول والاتحاد والتناسخ من التصوف الهندي كما دخل الحلول اليها من المسحية . (٢)

وفكرة الحلول الالهي في النفوس الانسانية ، أو حلول اللاهوت في الناسوت قد ابتدأت تدخل بين الطوائف التي كانت تنتهي كذبا الى الاسلام في الصدر الأول ، فقد ظهرت تلك الفكرة في السبئية وبعض الكيسائية ثم في القرامطة ، ثم في بعض الباطنية كاخوان الصفا الذين كانت رسائلهم هي قاموس الباطنية ، (٣) وقد صرحوا فيها بوحدة الوجود ، والنداء بوحدة الأديان . (٤) ثم ظهرت في لونها الأخير في بعض الصوفية .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : ان القسمة رباعية في الحلول والاتحاد وذلك أن من جعل الرب هو العبد حقيقة ، فاما أن يقول بحلوله فيه ، أو اتحاد به ، وعلى التقديرين ، فاما أن يجعل ذلك مختصا ببعض الخلق كال المسيح ، أو يجعله عاما لجميع الخلق ، فهذه اربعة أقسام :

الأول : هو الحلول الخاص ، وهو قول النسطورية من النصارى ونحوهم من يقول ان اللاهوت حل في الناسوت وتدرج به ، كحلول الماء في الاناء ، وهؤلاء حققوا كفر النصارى بسبب مخالطتهم للمسلمين ، وكان أولهم في زمن المأمون ، وهذا قول من وافق هؤلاء النصارى من غالبية هذه الأمة ، كغالية الرافضة الذين يقولون : انه حل بعلي بن أبي طالب ، وأئمة أهل بيته ، وغالية النساك الذين يقولون بالحلول في الأولياء ، ومن يعتقدون فيه الولاية ، أو في بعضهم كالحلاج

(١) ابن تيمية لأبي زهرة ص ١٩٨ ، وركائز الايمان بين العقل والقلب ص ١٤٧ ،

والمؤامرة على الاسلام ص ٤٧ ، ٤٩ .

(٢) المؤامرة على الاسلام ص ٤٧ ، وابن تيمية لأبي زهرة ص ١٩٧ .

(٣) ابن سينا للعقاد ص ١٠ .

(٤) الصلة بين التصوف والتشيع للدكتور ابو العلا عفيفي ص ٤٦٤ .

ويونس والحاكم ، ونحو هؤلاء^(١) .

والثاني : هو الاتحاد الخاص ، وهو قول يعقوبية النصارى ، وهم أخبث قولا ، وهم —

السودان والقبطة يقولون : ان اللاهوت والناسوت اختلطا ، وامتزجا كاختلاط

اللبن بالما^{*} وهو قول من وافق هؤلاء^{*} من غالبية المنتسبين إلى الاسلام .^(٢)

والثالث : هو الحلول العام ، وهو القول الذى ذكره أئمة أهل السنة والحديث عن

طائفة من الجهمية المتقدمين ، وهو قول غالب متعبدة الجهمية ، الذين

يقولون : ان الله بذاته في كل مكان^(٣) .

والرابع : الاتحاد العام ، وهو قول هؤلاء^{*} الملاحدة ، الذين يزعمون أنه عين وجود

الكائنات وهؤلاء^{*} أكفر من اليهود والنصارى من وجهين :

من جهة أن أولئك قالوا : ان الرب يتحد بعبده الذى قرنه

واصطفاه ، بعد أن لم يكونا متحدين ، وهؤلاء^{*} يقولون : ما زال الرب هو

العبد وغيره من المخلوقات ليس هو غيره .

والثاني : من جهة أن أولئك خصوا ذلك بما عظموه كالصحيح وهؤلاء^{*}

جعلوا ذلك ساريا في الكلاب والخنازير ، والأقذار والأوساخ .^(٤)

اختلطت تلك المنازع كلها ، وكان من اختلاطها ذلك التصوف الذى ظهر في

الاسلام واشتد في القرن الرابع والخامس ، وبلغ أقصى مداه في القرن السابع والثامن .^(٥)

ومن وجهة نظرى : فإنه يمكن القول بأن جهنم بن صفوان هو أول من قال بوحدة

الوجود في تاريخ الاسلام ، وذلك أنه حينما ناظر السفينة ، فقالوا له صف لنا ربك الذى

تعبد ، فقال : هو هذا الهواء مع كل شيء^{*} ، وفي كل شيء^{*} ، ولا يخلو منه شيء^{*} فهو^(٦)

(١) مجموع الفتاوى ج ٢ ص ١٧١ (٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٧٢ .

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٧٢ (٤) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٧٢ ، ١٧٣ .

(٥) ابن تيمية لأبى زهرة ص ١٩٨ .

(٦) فتح البارى شرح صحيح البخارى ج ١٣ ص ٣٤٥ ، والأسماء والصفات للمبيهقي

قد بذر البذرة الأولى للمقوم بوحدة الوجود في الاسلام ، ومعلوم أن الجهم بن صفوان قد تأثر في كل ما صدر عنه من مقالات مخالفة للاسلام بعناصر فلسفية ، وعناصر يهودية وصابئة ، ويونانية ، وهذه المصادر هي عينها المصادر التي استقى منها القائلون بوحدة الوجود أو الاتحاد . ألا أن الجهم كان يخشى التصريح بهذه المقالة خشية السيف ، لأن معناها انكار وجود الله بالكلية ، وإنما أجاب بها السفينة الذين ناطروه وطلبوا منه أن يصف لهم ربه ، ثم أخفاها في نفسه ، مع إيمانه بها ، وكان من نتائجها قوله : بأن الله لا يكون في مكان دون مكان ، بل هو في كل مكان ، ولما أتيح للناعمين بها أن يصرحوا بذلك حققوا رغبة الجهم في ذلك ، وأخذت تلك الفكرة تبرز شيئاً فشيئاً حتى كان ما كان من انتشارها ، ووجود المناصرين لها ، وكان ذلك في وقت تفكك الأمة الإسلامية وتفرقها ، وضعف أبنائها عقدياً وفكرياً ، بحيث أصبح في إمكان أي فكرة منحرفة ، أن تجد لها المعين والمناصر ، وإذا كنت أعني بذلك المستوى العام الذي وصلت إليه الأمة الإسلامية من التفكك والتفريق ، والاصحلال الفكري ، والانشغال بأمور صغيرة لا تخدم المنازعات فيها الأمة والاسلام في شيء ، فقد وجد على المستوى الفردي ، علماء أفذاذ ، وقفوا في وجه كل فكرة منحرفة تحطمت على صخور صمودهم ، قبل أن تبلغ مأربها ، وبينوا ما تنطوى عليه من دنس الأفكار المخالفة للاسلام ، فأنكشف أمرها وبان زيفها وطلانها .

على أن هناك معين آخر أخذت منه فيما أحسب النزعات الصوفية ، وهو كونه النصوص لها ظاهر وباطن فان التصوف قد استعاره من الباطنية ، فان الباطنية كانوا يقولون : ان لكل نص تأويلاً ، ولكل تأويل باطناً ، ولم يؤت علم التأويل ، وباطن الشريعة إلا الأئمة^(١) ، ولذلك نجد الصوفية يقولون في الطهارة : " اعلم أن الطهارة في طريقنا طهارة غير معقولة المعنى ، وهي الطهارة من الحدث ، والحدث وصف نفسي للعبث ، فكيف يمكن أن يتطهر الشيء من حقيقته ، فانه لو تطهر من حقيقته انتفت عينه ، وإذا انتفت

عنه فمن يكون مكلفا العبادة ، وما ثم إلا الله ، فلهذا قلنا : ان الطهارة من الحسد
غير معقولة المعنى ، فصورة الطهارة من الحدث عندنا أن يكون الحق سمعك ، وبصرك ،
وكذلك في جميع عباداتك ، فتكون أنت من حيث ذاتك ، وتكون هو من حيث تصرفاتك
وإدراكك (١) .

إذا ففكرة وحدة الوجود ، وما قامت عليه الفلسفة الصوفية بوجه عام ، ليست
أصيلة ولا أساس لها في التفكير الاسلامي ، بل هي دخيلة عليه ، غريبة عنه .
يقول أنور الجندی ، ونظرية وحدة الوجود ليست أصيلة المصدر ، وليست مما
عرف العرب وأصحاب الأديان السماوية المنزلة ، إنما هي فكرة تردت في الفلسفات البشرية
وهي من أهواء الانسان التي تحاول أن تحرر الانسان من تبعه أعماله ، ومن مسئوليتهم
الأخلاقية ، ليندفع لشهواته الى غير غاية فهي لا تفرق بين الخير والشر ، ولا بين التقوى
والفساد ، ولا بين الزهد والجشع ، ولا بين الفضيلة والرذيلة ، وهي في صميمها دعوة الى
انكار الله (٢) .

ويقول الأستاذ محمد الغزالي : ان القول بوحدة الوجود عند التأمل - نفسي
للألوهية ، وإثبات للكائنات وحدها ، وهي : عنوان آخر للالحاد في وجود الله ، وتعبير
ملتو للقول بوجود المادة فقط ، وما دام لا يوجد شيء وراء هذا العالم ، فالقول بأن الله
داخله ، هو صورة أخرى للقول بنكرانه (٣) .

-
- (١) الفتوحات المكية ص ٤٨٨ .
(٢) المؤامرة على الاسلام ص ١٤٩ .
(٣) ركائز الايمان للشيخ الغزالي ص ١٤٦ ، ١٤٧ .

المبحث الثاني : ماذا يعني القول بوحدة الوجود ؟

ان وحدة الوجود تعني عند القائلين بها ، أن وجود الكائنات هو عين وجود الله تعالى ، ليس وجودها غيره ، ولا شيء سواه البتة .^(١)

وقد عبر ابن عربي عن هذه العقيدة بقوله : " سبحان من خلق الأشياء " ، وهو عندها^(٢) .

كما عبر عنها أيضا بقوله : " ان العارف من يرى الحق - الله - في كل شيء " بل براه عين كل شيء^(٣) . ومفهوم وحدة الوجود يعني : تأليه المخلوقات ، واعتبار الكون هو الله^(٤) . لأن الله هو عين وجود كل شيء ، وليس له وجود منفصل ، بل الكل هو الله ، أو الله هو الكل .

ولذلك فان من قول أصحاب وحدة الوجود : انه يصح عبادة كل شيء ، لأنه من وجهة نظرهم ما عبد غير الله . ولذا قال ابن عربي في تفسير قوله تعالى (لا تدركون الهتهم ولا تدركون ودا ولا سواعا ، ولا يغوث ويعوق ونسرا)^(٥) : انما قالوا ذلك لأنهم اذا تركوهم جهلوا من الحق على قدر ما تركوا من هؤلاء فان للحق في كل معبود وجهها يعرفه من عرفه ، ويجعله من جهله . في المحدثين ، (وقضى ربك ألا تعبدوا إلا اياه) أي حكم فالعالم يعلم من عبد ، وفي أي صورة ظهر حتى عبد ، وان التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية ، فما عبد غير الله في كمال معبود .^(٦)

وبعد أن اتفق القائلون بوحدة الوجود من غالبية الصوفية على أن الله هو عين وجود كل شيء فقد اختلفوا على مقالات ثلاث ، الغاية من كل مقالة منها أن يتأيد بها ذلك المذهب .

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ص ٤ ، والفتاوى ج ٢ ص ١٤٠ .

(٢) الفتوحات المكية ج ٢ ص ٦٠٢ . (٣) فصوص الحكم ج ١ ص ١٩٢ .

(٤) المؤامرة على الاسلام ص ٤٩ . (٥) سورة نوح آية ٢٣ .

(٦) فصوص الحكم ص ٧٢ ، ومصرع التصوف لبرهان الدين البقاعي ص ٢٠٥ ، ومجموع

الفتاوى ج ٢ ص ١٢٩ .

المقالة الأولى : وهي مبنية على أصليين :

الأصل الأول :

ان المعدوم شيء* ، ثابت في العدم بمعنى أنه ثابت في نفسه ، وان وجود الحق قاض عليه ، أى أن الذوات بأسرها كانت ثابتة في العدم ، ذاتها أبدية أزلية وان وجود الحق قاض على تلك الذوات ، فوجودها عين وجود الحق ، وذواتها ليست ذوات : الحق ، فهي متميزة بذواتها الثابتة في العدم ، متحدة بوجود الحق القائم بها فيفرقون بين الوجود والثبوت ، فما كتبه في ثبوتك ظهرت به في وجودك . . . (١)

قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وأول من ابتدع هذه المقالة في الاسلام - يعني مقالة أن المعدوم شيء* ثابت في العدم - هو أبو عثمان الشحام شيخ أبي علي الجبائي* وتبعه عليها طوائف من القدرة المبتدعة من المعتزلة والرافضة . . . وابن عربي وافق أصحابه ، وهو أحد أصلي مذهبه الذي في الفصوص . (٢)

الأصل الثاني :

قولهم : ان وجود المحدثات المخلوقات ، هو عين وجود الخالق وعينه . (٣) قال شيخ الاسلام ابن تيمية : وهذا هو الذى ابتدعه ابن عربي وأتباعه عن جميع مثبتة الصانع من المسلمين واليهود والنصارى والمجوس والمشركين ، وانما هو حقيقة قول فرعون والقرامطة المنكرين لوجود الصانع . . . فمن فهم هذا فهم جميع كلام ابن عربي ، نظمه ونثره ، وما يدعيه من أن الحق يفتدى بالخلق ، لأن وجود الأعيان مفقود بالأعيان الثابتة في العدم ولهذا يقول : بالجمع من حيث الثبوت والفرق من حيث الماهية والأعيان ، ويزعّم أن هذا

(١) مجموع الفتاوى ج ٢ ص ١٤٣ ، ١٤٤ ، ٤٦٦ ، ٤٧٠ ، ج ١٣ ص ١٥٢ .

(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٤٣ ، ٤٧٠ .

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٦٠ ، ٤٧٠ .

هو سر القدر ، لأن الماهيات لا تقبل إلا ما هو ثابت لها في العدم في أنفسها . (١)
المقالة الثانية : وهي التفريق بين المطلق والمعين ، فان أصحاب هذه المقالة
 لما رأوا أن التفريق بين وجود الأشياء وأعيانها لا يستقيم ، فان الذى عليه أهل السنة
 والجماعة ، وعامة العقلاء أن ماهية كل شيء عين وجوده ، وأنه ليس وجود الشيء قدرا
 زائدا على ماهيته ، بل ليس في الخارج إلا الشيء الذى هو الشيء وهو عينه ونفسه
 وماهيته وحقيقته ، وليس وجوده وثبوت في الخارج زائدا على ذلك ولم يخالف في ذلك إلا
 القائلون بأن المعلوم شيء ثابت في العدم وان وجود كل شيء قدر زائد على ماهيته (٢)
 فلما رأى أصحاب هذه المقالة - المقالة الثانية - أن التفريق بين الوجود والماهية باطل ،
 وكان أصل قولهم أن وجود الله هو عين وجود كل شيء فرقوا بين المطلق والمعين فعندهم
 أن الله هو الوجود المطلق الذى لا يتمين ولا يتميز ، فاذا تعين وتميز فهو الخلق سواه
 تعين في مرتبة الالهية ، أو غيرها .

وحقيقة هذا القول : انه ليس لله سبحانه وجود أصلا ، ولا حقيقة ، ولا ثبوت
 إلا نفس الوجود القائم بالمخلوقات ، ولهذا يقول أصحاب هذه المقالة : ان الله لا يسرى
 أصلا ، وأنه ليس له في الحقيقة اسم ولا صفة ، ويصرحون بأن ذات الكلب والخنزير . . عين
 وجوده تعالى الله عما يقولون (٣) .

ومن قال بهذه المقالة : الصدر الرومي ، والقونوي ، وغيرهما من غالبية الصوفية
 وهذه المقالة أدخل في الكفر من المقالة الأولى .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وهذا القول : قد صرح فيه بالكفر أكثر من الأول
 وهو حقيقة مذهب فرعون والقرامطة ، وان كان الأول أنسد من تفرقة بين الوجود والثبوت
 وذلك أنه على القول الأول يمكن أن يجعل للحق وجودا خارجا عن أعيان الممكنات ، وأنه

(١) مجموع الفتاوى ج ٢ ص ١٦٠ ، ٤٧٠ .
 (٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٥٦ ، ١٤٤ .
 (٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٦١ ، ٢٩٥ ، ٤٧١ .

فاض عليها ، فيكون فيه اعتراف بوجود الرب القائم بنفسه الغني عن خلقه ، وان كان فيه كفر من جهة أنه جعل المخلوق ، هو الخالق والمربوب هو الرب ، بل لم يثبت خلقا أصلا ومع هذا فما رأيته صرح بوجود الرب متميزا عن الوجود القائم بأعيان الممكنات .

وأما هذا فقد صرح بأنه ما ثم سوى الوجود المطلق السارى في الموجودات المعينة ، والمطلق ليس له وجود مطلق ، فما في الخارج جسم مطلق بشرط الاطلاق (١) .

المقالة الثالثة : وهي عدم التفريق بين ماهية ووجود ، ولا بين مطلق ومعين ، بل عند أصحابها : ما ثم سوى ، ولا غير بوجه من الوجوه ، وان العبد انما يشهد السوى ما دام محجوبا فاذا انكشف حجاب رآى أنه ما ثم غير ، وانما الكائنات أجزاء منه ، وأبعض له ، بمنزلة أمواج البحر في البحر ، وأجزاء البيت من البيت ، فالحق تبارك وتعالى عندهم بمنزلة البحر ، وأجزاء الموجودات بمنزلة أمواجه ، فمن شعرهم :

البحر لا شك عندى في توحده وان تعدد بالأفواج والزبد
فلا يفرنك ما شاهدت من صور فالواحد الرب سارى العين في العدد
ومنه أيضا :

فما البحر إلا الموج لا شيء غيره وان فرقته كثرة المتعدد (٢)

وماحب هذه المقالة هو العفيف التلمساني ، والهلواني من مشايخ شيراز وغيرهما

كثير .

وهذه المقالة هي أحق في الكفر والزندقة من سابقتها . .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : انه مع أن التمييز بين الوجود والماهية ، وجعل المعدوم شيئا ، أو التمييز في الخارج بين المطلق والمعين ، وجعل المطلق شيئا وراء المعينات في الذهن قولان ضعيفان باطلان ، وقد عرف من حدد النظر : أن من جعل في هذه الأمور الموجودة في الخارج شيئين :

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢ ص ١٦١ - ١٦٢ .

(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ١٦١ ، ٤٧١ .

أحدهما : وجودها .

والثاني : ذواتها أو جعل لها حقيقة مطلقة موجودة زائدة على عينها الموجودة
فقد غلط غلطا قويا ، واشتبه عليه ما يأخذه من العقل من المعاني المجردة المطلقة عن
التعيين ، ومن الماهيات المجردة عن الوجود الخارجي بما هو موجود في الخارج من
ذلك ولم يدرك أن متصورات العقل ومقدراته أوسع ما هو موجود حاصل بذاته ، كما يتصور
المعدومات والمستعانت والمشروطات ويقدر ما لا وجود له البتة ما يمكن أولا يمكن ويأخذ
من المعينات صفات مطلقة فيه ، ومن الموجودات ذوات متصورة فيه .

لكن هذا القول : «أشد جهلا وكفرا بالله تعالى ، فان صاحبه لا يفرق بين
المظاهر والظاهر ، ولا يجعل الكثرة والتفرقة إلا في ذهن الانسان ، لما كان محجوبا
عن شهود الحقيقة ، فلما انكشف فطاؤه عاين انه لم يكن غير ، وان الرائي والشاهد عين
المشهود (١) .

المبحث الثالث :

الاحتلاف القائلين بوحدة الوجود ، والاتحاد في نسبة ذلك الوجود
الواحد الى تلك التعينات

بعد أن اتفقت كلمة القائلين بوحدة الوجود على أن الوجود في نفسه شئ واحد أي أن الله هو هذا الوجود بعينه وعيانه ، وأنه ليس هناك إلا موجود واحد وهذه الكثرة التي نراها إنما هي مظاهر له فقط ، وأثواب يلبسها ويخلعها فهو السما بما فيها من شمس وقمر ونجوم وأفلاك ، وهو الأرض بما فيها من الجبال والأكام والأشجار والأنهار . . . الخ وهو الهواء والماء والتراب والنار التي هي البسائط الأربعة في زعم الطبائعيين . . . والأمر قسمة بينه وبين هذه العوالم التي هي مجالي له يظهر فيها ، فكما أنها فقيرة إليه وسحابة إليه لأنه هو جوهرها ، ووجودها الأصل ، فكذلك هو مفتقر إليها من أجل تعينه وظهوره فيها ، كما تنفقر الروح في ظهور آثارها للأبدان . . . ونسبة تلك الموجودات المتكثرة الى ذلك الوجود المطلق كنسبة الأعضاء المختلفة لجسم الانسان أو الحيوان إليه ، أو كنسبة قوى النفس المختلفة إليها ، أي كنسبة الجزء الى كله .

يقول ابن عربي : فالعالم يعلم من عبد ، وفي أي صورة ظهر حتى عبد ، وأن التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة ، وكالقوى المعنوية في الصورة الروحانية ، فما عبد غير الله في كل معبود .

أقول : انه بعد أن اتفقت كلمتهم على أن الوجود في نفسه شئ واحد ، وأن الكثرة إنما هي في التعينات ، فقد اختلفوا في نسبة ذلك الوجود الواحد الى تلك التعينات فذهب ابن عربي الى أنها كنسبة الكل الى أجزائه ، كنسبة أعضاء الجسم إليه أو كنسبة قوى النفس إليها . (٢)

(١) فصوص الحكم ص ٢٢ ، ومصرع التصوف للبقاعي ص ٥١ ، ٥٢ .
(٢) فصوص الحكم ص ٢٢ ، ومصرع التصوف للبقاعي ص ١٩ ، ومجموع الفتاوى لابن تيمية

ج ١ ص ١٦٢ ، ١٦٨ ، وشرح نونية ابن القيم للدكتور الهراس ج ١ ص ٥٥ .

وذهب ابن سبئين وهو من شعبة ابن عربي في القول بوحدة الوجود : السى
 أنها من نسبة الكل الى جزئياته ، يعني بذلك أن هذا الوجود المطلق الكلّي جنس ،
 وهذه الوجودات المتعينة أنواع له فتكون هذه الكثرة البادية في الموجودات كثرة نوعية ،
 كما يقال مثلا : ان الحيوان جنس تحته أنواع هي الانسان والفرس والجمال . . الخ أو بمنزلة
 : الجنس والنوع والخاصة والفصل في سائر أعيانه الموجودة الثابتة في العدم ، وصاحب
 هذا القول : يجعل المظاهر والمراتب في المتعينات ، كما جعلها الأول في الأعيان
 الثابتة في العدم . (١)

والفرق بين القولين : ان الوجود المطلق على رأى ابن عربي يكون كلا أجزائه
 الوجودات الخاصة .

وأما على رأى ابن سبئين : فهو جزء من ماهية كل واحد من هذه الوجودات
 إذ لا يعلم أن الكلّي يكون جزءا من كل جزئي تحته . (٢)

وأما العفيف التلمساني : فذهب الى أن الوجود كله شيء واحد في نفسه لا
 تكثر ولا تعدد فيه أصلا ، وهذه الكثرة التي نراها بأعيننا ، أو نتخيلها في نفوسنا فلا
 حقيقة لها بل هي من أغلاط الحس الذي قد يرى الشيء الواحد كثيرا ، والوهم الذي قلبه
 يتخيل الصورة الواحدة صوراً متعددة ، وذلك الغلط في الحس والوهم من طبيعة الانسان (٣)
 ومهما يكن من فرق بين هذه الأقوال الثلاثة فهي جد متقاربة لأن جوهرها واحد ، وربما
 قال كل واحد منهم بحالة الآخر .

وهناك مذهب رابع سوى هذه الثلاثة ، يذهب الى أن هذه الوجودات انما
 هي مظاهر وتجليات لشيء واحد ، وهذه المظاهر ذات توحد ، أي انفراد ، ومثان : أي
 تعدد (٤) لكن هذه العبارات التي نطق بها اصحاب وحدة الوجود مهما اختلفت وتنوعت فإن

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢ ص ١٦٧ ، ١٦٨ وشرح النونية للهراس ج ١ ص ٥٦ .
 (٢) شرح الزينة للهراس ج ١ ص ٥٦ .
 (٣ ، ٤) المصدر نفسه ج ١ ص ٥٦ ، والآخر ص ٥٧ .

مضمونها شي* واحد ، وهو أنه ما ثم غير الله في هذا الوجود ، فسواء جعلت الكثرة أجزاء* له أو أنواعا ، أو قيل أنها وهم ، أو جعلت مظاهر وتجليات ، فالعالم واحد ، وهو أنه ما ثم إلا وجود واحد .

المبحث الرابع : وفيه مطلبان :

المطلب الأول :

ونورد فيه بعض النصوص ، التي تكلم بها القائلون بوحدة الوجود أو الاتحاد والتي تبين ما ذكر من مذهبهم .

لو أردنا أن نسر كل النصوص التي نطق بها القائلون بوحدة الوجود أو الاتحاد والتي تصور مذهبهم أدق تصويره ، لا استغرق ذلك أكثر من مجلد ، لكننا نختطف من كلامهم جملا يتضح بها مذهبهم ، واليك ذلك :

يقول ابن عربي : في فصحمة الهبة ، في كلمة آدمية : لما شاء الحق سبحانه من حيث أساطير الحسن التي لا يبلغها الاحصاء : أن يرى أعيانها ، وإن شئت قلت : أن يرصنه في كون جامع يحصر الأمر كله لكونه متعظا بالوجود ، ويظهر به سره إليه ، فإن رؤية الهيبة نفسه بنفسه ما هي مثل رؤية نفسه في أمر آخر يكون له كالمرآة ...

ثم قال : فكان آدم حين جلا تلك المرأة ، وروح تلك الصورة ، وكانت الطائفة من بعض قوى تلك الصورة التي هي صورة العالم المعبر عنه في اصطلاح القوم ، بالانسان الكبير ...

ثم قال : فسي هذا المذكور : انسانا وخليقة ، فأما انسانيت ، فلعوم نشأت وحصره الخالق كلها ، وهو للحق بمنزلة انسان العين من العين الذي به يكون النظر ، وهو المعبر عنه بالبصر ، فلهذا سمي انسانا ، فانه به ينظر الحق الى خلقه ، فيرحمهم فهو الانسان الحادث الأزلّي ، والنشأ الدائم الأبدى (١) .

وقال أيضا : ولولا سرهان الحق في الموجودات بالصورة ما كان للعالم وجود ، كما أنه لولا تلك الخالق المعقولة الكلية ، ما ظهر حكم في الموجودات العينية ، ومن هذه الحقيقة كان الاختار من العالم الى الحق في وجوده ، ومن شعره في ذلك .

فالكل مفتقر ما الكل مستغني هذا هو الحق قد ظنناه لا نكني (١)
 وقال ابن عربي : فما عبد غير الله في كل معبود ، فالأدنى من تخيل فيه - أى
 في كل معبود - الألوهية ، فلو لا هذا التخيل ، ما عبد الحجر ولا غيره ، ولهذا قال :
 (قل سمعهم) فلو سمعهم لسمعهم حجارة وشجرا وكوكبا ولو قيل لهم : من هدىم ؟ لقالوا
 : إلها واحدا ، ما كانوا يقولون : الله ولا الإله ، إلا على التخيل والأعلى ما تخيل :
 بل قال : هذا مجلى الهي ينبغي تعظيمه ، فلا يختصر ، فالأدنى صاحب التخيل يقول
 : (ما نعبدكم إلا ليقربونا إلى الله زلفى) والأعلى العالم يقول : (أنا الهكم الله
 واحد ظه أسلموا) حيث ظهر ، (وشر المخبتين) الذين خبت نار طبيعتهم ، فقالوا :
 إلها ، ولم يقولوا طبيعة " (١)

ومن كلام ابن عربي أيضا : ومن أسماه الحسنى العلى ، على من ؟ وما ثم إلا
 هو ، فهو العلى لذاته ، أو من ماذا ؟ وما هو إلا هو ، فعلوه لنفسه ، وهو من حيث
 الوجود عين الموجودات ، فاسمى محدثات هي العلية لذاتها ، وليست إلا هو فهو العلى
 لا طواضافة ، لأن الأمان التي لها عدم الثابتة فيه ، ما شئت رائحة من الوجود فهي
 على حالها مع تعدد الصور في الموجودات والعين واحدة من المجموع في المجموع فوجود
 الكثرة في الأسما ، وهي النسب ، وهي أمور عديدة ، وليس إلا العين الذى هو الذات ،
 فهو العلى لنفسه ، لا بالاضافة ، فما في العالم من هذه الحيثية طواضافة ، لكن الوجوه
 الوجودية متفاضلة ، فعلوا لاضافة موجود في العين الواحدة من حيث الوجوه الكثيرة ،
 لذلك نقول فيه : هو ، لا هو ، أنت ، لا أنت . قال الخراز : وهو وجه من وجوه الحق
 ولسان من السنن ينطق من نفسه : بأن الله لا يعرف إلا بجمعه بين الأضداد في الحكم
 طيه بها ، فهو الأول والآخر ، والظاهر والباطن ، فهو عين ما ظهر ، وهو عين ما بطن
 في حال ظهوره ، وما ثم من يراه غيره ، وما ثم من يبطن عنه ، فهو ظاهر لنفسه ، باطن

(١) - قصص الحكم ص ٧٢ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢ ص ٢٥١ ، ومصرع التصوف

فه ، وهو المسمى أيا سعيد الخراز ، وغير ذلك من أسما المحدثات (١) .

ومن كلامه أيضا : وما ظهر حكم العد إلا بالعدود ، والمعدود منه عدم ومنه وجود ، فقد يعدم الشيء من حيث الحس ، وهو موجود من حيث العقل ، فلا بد من عدد ومن معدود ، ولا بد من واحد ينشئ ذلك ، فينشأ بسببه ، فان كل مرتبة من العدود حقيقة واحدة كالتسعة مثلا ، والعشرة الى أدنى ، والى اكر ، الى غير نهاية ، ما هي مجموع ، ولا ينفك عنها اسم جميع الآحاد .

ثم قال : ومن عرف ما قررنا في الأعداد ، وأن نفيها عين اثباتها ، علم أن الحق المنفرد هو الخلق المشبه وأن كان قد تميز الخلق من الخالق ، فالأمر الخالق المخلوق ، والأمر المخلوق الخالق ، كل ذلك من عين واحدة لا بل هو العين الواحدة ، وهو العيون الكبيرة . (٢)

ومن كلامه أيضا : فكل ما تدركه فهو وجود الحق في أعيان السمكات ، فمن حيث هوية الحق هو وجوده ومن حيث اختلاف الصور فيه هو أعيان السمكات ، فكما لا يزول عنه باختلاف الصور اسم الظل ، كذلك لا يزول عنه باختلاف الصور اسم العالم ، او اسم سوى الحق ، فمن حيث أحدية كونه ظلاً هو الحق لأنه الواحد الأحد ، ومن حيث كثرة الصور هو العالم ، فتفطن وتحقق ما أوضحت لك ، فاذا كان الأمر على ما ذكرت لك ، فالعالم متوهم ما له وجود حقيقي ، وهذا معنى الخيال ، أى خيل اليك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق ، وليس كذلك في نفس الأمر ، الا تراه في الحس متعللاً بالشخص الذى امتد عنه يستحيل عليه الانفكاك من ذلك الاتعال ، لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك من ذاته ، فأعرف منك ومن أنت وما هيئتك ؟ وما نسبتك الى الحق ، وما أنت حق ، وما أنت عالم ، وسوى ، وغير ، وما شاكل هذه الألفاظ . (٣)

(١) فصوص الحكم ص ٧٦ ، ٧٧ .

(٢) نفس المصدر ص ٧٧ ، ٧٨ .

(٣) نفس المصدر ص ١٠٢ .

ومن كلامه كذلك : فأياك أن تتقيد بعقد مخصوص ، وتكفر بما سواه ، فيفوتك غير كبير ، بل يفوتك العلم بالأمر على ما هو عليه ، فكن في نفسك هيواء لصور المعتقدات كلها ، فان الله تعالى أوسع وأعظم من أن يحصره عند دون عقد ، فانه يقول : (فأينما تولوا فثم وجه الله) . . . الى أن قال : فقد بان لك من الله تعالى أنه في أبنية كل وجهة ، وما ثم الا الاعتقادات ، فالك صيب ، وكل صيب مأجور ، وكل مأجور سعيد ، وكل سعيد مرضي عنه . . . وأن شقي زمانا ما في الدار الآخرة ، فقد مرض ، وتآلم أهل العناية ، مع طعنا بأنهم سعداء وأهل حق ، في الحياة الدنيا ^(١) .

ومن كلامه أيضا : وكان موسى عليه السلام أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل ، لعلمه بأن الله قد قضى الا نعبد الا اياه ، وما حكم الله بشي الا وقع ، فكان عتب موسى أخاه هارون ، لما وقع الأمر في انكاره وعدم اتساعه ، فان العارف من يرى الحق في كل شي ، بل يراه عين كل شي ^(٢) .

ومن قوله : وأعظم مجلسي عبد فيه ، وأعلاه الهوى ، كما قال (أنفأيت من اتخذ الهه هواه) ؟ وهو أعظم معبود ، فانه لا يعبد شي الا بالله ، ولا يعبد هو الا بذاته ، ثم قال : والعارف الكمل من رأى كل معبود مجلسي للحق يعبد فيه . ولذلك سموه كلهم : ألها مع اسمه الخاص بحجر ، أو شجر ، أو حيوان ، أو انسان ، أو طوك ، أو كوكب ^(٣) . كل ما تقدم هو كلام ابن عربي ، والجملة فكتاب فصوص الحكم كله لا نكاد نجد فيه سطرًا واحدًا ، لا يصح فيه بوحدة الوجود .

أما ابن الفارض فيقول في تائيته السطاة " نظم السلوك " :

وأياك والأفراض من كل صورة	موهبة أو حالة مستحيلة
فطيف خال الظل يهدي إليك في	كرى اللهو ما عنه الستائر شقت

(١) فصوص الحكم ص ١١٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ١٩١ ، ١٩٢ .

(٣) المصدر نفسه ص ١٩٤ ، ١٩٥ .

ترى صورة الأشياء تجلى عليك من وراء حجاب اللبس في كل خلعة
تجمعت الأضداد فيها لحكمة صوات تبدى النطق وهي سواكن
تحرك تهدى النور غير ضوئية (١)
ثم ذكر أنواعا من الأضداد .. ثم قال :

وكل الذى شاهدته فعل واحد بفردته لكن بحجب الأكسمة
إذا ما أزال الستر لم تر غيره ولم يبق بالاشكال اشكال رهبة (٢)
ثم قال :

وجمعنا في المظهرين تشابهه ولمست لحالي حاله بشبيهة
فأشكاله كانت مظاهر فعلية بستر تلاشت إذ تجلّى وولست
وكانت له بالفعل نفسي شبيهة وحسى كالأشكال واللبس سترتي (٣)
ومن كلام ابن الفارض في قصيدته "نظم السلوك" أيضا :
وشاهد إذا استجليت نفسك ما ترى

بغير مرآة في المرايا العقلية
أخبرك فيها لاح أم أنت ناظر اليك بها عند انعكاس الأشياء (٤)
ومن قوله في التائية أيضا :

أنت إمامي في الحقيقة فالسورى ورائي وكانت حيث وجهت وجهتي
براها إمامي في صلاتي ناظري وشهدني قلبي أمام أمتي
ولا غرو أن على الإمام السّي أن شئت في فؤادي وهي قلة قلبي
وكل الجهات الست نحوى توجهت بها ثم من نسك وصبح وعمرة
لها صلواتي بالمقام أتمها وأشهد فيها أنها لي صلست

-
- (١) ديوان ابن الفارض ص ١٠٩ ، ١١٠ .
(٢) المصدر نفسه ص ١١٢ .
(٣) المصدر نفسه ص ١١٢ .
(٤) المصدر نفسه ص ١٠٨ .

كلانا حصل واحد ساجد الى
وما كان لي صلي سوى ولم تكن
الى كم أو أخي الستر؟ ها قد هتكته
... الى أن قال :

حقيقته بالجمع في كل سجدة
صلاتي لغيري في أو. كل ركعة
وحمل أو أخي الحجب في عقد بيعتي

أفاد اتحادى حبها لاتحادنا
... الى أن يقول :

نوارى عن عار المحبين شذت

ففي الصحو بعد المحولم أك فيرها
فوصفي ان لم تدع باثنين وصفها
فان دعيت كنت المجيب وان أكن
وان نطقت كنت المناجي كذا ان
فقد رفعت تاء* المخاطب بيننا وفي
... الى أن يقول :

وذاتي بذاتي ان تحلت تجلست
وهيئتها ان واحد نحن هيئتي
نادى أجابت من دعائي ولهيت
قصص حديثا انما هي قصص
رفعها عن فرقة الفرق رفعتي

فجاهد تشاهد فبك منك ورا* ما
فمن بعد ما جاهدت شاهدت مشهدي* وهادى لي الهوى بل بي قد وتسي
هي موقفي لا بل الى توجهي
وفارق ضلال الفرق فالجمع منتج
ومن قوله في تائفة - نظم السلوك -

وصفت سكونا عن وجود سكونة
كذاك صلاتي لي وصني كعبتي
هدى فرقة بالاتحاد تحددت (١)

وجل في فنون الاتحاد ولا تحدد
فواحدة الجم الغفير ومن عداه
كفك بمعناه وحش فيه أو فمست
فأنت بهذا المجد أجدر من أحس

الى فئة في غيره العمر أفنت
شرذمة حُجَّت بالبلغ حجة
معناه واتبع أمة فيه أمت
اجتهاد مجد عن رجاء* وخيفة

... الى أن قال :

والخ الكفى عني ولا تلغ الكفا
بها فهي من آثار صيغة صنعتي (١)
وما قاله في تأقيته " نظم السلوك " مما يدل على أنه يقول بوحدة الأديان :
تنزهت في آثار صنعي منزها
من الشرك بالأغيار جمعي والفتي
فهي مجلس الأذكار سمع مطالع
ولي حائدة الخمار عين طليعة
وما عهد الزنار حكما سوى يدي
وان حل بالأقرار بي فهي حلت
وان نار بالتزويل محراب سجدي
واسفار توراة الكلم لقوسه
وان بحر للأحجار في الهدى طاكف
... الى أن قال :

وما راقت الأبحار من كل طلة
وما راقت الأبحار من كل طلة
وما اختار من الشمس من فرة صبا
وما اختار من الشمس من فرة صبا
وان عهد النار المجوس وما انطففت
كما جاء في الأخبار في ألف حجة
فما قصدوا غيري وان كان قصد هم
سواي وان لم يظهروا عقد نهية
رأوا ضوء نوري مرة فتوههموه
نارا فضلو في الهدى بالأشعة
ولولا حجاب الكون قلت وانما
قياسي بأحكام المظاهر سكتي
فلا صحت والخلق لم يخلقوا سدي
وان لم تكن أفعالهم بالسديدة (٢)
ومن كلام نجم الدين بن اسرائيل :

ان الله ظهر في الأشياء حقيقة ، واحتجب بها مجازا ، فمن كان من أهل الحق
والجمع (٣) شهدها مظاهر ومجالي ، ومن كان من أهل المجاز والفرق ، شهدها ستورا
وحجبها وقال ابن سبئين : رب مالك ، وعبد هالك ، وأنتم ذلك ، الله فقط والكثرة

(١) ديوان ابن الفارض ص ٧٥ ، ٧٦ .

(٢) المصدر نفسه ص ١١٤ ، ١١٥ .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢ ص ٢٨٧ .

(١) وهم .

ومن شعر الحلاج :

سبحان من أظهرنا سوشسه
سرسنا لا هوته الثاقب
ثم بدا مستترا ظاهرا
في صورة الأكل والشارب
حتى لقد طينه خلقه
كلحظة العاجب بالعاجب (٢)
وله أيضا :

عقد الخلاق في الاله عقدا
وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوه (٣)
وللعفيف التلمساني :

أحن اليه وهو قلبي وهل يرى
سواي أخو وجد يحسن لقلبه
ويحجب طرفي عنه أن هو ناظري
وما حبه إلا لا فراط قربه (٤)

فكل هذه الأقوال تبين مذهب القوم ، وأنهم يدينون بوحدة الوجود المطلقة ، وأنه لا موجود إلا الله ، فهو عين وجود كل شيء ، فهم قائلون بالحلول المطلق ، والوحدة المطلقة ، والاتحاد المطلق ، ولهذا يقولون : ان النصارى انما كان خطوهم في التخصيص وكذلك في المشركين عباد الأصنام ، انما كان خطوهم لأنهم اقتصروا على بعض المظاهر دون بعض ، وهم يجوزون الشرك وعبادة الأصنام مطلقا ، على وجه الإطلاق والمعموم .
وبين شيخ الاسلام ابن تيمية : أصل ضلال هؤلاء : أنهم لم يعرفوا مهابنة الله لمخلوقاته وطوعه عليها ، وطعنوا أنه موجود ، فظنوا أن وجوده لا يخرج عن وجودها ، بمنزلة من رأى شمعا الشمس فظن أنه الشمس نفسها .

ولما ظهرت الجهمية المنكرة لمهابنة الله وطوعه على خلقه ، وكان من قولهم : لا .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢ ص ٢٨٧ .

(٢) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٨٨ ، تاريخ بغداد ج ٨ ص ١٢٩ .

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٨٨ .

(٤) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٩١ .

محايت ولا مابين ، وكان نفي العلو والمباينة ، أو المداخلة والمحايشة غير متصور ولا معقول
احتج بهذا أهل الحلول والاتحاد كالصدر القانوني وأمثاله على نفاذ ذلك ، فقالوا : قد
سلحتم لنا أنه ليس خارج العالم ولا مابين له ، وما لم يكن كذلك لم يعقل إلا أن يكون
وجود الممكنات ، أو في وجود الممكنات ، إذ لا يعقل إلا هذا أو هذا (١).

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢ ص ٢٩٧ ، ج ٥ ص ٢٢٥ ، ٢٢٦ .

المطلب الثاني :

فيما يترتب على القول بوحدة الوجود ، أو الاتحاد من أنواع الكفر والضلال

لو أردنا أن نتكلم على ما يترتب على القول بوحدة الوجود أو الاتحاد من أنواع الكفر والضلال لأخذ ذلك من حجم الرسالة شيئا كثيرا ، ولكني سأقتصر على النقاط المهمة والتي أرى أن لها علاقة بموضوعي ، وبقتضينا ذلك تحديد ها فيما يلي :

١ - ان القول بوحدة الوجود يؤدي الى انكار الله سبحانه وتعالى بالكلية ، وعدم انكار هذا العالم ، وهذا يتفق مع ما ذهب اليه فرعون من انكار للمانع ، وعدم انكار هذا العالم ، والفرق الوحيد بين المذهبين : أن فرعون لم يسم هذا العالم بها والقائلون بوحدة الوجود : يسمونه الله .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وحقيقة قول هؤلاء " انكار أصول الايمان بأن يؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، واليوم الآخر ، وحقيقة أمرهم ححد الخالق فانهم يقولون : العالم هو الله ، والوجود واحد ، والموجود القديم الأزلي الخالق هو الموجود المحدث المخلوق والرب هو العبد ، ما ثم رب وعبد ، وخالق ومخلوق .

وحقيقة قولهم : قول فرعون الذي عطل المانع ، فانه لم يكن منكرا هذا الوجود المشهود لكن زعم أنه موجود بنفسه ، لا صانع له ، وهؤلاء " وافقوه في ذلك ، لكن زعموا بأنه هو الله ، فكانوا أضل منه ، وان كان قوله هذا هو أظهر فسادا منهم ، ولهذا جعلوا عباد الأصنام ما عبدوا الآ الله ، وقالوا : لما كان فرعون في منصب التحكم وصاحب السيف ، وان جاز في العرف الناموسي ، كذلك قال : " أنا ربكم الأعلى " أي وان كان الكل أربابا بنسبة ما ، فأنا الأعلى منكم بما أعطيت في الظاهر من الحكم فيكم ، ولما علمت السحرة صدق فرعون فيما قاله :

أقروا له بذلك ، وقالوا : (اقس ما أنت قاص ، انما تقضي هذه الحياة الدنيا) نصح قول فرعون (أنا ربكم الأعلى) وكان فرعون عين الحق . .
 ويقرر ابن تيمية رحمه الله : ان القائلين بوحدة الوجود مع كون حقيقة قولهم
 تقول الى قول فرعون ، فان الفرق بينهم وبينه : ان فرعون ما كان يخاف أحدا
 فيناقضه ، فلم يثبت الخالق ، وان كان في الباطن مقرا به ، وكان يعرف أنه
 ليس هو إلا مخلوق ، لكن حب العلو في الأرض والظلم دعه الى الجحود
 والانكار كما قال تعالى (فلما جاءتهم آياتنا مبصرة ، قالوا : هذا سحر مبين
 وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلما وعلوا ، فانظر كيف كان عاقبة المفسدين)
 وأما هؤلاء فهم من وجه ينافقون المسلمين ، فلا يمكنهم اظهار جحود المانع ،
 ومن وجه هم ضلال يحسبون أنهم على حق ، وان الخالق هو المخلوق ، فكان
 قولهم هو قول فرعون ، لكن فرعون كان معاندا مظهرا للجحود والعناد ، وهؤلاء
 اما جهال ضلال ، واما منافقون مبطنون الاحاد والجحود ، يوافقون المسلمين
 في الظاهر . . . وقد كان بعضهم يعترف بأنهم على قول فرعون ، ويقولون
 ان القرآن كله شرك ، وانما التوحيد في كلامهم . . . الخ (١)

- ٢

انه اذا لم يكن ثم إلا وجود واحد ليس إلا هذه الصور والتعينات المختلفة التي
 لا بد له منها في بروزه ، وتجليه ، ولا بد لها منه لأنه عين حقيقتها لزم أن
 يكون الله تعالى وتقدس هو الأشياء جميعا بما فيها من متقابلات ومتضادات
 فالقوم ما صانوا ربهم ، ولا نزوه عن أن يكون هو الانس والجن ، والشجر
 والحيوان ، ولا أن يكون هو العلو والسفل والوديان والجبال والكثبان ، ولا أن
 يكون هو الطعوم والروائح والأصوات والألوان ، ولا أن يكون هو المطعيبون

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٠ ص ٢١٧ وما بعدها ، ج ١١ ص ٢٣٥ - ٢٥٠ ،
 ج ١٣ ص ١٨٥ - ٢٠٧ .

والطموس والمشوم والمسموع بالآذان ، بل قالوا : انه المنكوح والمذبح ، بل
عين الغوى الزاني ولا شك أن في هذا القول : نفي لوجود الاله سبحانه
واثبات للكائنات وحدها ^(١) .

٣ - ان القول بأن الكل هو الله ، أو أن الله هو الكل يعني : أن الله سبحانه
وتعالى والمادة وحدة لا تتجزأ ، وعلى ذلك فلا يكون لله تبارك وتعالى وجود
منفصل يتميز به عن خلقه ، فلا يكون عالما على شيء ، ولا يصعد اليه شيء ،
ولا ينزل منه شيء ، لأنه اذا كان وجوده تعالى هو عين وجود كل شيء ،
فليس شيء ما يكون عالما عليه ، بل هو عين كل شيء ، والشئ لا يكون عالما على
نفسه وهذا معنى ما صرحوا به في قولهم : ومن أسماه العلي ، على من ، وما
ثم الآ هو ، ومن ماذا ، وما هو الآ هو ، فعلوه لنفسه ، وهو من حيث الوجود
عين الموجودات ، فالمسمى محدثات هي العلية لذاتها وليست الآ هو . . الى
قولهم : فهو عين ما ظهر ، وعين ما بطن في حال ظهوره ، وما ثم من يراه
غيره ، وما ثم من ينطق عنه سواء فهو ظاهر لنفسه باطن عنه . . الى قولهم
: فالعلي لنفسه : هو الذي يكون له الكمال ، الذي يستغرق به جميع الأمور
الوجودية والنسب العددية ، سواء كانت محمودة عرفا وعقلا وشرعا ، او مذمومة
عرفا وعقلا وشرعا ، وليس ذلك الآ لمسمى الله خاصة ^(٢) . الخ ، فكلما يتصف به
المخلوقات من حسن وقبح ، ومدح ، وذم ، انما المتصف به عندهم عين الخالق
فليس للخالق عندهم وجود سواين لوجود المخلوقات منفصل عنها أصلا ، بل
عندهم ما ثم غير أصلا للخالق ولا سواء . ومن كلماتهم : (ليس الآ الله)

(١) شرح نونية ابن القيم للدكتور الهراس ج ١ ص ٥٧ وما بعدها ، والمؤامرة على
الاسلام ص ٤٩ وما بعدها .

(٢) نصوص الحكم ص ٧٦ - ٧٧ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ١ ص ١٢٣ ، ٣٥٦ .

في مقابل قول المسلمين : لا اله الا الله ، فعباد الأصنام لم يعبدوا غير الله
عندهم ، لأنه ما عندهم له غير .

فهم يرون أن الأديان كلها حق ، وأن المجوس عبدة النار ، والمشركون عابدي
الأوثان وغيرهم ليسوا كفارا ، ولا ضلالا ، بل مذاهبهم هي عين الهدى
والإيمان ، لأنهم حين عبدوا النار والحجارة والعليان وأنواع الحيوان ما عبدوا
الا الله عز وجل .

فاذا كان الله عز وجل قد تجلى بذاته لذاته في جميع هذه الصور والمتعينات
فالبهدي والإيمان في زعم هؤلاء المارقين أن تعبد وتعظم جميعا .

قالوا : وانما ضل من ضل ، وكفر من كفر بتخصيص بعض هذه المظاهر بالعبادة
دون بعض فالكفر عندهم ليس هو عبادة غير الله ، ان ليس هناك غير ، وتأولوا
قوله تعالى (وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه) قدر ربك أن لا تعبدوا الا اياه ،
ان ليس عندهم غير تتصور عبادته فكل عابد صنم انما عبد الله ، ولذلك حكى
بإيمان فرعون ، وقالوا : انه كان يشاهد عين الحقيقة حين قال : (انا ربكم
الاعلى) ولم يكن كاذبا في دعواه انه هو الله ، بل كان في أعلى مقامات
التوحيد ولذا كان اغراقه في البحر تطهيرا له من توهم الغيرية وحسب
الحق كذبوا في شأن موسى وهارون عليهما السلام . فزعموا
أن موسى عليه السلام لم يلم قومه على عبادة العجل ، ولم ينكرها عليهم ، وانما
كان انكاره على من تخرج عن عبادته وضاقت بها صدورهم ، ولذلك أخذ بلحية أخيه
يجره اليه حيث لم يتسع صدره لما فعله قومه ، وأخذ ينكر عليهم ويحذرهم من عبادة
ذلك وسوء عاقبته ويقول لهم : (يا قوم انما فتنتم به وأن ربكم الرحمن فاتموني
وأطيعوا أمري) قالوا : وانما وقع ذلك الانكار من هارون على قومه لما سرى
في ظاهره من معنى الغيرية ، وكانوا هم أعلم بالحقيقة منه ، حيث لم يشاهدوا

ألا الله وقت عبادتهم العجل .

يقول ابن عربي في فصوصه (الفص المصوى) وكان موسى أعلم بالأمر من هارون لأنه علم ما عبده أصحاب العجل ، لعلمه بأن الله قد قضى ألا نعبد إلا إياه ، وما حكم الله بشيء إلا وقع فكان عتب موسى أخاه هارون ، لما وقع الأمر من إنكاره وعدم اتساعه ، فان العارف من يرى الحق في كل شيء ، بل يراه من كل شيء . (١)

فجعلوا الضلال هدى ، ونسبوا إلى كليم الله موسى عليه السلام ، الرضى بعبادة غير الله ، وجعلوا عباد العجل أعلم بالله من نبي الله ورسوله هارون كما جعلوا فرعون أعلم بالحق من موسى الكليم . فخالفوا بذلك الشرع والعقل والحدوا في وجود الله ، وقالوا بوجود المادة فقط ، إذ ليس لله وجود متعين عندهم إذ كان وجوده وجود كل شيء . وعلى قول هؤلاء الملاحدة ، فما الفائدة من بعثة الرسل ، إذا كان من عبده شيئا من المخلوقات عابدا لله تعالى ؟ وخلاصة دين الصوفية كما يقول الشيخ عبد الرحمن الوكيل : هي : أنما في الوجود فئتين بأن المطلق عين المقيد ، أو نفس العيني المتقوم بخصائصه في هذا ، أو ذلك من الأشياء ذات الكيان المادى ، أو بمعنى آخر : يرون أن الله هو عين خلقه . وأما في الاعتقاد فئتين بأن الكفر والابتن ، أو الشرك والتوحيد ، اسمان لحقيقة واحدة ، أو مترادفان لهما مدلول واحد وأما في الدين ، فيرون المساوى منه عين الوضعى فكل الأول هو الله باعتباره حقيقة مجردة عن النعوت الايجابية أو السلبية ، أو الاضافية واضح الثاني هو الله (وتعالى جد ربنا) باعتباره متجسدا في صورة بشرية ، وأما في الجزاء الآخرين . فيلحق طرفاء الثواب والعقاب فالنعم في الفردوس عين العذاب في جهنم . كلاهما عين الآخر في الحقيقة والأثر ، وأما في الفكر : فئتين بأن الحقيقة عين

(١) تصويص الحكم ص ٩٢ ، وجميع فتاوى ابن تيمية ج ٢ ص ١٢٢ ، ١٢٤ ، وجميع التصوف ص ١٢٠ ، وجميع النونية ج ١ ص ٥٨ ، ٥٩ .

الخرافة ، أو الأسطورة ، وأن الحق والباطل ، أو العواب والخطأ يتحدان في الدلالة وكلاهما مقياس صحيح لمأخذه وأن شئت حديثنا أكثر اختصاراً ، فقل : إن خلاصة دين الصوفية ، وفكرها وخلقها : لا تقابل ولا تغار ، ولا تناقض ، إذ الكل ذات واحدة هي ذات الله سبحانه ، أو كما يقول ابن عربي : " ما في الوجود مثل ، فما في الوجود ضد ، فإن الوجود حقيقة واحدة ، والشيء لا يضاد نفسه . (١)

ويقول ابن تيمية : حقيقة مذهب الاتحادية - كما حسب الفصوص ونحوه - الذي يؤول إليه كلامهم ومصرحون به في مواضع - أن الحقائق تتبع العقائد ، وهذا أحد أقوال الصوفسطائية ، فكل من قال شيئاً أو اعتقده فهو حق في نفس هذا القائل المعتقد ، ولذا يجعلون الكذب حقاً ، ويقولون : العارف لا يكذب أحداً فإن الكذب هو أيضاً امر موجود وهو حق في نفس الكاذب ، فإن اعتقده كان حقاً في اعتقاده ، وكلامه ، ولهذا يأمر المحقق أن تعتقد كلما يعتقد الخلاق كما قال :

عقد الخلاق في الآله عقائد وأنا اعتقدت جميع ما اعتقدوا
قال ومضمون هذا الأصل : أن كل إنسان يقول ما شاء ويعتقد ما شاء من غير تمييز بين حق وباطل ، صادق وكاذب ، وأنه لا ينكر في الوجود شيء ، وهكذا يقولون هذا من جهة الخبر والعلم ، وأما من جهة الأمر والعمل فإن محققهم يقول : ما عندنا حرام ، ولكن هؤلاء المحجوبون قالوا حرام فقلنا حرام عليكم ، فما عندهم أمر ولا نهي فمطلوب المانع والرسالة والحقائق كلها ، وجعلوا الحقائق بحسب ما يكشف للإنسان ، ولم يجعلوا للحقائق في أنفسها حقائق تتحقق به ، يكون ثابتاً ، وينقيضه منتفياً ، بل هذا عندهم يفيد الإطلاق ، ألا تتفمع معتقد ، بل تعتقد جميع ما اعتقده الناس ، فإن كانت أقوالاً متناقضة ، فإن الوجود يسع هذا كله ، ووحدة الوجود تسع هذا كله . (٢)

(١) هذه هي الصوفية ص ١٣٤ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢ ص ٩٨ - ١٠٣ ، ص ٣١١ .

فتبا لعقول يبلغ بها السخف الى هذا الحد الذي لا يرضاه الا كل من انتكست
فطرته فصار في عداد من لا يعتد بقولهم .

ولن نشغل أنفسنا بالرد على هذه التراهاث فان مجرد تصورهما كاف في بيان
فسادها (١) .

ولكن ما يهمني بيان في هذا المقام : أنهم لم يثبتوا لله وجودا منفصلا بيا بين
به مخلوقاته ، بل جعلوا وجوده عين وجود المخلوقات ، وفي هذا هدم لأصل أصل
أصول الايمان ألا وهو الايمان بالله سبحانه وتعالى .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : وجماع أمر صاحب النصوص وذويه : هدم أصول
الايمان الثلاثة ، فان أصول الايمان : الايمان بالله ، والايمان برسله ، والايمان باليوم
الآخر .

فأما الايمان بالله : فزعموا أن وجوده وجود العالم ، ليس للعالم صانع غير
العالم ، فقولهم : انما ينطبق على المعطلة مثل فرعون وحزبه ، فان فرعون يقر بوجود
هذا العالم ، ويقول : ما فوقه رب ، ولا له خالق غيره فهو لا اذا قالوا : انه عيين
السموات والأرض ، فقد جحدوا ما جحد فرعون ، وأقروا بما أقربه فرعون ، ألا أن فرعون
لم يسه لها ، ولم يقل هو الله ، وهو لا قالوا : هذا هو الله ، فهم مقرون بالصانع
لكن جعلوه هو الصنعة ، فهم في الحقيقة معطلون وفي اعتقادهم مقرون ، وفرعون بالعكس
كان منكرا للصانع في الظاهر ، وكان في الباطن مقرا به ، فهو أكثر منهم ، وهم أصل منه
وأجهل ، ولهذا يعظمونه جدا (٢) .

وكون وجود الخالق هو وجود المخلوق ، فهذا كفر صريح باتفاق أهل الايمان
وهو من أبطل الباطل في بديهة عقل كل انسان ، وان كان متحلوا ^{بزعون} بهمون أنه غاية التحقيق

(١) من أراد أن يقف على المزيد من بيان بطلان القول بوحدة الوجود والاعتقاد
فعليه يكتب شيخ الاسلام ابن تيمية وبالأخص مجموعة الرسائل والمسائل ، ومجموع
الفتاوى وبالأخص الجزء الثاني وعليه أيضا بكتاب : مصرع التصوف للبقاعي ، وكتاب
هذه هي الصوفية للشيخ عبد الرحمن الوكيل .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢ ص ١٩١ ، ١٩٢ ، ٢٤١

والعرفان .

وقد اتفق سلف الأمة وأئمتها على أن الخالق تعالى بائن من مخلوقاته ، ليس في ذاته شيء من مخلوقاته ، ولا في مخلوقاته شيء من ذاته .

كما أن الحلف والأئمة كفروا بالجهمية لما قالوا : إنه في كل مكان ، وكان ممسكاً أنكره عليهم : أنه يكون في البطون ، والحشوش والأخلية ؟ تعالى الله عن ذلك ، فكيف بمن يجعله نفس وجود البطون ، والحشوش والأخلية والتجاسات والأقذار ؟

وقد اتفق سلف الأمة أن الله ليس كمثله شيء ، لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، وقال من قال من الأئمة : من شبه الله بخلقه فقد كفر ، ومن جحد ما وصف الله به نفسه فقد كفر ، وليس ما وصف الله به نفسه ولا رسوله تشبيهاً ، وأين المشبهة والتجسمة من هؤلاء ، فإن المشبهة والمجسمة غاية كفرهم : أن يجعلوه مثل المخلوقات . لكن يقولون : هو قديم ، وهي محدثة .

أما أهل الوحدة والاتحاد : فجعلوه عين المخلوقات ، وجعلوه نفس الأجسام المصنوعات ، ووصفوه بجميع النقائص والآفات ، وهذا القول أدخل في الكفر من قول المشبهة والمجسمة .

فألا سلام لا يقر القول بوحدة الوجود ، أو أن الله تعالى عما يقولون علواً كبيراً — هو مجموع هذه الموجودات . كما لا يقر غيره من أقوال المعطلة والمشبهة بل الذي جاء به الإسلام وأيده ودل عليه : هو : أن الله سبحانه فوق سمواته ، مستوعب عرشه باق من خلقه ، كما دل على ذلك الكتاب والسنة ، واجماع سلف الأمة وأئمتها ، وكما علم المبينة والمعلو بالمعقول الصريح ، الموافق للمعقول الصحيح ، وكما فطر الله على ذلك خلقه ، من إقرارهم به ، وتقدم إياه سبحانه وتعالى (١) .

(الباب الخامس)

العرش وما يتعلق به من بحوث :

عرش الله سبحانه وتعالى ما تواترت به الأخبار من الكتاب والسنة وما انعقد
اجماع السلف الصالح على اثباته ، ولكن ما هو العرش ؟ هذا ما اختلف أصحاب المقالات
في تصويره وتصويره . فكل قوم يصورونه ، أو يتصورونه على أساس مذهبي وقرني نفوسهم
أما نتيجة بحوث عقلية بحتة ، أو توارثوه عن مشايخهم الذين يعتقدون فيهم العصمة ،
ويسلمون لهم بكل ما يقولون ، ويضعون النصوص لتلك المفاهيم العقلية الخاصة بهم ،
أولئك الأقوال الموروثة بالتلقي عن مشايخهم ، حتى وجد من يدعي المعرفة باللسان
العربي من أصحاب المعاجم من ما يروهم على تلك المفاهيم ، وحاول اخضاع اللغة لها ،
وتحليلها من المصطلحات الكلامية المحدثّة ما لم يكن معروفا في اللسان العربي ، حتى ظن
أن هذه المعاني المحدثّة هي الحقيقة في اللغة ، ولهم تحايلات على تحرير ما يذهبون
اليه من صرف للمعاني الحقيقية للألفاظ الواردة في العرش وغيره من الأمور الاعتقادية السي
معان مجازية لا يدل عليها السياق ، ولا يحتلها اللفظ في أصل وضعه ، ولا في سياق
النصوص التي جاء ذكره فيها .

ولذا رأيت أن أفرد العرش وما يتعلق به من أمور ^{بباب} بضمير خاص ، وسيكون الكلام

في هذا الباب في فصل .

الفصل الأول :

(معنى العرش في اللغة)

(١) العرش في كلام العرب هو السرير الذي يتخذ الملك ، يقال له : عرش .

(١) كتاب الزينة في الكلمات الاسلامية العربية لأبي حاتم احمد بن حمدان الرازي

ج ٢ ص ١٥٤ .

قال الخليل بن أحمد : العرش السرير للملك ^(١) ، وقال ابن دريد : والعرش
: السرير ^(٢) . ومثل ذلك قال غيرها من أئمة اللغة ، فقد قال الأزهرى ، وابن منظور :
العرش سرير الملك ^(٣) . واستدلوا على ذلك بسرير ملكة سبأ ، فقد ساء الله عز وجل عرشا
فقال على لسان البهدهد (اني وجدت امرأة تملكهم وأوتيت من كل شيء ولها عرش عظيم) ^(٤)
وقالا : ان معنى قوله (ولها عرش عظيم) بمعنى السرير الذى يجلس عليه الملك ^(٥) ، وزاد
صاحب اللسان : فجعل هذا هو الحقيقة في معنى العرش ، فقال : بعد أن فسّر
العرش بأنه السرير " وقد يستعار لغيره " أى لغير سرير الملك ، وعرش البارى سبحانه لا
يحد والجميع أمراش وعروش وعرشه ^(٦) .

قلت : ولعل مراد ابن منظور : من قوله (وعرش الله لا يحد) بأنه لا يبلغه
وصف الواصفين ، لأنه ليس لأحد اطلاع عليه حتى يصفه ، أو يحدّه يحد يعلم . بل هو
من ظم الغيب الذى لا مجال للعقول في الخوض فيه ، كيف لا ، وقد قال حبر الأمة عبد الله
ابن عباس رضي الله عنهما : (..... والعرش لا يقدر قدره) ^(٧) .

وقال أبو عبيدة في معنى قوله تعالى (ورفع أبويه على العرش) ^(٨) مجازه : على
السرير ^(٩) ، وقال عند قوله تعالى (ثم استوى على العرش) مجازه : علا عليه ، ويقال
: استويت على ظهر الفرس وعلى ظهر البيت ^(١٠) . وروى عن مجاهد في معنى الآية الأولى

-
- (١) كتاب العين للخليل بن أحمد الفراهيدى ج ١ ص ٢٩١ .
(٢) جمهرة اللغة لابن دريد ج ٢ ص ٣٤٤ .
(٣) تهذيب اللغة لأبي منصور الأزهرى ج ١ ص ٤١٣ ، ولسان العرب لابن منظور
ج ٨ ص ٢٠٢ .
(٤) سورة النحل آية : ٢٣ .
(٥) تهذيب اللغة للأزهرى ج ١ ص ٤١٣ . لسان العرب ج ٨ ص ٢٠٢ .
(٦) لسان العرب ج ٨ ص ٢٠٢ .
(٧) المستدرک للحاكم ج ٢ ص ٢٨٢ موقوفا وصحيحه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي
(٨) سورة يوسف آية : ١٠٠ .
(٩) المجاز لأبي عبيدة ج ١ ص
(١٠) المصدر نفسه ج ١ ص

بأنه قال : على السرير^(١).

ومن معاني العرش في اللغة : البيت ، وجمعه عروش ، وعرش البيت سقفه ، والجمع كالجمع^(٢) . وفي الحديث ، كنت أسمع قراءة رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وأنا على عريش^(٣) . وفيه أيضا : " أو كالفنديل المعلق بالعرش " ^(٤) يعني بالسقف ، ومنه قوله تعالى (وهي خاوية على عروشها) ^(٥) .

قال الزجاج والكسائي : في هذه الآية : أى على أركانها ، وقال غيرهما : أى صارت على سقفها^(٦) كما قال تعالى (فجعلنا عاليها سافلها) ^(٧) أراد أن حيطانها قائمة وقد تهدمت سقفها ، فعارت في قرارها وانفجرت الحيطان من قواعدها ، فتساقطت على السقف المتهدمة قبلها^(٨) . ومعنى الخاوية ، والمنقورة واحد^(٩) ، يدل على ذلك قوله تعالى في قصة قوم عاد (كأنهم أمجار نخل خاوية) ^(١٠) وقوله في موضع آخر يذكركم هلاكهم أيضا : (كأنهم أمجار نخل منقورة) ^(١١) فمعنى الخاوية والمنقورة في الآيتين واحد ، وهي المنقورة من أصولها حتى خوى منبتها ^(١٢) .

والعرش أيضا بناء فوق البئر يقوم عليه الساقى ، قاله ابن الأعرابي ، وأنشد :

-
- | | |
|------|---|
| (١) | كتاب الزينة لأبي حاتم ج ٢ ص ١٥٤ . |
| (٢) | تهذيب اللغة للأزهري ج ١ ص ٤١٣ ، ولسان العرب ج ٨ ص ٢٠٣ ، وتاج العروس ج ٤ ص ٣٢١ . |
| (٣) | سنن النسائي باب رفع الصوت بالقرآن ج ٢ ص ١٧٨ ، وسنن ابن ماجه كتاب الاقامة باب ما جاء في القراءة في صلاة الليل ج ١ ص ١٢٩ وسند احمد ج ٦ ص ٣٢٢ صحيح مسلم كتاب الامارة . |
| (٤) | سورة البقرة آية ٢٥٩ ، والكهف آية ٤٣ ، والحج آية ٤٥ . |
| (٥) | تهذيب اللغة ج ١ ص ٤١٣ ، ولسان العرب ج ٨ ص ٢٠٣ . |
| (٦) | سورة هود آية : ٨٢ . |
| (٧) | تهذيب اللغة ج ١ ص ٤١٣ ، ولسان العرب ج ٨ ص ٢٠٣ ، تاج العروس ج ٢ ص ٣٢١ . |
| (٨) | المصادر نفسها . |
| (٩) | سورة الحاقة آية : ٧ . |
| (١٠) | سورة القمر آية : ٢٠ . |
| (١١) | تهذيب اللغة ج ١ ص ٤١٣ ، ولسان العرب ج ٨ ص ٢٠٣ . |
| (١٢) | تهذيب اللغة للأزهري ج ١ ص ٤١٤ ، ولسان العرب ج ٨ ص ٢٠٣ . |

(١) أكل يوم عرشها مقبلي

وعرش البشر طيها بالخشب بعد ما يطوى موضع الماء بالحجارة ، والجمع عروش .
 قال أبو ليلي : اذا كانت رخوة لا تسك الطي لأنها رطبة ، فيغرس أعلاها
 بالخشب يوضع بعضه على بعض ، ثم يقوم السقاة عليه فيستقون ،^(٢) وأنشد للقطامي قوله :
 وما لمثبات العروش بقيمة^(٣) اذا سئل من تحت العروش الدعائم^(٤)
 وكذا قال أبو عبيد ، فعار عرش البشر طيها بالخشب ، والعرش البناء الذي
 يكون على قمته ، يقوم عليه الساقى . وربما سميت معروشة أيضا اذا طُلّت^(٥) .
 والعرش ما عرش من بناء يستظل به^(٦) ، قال الأزهرى : وقد رأيت العرب تسمي
 المظال التي تسوى من جريد النخل وي طرح فوقها التمام عروشا ، والواحد منها عريش ،
 ثم يجمع عروشا ، ثم عروشا جمع الجمع .^(٧) وقال ابن سيده : وعندى أن عروشا جمع عريش
 وعروشا جمع عريش ، وليس جمع عرش لأن باب فعل وفعل ، كرهن ، ورهن ، وسحل وسحل
 لا يتجمع .^(٨)

وقال الأصمعي : العرش المظلة تبني من قصب وغيره .^(٩)

وقال أبو عبيدة : في قوله تعالى (وما كانوا يعرشون)^(١٠) مجازة بينون البهوت .^(١١)
 ويقال للقصر عرش ، ومنه قول الشاعر :

-
- (١) تهذيب اللغة للأزهرى ج ١ ص ٤١٣ ، ولسان العرب ج ٨ ص ٢٠٣ .
 (٢) كتاب العين ج ١ ص ٢٩١ ، وتهذيب اللغة ج ١ ص ٤١٤ ، ولسان العرب ج ٨ ص ٢٠٤ .
 (٣) كتاب الزينة لأبي حاتم ج ٢ ص ١٥٦ ، وتهذيب اللغة ج ١ ص ١١٤ .
 (٤) المثابة : أعلى البشر حيث يقوم الساقى .
 (٥) ديوان القطامي طبع بيروت ص ١٣١ .
 (٦) جمهرة اللغة ج ٢ ص ٣٤٤ ، ولسان العرب ج ٨ ص ٢٠٤ .
 (٧) كتاب العين ج ١ ص ٢٩١ ، تهذيب اللغة ج ١ ص ٤١٥ ، وتاج العروس ج ٤ ص ٣٢١ .
 (٨) تهذيب اللغة ج ١ ص ٤١٤ .
 (٩) كتاب الزينة لأبي حاتم ج ٢ ص ١٥٥ ، ١٥٦ .
 (١٠) سورة الأعراف آية : ١٣٦ .
 (١١) مجاز القرآن لأبي عبيدة ج ١ ص ٢٢٧ .

فجاءت كعرش الهاجرى المطين (١)

وروى أبو عبيد باسناد عن مجاهد في قوله (وما كانوا يعرشون) قال : بينون البيوت والمساكن (٢) قال أبو عبيدة : والعروش البناء المبنى ، وكذلك كل شيء نصبت عليه كالهناء (٣)

والعرش السطح (٤)

والعرش الجنائز ، وهو سرير الميت ، قيل : ومنه الحديث " اهتز العرش لموت سعد بن معاذ " (٥) والصحيح أن المقصود بالعرش في هذا الحديث : عرش الرحمن تبارك وتعالى كما جاء مصرحا به في الصحيحين وغيرهما من طرق متعددة أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ " (٦) قال الحاكم : الأحاديث التي تصرح باهتزاز عرش الرحمن مخرجة من الصحيحين ، وليس لمعارضها في الصحيح ذكر (٨) وقال ابن حجر : وقد جاء حديث اهتزاز العرش لموت سعد بن معاذ عن عشرة من الصحابة أو أكثر وثبت في الصحيحين ، فلا معنى لانكاره (٩)

وقال حسان بن ثابت رضي الله عنه في رثاء سعد بن معاذ :

وما اهتز عرش الله من أجل هالك سمعنا به إلا لسعد أبي عمرو (١٠)

أما ما روى عن ابن عمر من أنه تأول العرش في الحديث بأن المراد به عرش سعد

(١) كتاب الزينة لأبي حاتم ج ٢ ص ١٥٥ ، ١٥٦ .

(٢) المصدر نفسه .

(٣) تاج العروس ج ٤ ص ٣٢١ .

(٤) فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب مناقب الأنصار ، باب مناقب سعد بن معاذ ج ٧ ص ١٢٢ . وسند الامام احمد ج ٣ ص ٢٤ .

(٥) المصدر نفسه ج ٧ ص ١٢٣ ، وصحيح مسلم كتاب فضائل الصحابة ، باب من فضائل سعد بن معاذ ج ٧ ص ١٥٠ ، وسند الامام احمد ج ٣ ص ٢٣٤ ، ٢٩٦ .

(٦) . . . وسنن النسائي ، كتاب الجنائز ، باب ضمة القبر وضغطه ج ٤ ص ١٠ .

وسنن ابن ماجه المقدمة باب فضائل اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فضل سعد بن معاذ ج ١ ص ٥٥ ، ٥٦ .

(٨) فتح الباري ج ٧ ص ١٢٤ (٩) المصدر نفسه ج ٧ ص ١٢٤ .

(٩) صياح السالك ط ١ سنة ١٣٨٨ ج ١ ص ١٢١ ، وكتاب العلول للذهبي ص ٧٢ .

الذي حمل عليه فان هذا من رواية عطاء بن السائب عن مجاهد عن ابن عمر ، وفي حديث عطاء قال لأنه من اختلط في آخر عمره هذا أمر ، أما الأمر الثاني : فان ابن عمر قد رجع من ذلك ، وجزم بأنه اهتز له عرش الرحمن ، أخرج ذلك ابن هبان عن طريق عمن مجاهد عنه ^(٢) . أضف الى ذلك أن الأحاديث التي تصرح باهتزاز عرش الرحمن لموت سعد مخرجة في الصحيحين ، وليس لمعارضها ذكر فيها .

وعرش الكرم . ما يدعم به من الخشب ، عرش الكرم يعرشه ، ويعرشه عرشا ، وعروشا ، وعرشه ، عمل له عرشا ، ويقال : اعترش العنب العريش باعتراشا اذا علاه على العرش ^(٣) .

وعرش الرجل قوام أمره ^(٤) ، والعرش الملك ^(٥) ، يقال شل عرشه ، أى زال ملكه ^(٦) . قال زهير بن أبي سلمى :

تداركتما الأحلاف قد شل عرشها وذبيان ان زلت بأقدامها النعل ^(٧)
وقال عدى بن زيد في النعمان :

ولو هلكت تركت الناس في وجل بعد الجميع وصار العرش أكسارا ^(٨)
والعرش من القوم رئيسهم ، المدبر لأمرهم ، على التشبيه بعرش البيت ، وهو فسر قول الخنساء :

كان أبو حسان عرش هوى ما بناء الدهر وان ظليل ^(٩)

-
- (٢٥١) فتح الباري ج ٧ ص ١٢٤ .
(٣) تهذيب اللغة ج ١ ص ٤١٥ ، ولسان العرب ج ٨ ص ٢٠٤ ، ٢٠٥ .
(٤) كتاب العين ج ١ ص ٢٩١ ، وتهذيب اللغة ج ١ ص ٤١٥ ، وكتاب الزينة ج ٢ ص ١٥٧ ، ولسان العرب ج ٨ ص ٢٠٤ .
(٥) المصادر نفسها ، وجمهرة اللغة ج ١ ص ٤٧ .
(٦) تهذيب اللغة ١/٤١٤ ، وكتاب الزينة ٢/١٥٧ .
(٧) المصدران نفسها ولسان العرب ٨/٢٠٤ ، وكتاب جمهرة اللغة ١/٢٧ وديوان زهير ص ٢١ .
(٨) كتاب الزينة ج ٢ ص ١٥٨ .
(٩) تاج العروس ٤/٣٢١ ، ولسان العرب ٨/٢٠٤ ، وكتاب العين ١/٢٩٢ ، وكتاب الزينة ج ٢ ص ١٥٨ ، وديوان الخنساء طبع بيروت لبنان ص ١١٥ .

والعرش للطائر عشه الذي مأوى إليه ^(١) ، والعرش من القدم ما نتأ من ظهر القدم وهو ما بين غيرها وأصابعها ^(٢) ، وقيل ما نتأ في ظهرها وفيه الأصابع ، والجمع أعـراش وعـرشه ^(٣) . وقال ابن الأعرابي : ظهر القدم العرش ، وباطنه الأخص ^(٤) .

والعرش : أربعة كواكب قدام السماك الأعزل ^(٥) . قال ابن أحرر :

باتت عليه ليلة عرشية شربت ويات على نقا متهدم ^(٦)

والملاحظ في معنى العرش في كل ما يرد فيه من المعاني أنه يعنى به كل شيء عال حسي كان أو معنوي . إلا أنه في الحسي ظاهر الدلالة ، أما في الأمر المعنوي فلا بد من قرينة حالية أو لظالية تبين أنه مصروف عن المعنى الحقيقي الظاهر الذي يدل عليه اللفظ بأصل وضعه ، إلى غيره من تلك المعاني التي صرف إليها على سبيل التشبيه . قال ابن الجوزي في تفسيره : قال الخليل بن أحمد العرش : السرير ، وكل سرير للملك يسمى عرشا ، وقلما يجمع العرش إلا في الاضطراب ^(٧) .

قال ابن تيمية رحمه الله : وقد روى ابن أبي حاتم عن أبي رقيق عن الضحاك عن ابن عباس يسمي : عرشا لا ارتفاعه .

قال ابن تيمية : والاشتقاق يشهد لهذا ، كقوله (وما كانوا يعرشون) وقوله : (معروشات وغير معروشات) وقول سعد : (وهذا كافر بالعرش) ^(٨) ومقعد الملك يكون

-
- (١) تاج العروس ج ٤ ص ٣٢١ .
 (٢) تهذيب اللغة ج ١ ص ٤١٦ ، لسان العرب ٨/ ٢٠٥ ، تاج العروس ٤/ ٣٢١ .
 (٣) لسان العرب ج ٨ ص ٢٠٥ .
 (٤) تهذيب اللغة ج ١ ص ٤١٦ ، لسان العرب ج ٨ ص ٢٠٥ .
 (٥) لسان العرب ج ٨ ص ٢٠٥ ، وكتاب الزينة ج ٢ ص ١٥٧ .
 (٦) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ج ٢ ص ٢١٢ .
 (٧) صحيح مسلم كتاب الحج باب جواز التمتع ج ٤ ص ٤٧ ، وسند الامام احمد ١/ ١٨٧ فتح الباري صحيح البخاري ، كتاب الجهاد ، باب درجات المجاهدين في سبيل الله ج ٦ ص ١١ بلفظ " وفوقه عرش الرحمن " وكتاب التوحيد باب وكان عرشه على الماء ج ١٣ ص ٤٠٤ ، ولفظه ، وسند الامام احمد ج ١ ص ٢٠٧ ، ج ٢ ص ١٩٧ ، ٣٣٥ .

أعلى من غيره ، فهذا بالنسبة الى غيره عال عليه ، وبالنسبة الى ما فوقه هو دونه ونفسي
 الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " اذا سألت الله فاسأله الفردوس ،
 فانه أعلى الجنة وأوسط الجنة ، وسقته عرش الرحمن " فدل على أن العرش أعلى المخلوقات .^(٢)
 قال أبو الفرج : واعلم أن ذكر العرش مشهور عند العرب في الجاهلية والا سلام
 قال أمية بن الصلت :

مجدوا الله فهو للمجد أهل ربنا في السماء أسى كبريرا
 بالبناء الأعلى الذي سبق الناس وسوى فوق السماء سريرا
 شرمعاً ما يناله بصر العيين ترى دونه الملائك صورا^(٣)

قال ابن تيمية : يريد أنه ذكره من العرب من لم يكن مسلماً - أخذه من أهل
 الكتاب ، فان أمية ونحوه إنما أخذ هذا عن أهل الكتاب ، والا فالمشركون لم يكونوا
 يعرفون هذا .^(٤)

قلت ومراد ابن تيمية رحمه الله : أن العرب في جاهليتهم لم يكونوا يعرفون
 أن الله عرشا ، الا من تلقى ذلك منهم عن أهل الكتاب . أما أن العرب تسمى السرير
 الذي يجلس عليه الملوك عرشا فهذا مما لا ينكر .

-
- (١) فتح الباري ، كتاب الجهاد ، باب درجات المجاهدين في سبيل الله ج ٦
 ص ١١ بلفظ " وفوق عرش الرحمن " وكتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء
 ج ١٣ ص ٤٠٤ ، ومسند الامام احمد ج ١ ص ٢٠٧ ، ج ص ١٩٧ ، ٣٣٥ ،
 (٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ .
 (٣) زاد المسير في علم التفسير ج ٢ ص ٢١٢ .
 (٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٤٠٢ ، ٤٠٣ .

الفصل الثاني :

معنى العرش في القرآن والسنة وعرف السلف الأولين من الصحابة والتابعين
ومن تبعهم من الأئمة والعلماء

=====

جاء ذكر العرش في القرآن الكريم في آيات كثيرة ، كقوله تعالى (وكان عرشه
على الماء)^(١) ، وفي قوله تعالى (الذين يحملون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم)^(٢)
وفي قوله تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش)^(٣) ، وفي قوله تعالى (ويحسب
عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية)^(٤) ، وفي قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى)^(٥) ، وفي
قوله تعالى (ثم استوى على العرش الرحمن فاسأل به خبيراً)^(٦) ، وفي قوله تعالى (ثم
استوى على العرش ما لكم من دونه من ولي ولا شفيع)^(٧) ، وفي قوله تعالى (ثم استوى على
العرش يعلم ما يلج في الأرض وما يخرج منها)^(٨) ، وفي قوله (ثم استوى على العرش
يفضي الليل النهار .. الآية)^(٩) .

وما تقدم من الآيات وغيرها ما لم أذكره تبين أن لله تبارك وتعالى عرشاً ، وأنه
تعالى استوى على عرشه ، أي علا عليه وارتفع كيف شاء ، وكما شاء ، وأن للعرش حطة
يحملونه كما أن الملائكة حافين من حوله يسبحون بحمد ربهم ، والله سبحانه وهو فوق عرشه
على الوجه اللائق بجلاله وعظمته ، يدبر أمر الكون ، لا تخفى عليه منه خافية ، ولا يغرب
منه من أمر هذا الكون وما فيه مثقال ذرة ، يعلم ما يلج في الأرض ، وما يخرج منها يدبر
الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه ... يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور ...
وكما جاء ذكر عرش الرحمن تبارك وتعالى في القرآن الكريم ، فقد جاء ذكره كذلك

في السنة المطهرة في أحاديث كثيرة منها :

=====

- | | | | | | |
|--------|------------------|-------|-----------------|-------|-----------------------|
| (١) | سورة هود : ٧ | (٢) | سورة غافر : ٧ | (٣) | سورة الزمر آية : ٧٥ |
| (٤) | سورة الحاقة : ١٧ | (٥) | سورة طه : ٥ | (٦) | سورة الفرقان آية : ٥٩ |
| (٧) | سورة السجدة : ٤ | (٨) | سورة الحديد : ٤ | (٩) | سورة الاعراف آية : ٥٤ |
| (١٠) | سورة السجدة : ٥ | | | | |

ما جاء في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : وجنازة سعد بن معاذ بين أيديهم " اهتز لها عرش الرحمن " وفي رواية أخرى : " اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ " (١)

ومنها ما جاء في سنن أبي داود وغيره : من حديث جبير بن مطعم عن أبيه عن جده قال : أتى النبي صلى الله عليه وسلم اعرابي فقال : يا رسول الله : جهدت الأنفس وضاعت العيال ، ونهكت الأموال ، وهلكت الأنعام ، فاستسق الله لنا ، فانا نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك . قال رسال الله صلى الله عليه وسلم : " ويحك أتدري ما تقول ؟ " وسبح رسول الله صلى الله عليه وسلم فما زال يسبح حتى عرف ذلك بين يديه فسي وجهه أصحابه ، ثم قال : " ويحك أتدري ما الله ، ان عرشه على سمواته لهكذا ، وقال بأصابعه مثل القبة عليه " (٢)

وقال ابن بشار في حديثه " ان الله فوق عرشه ، وعرشه فوق سمواته ، وسماواته الحد يث (٣)

ومنها حديث العباس بن عبد المطلب وهو حديث الأوعال الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم هل تدرون ما بعد ، ما بين السماء والأرض ؟ قالوا : لا ندري قال : " ان بعد ما بينهما اما واحدة أو اثنتان أو ثلاث وسبعون سنة ، ثم السماء فوقها كذلك ، حتى عد سبع سموات . . ثم فوق السابعة بحر بين أسفله وأعلى مثل ما بين السماء الى سماء ، ثم فوق ذلك ثمانية أوعال بين أظلافهم وركبهم مثل ما بين سماء الى سماء ، ثم على ظهورهم العرش بين أسفله وأعلى مثل ما بين سماء الى سماء ثم الله تبارك وتعالى فوق ذلك (٤)

(١) سبق تخريجه .

(٢) سنن أبي داود كتاب السنة باب في الجهمية ج ٢ ص ٢٣٢ .

(٣) المصدر نفسه ج ٢ ص ٢٣٢ .

(٤) سنن أبي داود كتاب السنة ، باب في الجهمية ج ٤ ص ٢٣٢ ، وسنن ابن ماجه المقدمة باب فيما انكرت الجهمية ج ١ ص ٦٩

ومنها حديث أبي رزين العقيلي قال : يا رسول الله : أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : " كان في عما " ما تحته هوا " ، وما فوقه هوا " ، ثم خلق العرش بعد ذلك (١) .

ومنها في صحيح البخاري عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم قال : ان في الجنة ما قلاد درجة أعداها الله للمجاهدين في سبيله ، كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والأرض فإذا سألت الله فسلوه الفردوس ، فانه أوسط الجنة ، وأعلى الجنة ، وفوقه عرش الرحمن ، ومنه تفرج أنهار الجنة (٢) والأحاديث التي تتحدث عن عرش الله أكثر من أن تحصر في هذا البحث لكني اعتقد أن ما ذكرته كاف شاف في إثبات عرش الرحمن ، بسبب أن آية واحدة من كتاب الله الكريم ، أو حديث واحد من قول رسول الله صلى الله عليه وسلم تكفي المسلم في إثبات ذلك ،

وفيما تقدم من النصوص القرآنية ، والحديثية تبين لنا أمور :

منها : مباينة العرش لغيره من المخلوقات ، وأنه ليس نسبته إلى بعضها كنسبة بعضها إلى بعض .

ومنها : أن للعرش حملة تحمله ، وأن الملائكة تعف به ، وأن حملته ومن حوله يسبحون بحمد ربهم .

ومنها : أن الله قد أخبر أن عرشه كان على الماء قبل أن يخلق السموات والأرض كما قال تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) (٣) . وكما تقدم من حديث أبي رزين ، كما قد ثبت في صحيح البخاري وغيره عن عمران

(١) سنن ابن ماجه المقدمة باب فيما انكرت الجهمية ج ١ ص ٦٤ ، ٦٥ ، وابن كثير

في تفسيره ج ٢ ص ٤٦٩ ، وقال عنه الترمذي هذا حديث حسن .

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء ج

١٣ ص ٤٠٤ .

(٣) سورة هود آية : ٧ .

ابن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان
عرشه على الماء ، وكتب في الذكر كل شيء ، وخلق السموات والأرض وفي رواية له : كان
الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء ، ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر
كل شيء وفي رواية لغيره صحيحة : كان الله ولم يكن شيء معه ، وكان عرشه على الماء ،
ثم كتب في الذكر كل شيء ^(١) ، وثبت في صحيح مسلم عن عبد الله بن عمرو عن النبي صلى
الله عليه وسلم أنه قال : ان الله قد مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين
ألف سنة ، وكان عرشه على الماء ^(٢) . وهذا التقدير بعد وجود العرش ، وقبل خلق
السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وقد تمدح سبحانه وتعالى بأنه ذو العرش كقولـــــــــــــــــه
سبحانه وتعالى : (قل لو كان معه آلهة كما يقولون اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا)
وقوله : (رفيع الدرجات ذو العرش يلقي الروح من أمره على من يشاء من عباده لينذر يوم
التلاق يوم هم بارزون ، لا يخفى على الله منهم شيء ، لمن الملك اليوم لله الواحد القهار) ^(٣)
وقوله (فسبحان الله رب العرش عما يصفون) ^(٤) ، وقوله (وهو الغفور الودود ذو العرش
المجيد) ^(٥) . كما وصف عرشه بأنه عظيم كما في قوله تعالى (فان تولوا فقل حسبي الله
لا اله الا هو عليه توكلت وهو رب العرش العظيم) ^(٦) . وقوله (قل من رب السموات السبع
ورب العرش العظيم) ^(٧) ، ووصفه أيضا بأنه كريم ، كما في قوله تعالى (فتعالى الله الملك
الحق لا اله الا هو رب العرش الكريم) ^(٨) ووصفه بأنه مجيد كما في قوله تعالى (ذو العرش
المجيد) على قراءة الخفض صفة للعرش ، وهي قراءة صحيحة . قال ابن كثير عند تفسيره
لبعض هذه الآيات : بأن الله وصف نفسه بأنه مالك كل شيء ، وخالقه ، لأنه رب العرش

(١) فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب بدء الخلق ج ٦ ص ٢٨٦ ، وكتاب التوحيد

باب وكان عرشه على الماء ج ١٣ ص ٤٠٤ وسند الامام احمد ج ٢ ص ٣١٢ ، ٥٠١

ج ٢ ص ٤٣١ .

(٢) صحيح مسلم ج ٢ ص ٨١ ، سنن الترمذي ٣ / ٣١١ ، الأسماء والصفات ص ٣٧٤ .

(٣) سورة غافر آية ١٥ (٤) سورة الأنبياء آية ٢٢ (٥) سورة الهروج آية ١٥ .

(٦) سورة التوبة آية ١٢٩ (٧) سورة المؤمنون ٨٦ (٨) سورة المؤمنون آية ١١٦

العظيم ، الذي ليس في المخلوقات أعظم منه ، وهو سقف جميع المخلوقات ، وجميع الخلاق من السموات والأرضين ، وما فيهما ، وما بينهما تحت العرش مقهورون بقدره الله تعالى ، وكله محيط بكل شي " وقدره نافذ في كل شي " ، وهو على كل شي " قدير " . وفي السنة المطهرة من وصف العرش وعظمته أحاديث كثيرة .

منها ما في الصحيحين عن ابن عباس رضي الله عنهما أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول عند الكرب " لا اله الا الله العظيم الحليم ، لا اله الا الله رب العرش العظيم ، لا اله الا الله رب السموات ورب الأرض رب العرش الكريم " . (٢)

ومنها حديث أبي ذر المشهور قال : قلت يا رسول الله أيما أنزل عليك أعظم قال " آية الكرسي " ثم قال : " يا أيها ذر ما السموات السبع مع الكرسي الا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة " . (٣)

وقد انعقد اجماع السلف الأولين من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين على اثبات عرش الرحمن تبارك وتعالى ، وأثبتوا ما نطقت به النصوص في ذلك من الكتاب والسنة وقد صار على نهجهم في ذلك أئمة الهدى من بعدهم كالأئمة الأربعة ، وغيرهم من علماء

(١) تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٣٣ ، ج ٣ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٧٢ ، ٣٧٧ .

(٢) فتح الباري شرح صحيح البخاري كتاب التوحيد ، باب وكان عرشه على الماء ج ١٣ ص ٤٠٤ ، ٤٠٥ ، باب قوله تعالى (تخرج الملائكة والروح اليه . . الخ) ج ١٣ ص ٤١٥ ، وسنن ابن ماجه في كتاب الاقامة باب ما جاء في صلاة الحاجة ج ١ ص ٤٤١ ، وكتاب الجنائز ، باب تلقين الميت لا اله الا الله ج ١ ص ٤٦٥ وسند

الامام احمد ج ١ ص ٩٢ ، ٩٤ . . . الخ .

(٣) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٤٠٥ وتفسير ابن كثير ج ٢ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٣٧٧ .

٥٣٨ ، والعلو للذهبي ص ٨٨ ، ٨٩ ، ٩٥ . وقال ابن تيمية في الفتاوى ج ٦ ص ٥٥٦ والحديث له طرق ، وقد رواه ابو حاتم بن حبان في صحيحه . قال ابن حجر : وله شاهد صحيح عن مجاهد أخرجه سعيد بن منصور في التفسير بسند صحيح عنه فتح الباري ج ١٣ ص ٤١١ . وأحمد في المسند وغيرها .

قلت ولم أجد في المسند مخرج من سنن أبي ذر غير قوله (يا رسول الله أيما أنزل عليك أعظم ؟ قال " آية الكرسي " دون ما بعدها .

الأمة وأعلامها المقتدى بهم ، الذين ثبتوا على دين الله الخالص واتبعوا هدى الكتاب والسنة وما أثر عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم تزغ قلوبهم ، أو تتحرف بهم الأهواء أو يقيموا في بؤرة التعصب المذهبي ، والتقليد للمشايخ ، بل داروا فيما يتعلق بأمر العقيدة مع نصوص القرآن والسنة نفيا واتباعا . فأثبتوا لله ما أثبتت لنفسه ، وأثبتت له رسوله صلى الله عليه وسلم ، ونفوا عنه ما نفاه عن نفسه ، أو نفاه عنه رسوله من سمات النقص والعيب ، وسكتوا عما لم تتحدث عنه النصوص ، وحسبهم ذلك ، فسلموا ما وقع فيه غيرهم من أجاز لعقله التكلم في أمور الغيب ، وعارض بعقله النصوص بناء على مقدمات وأصول التزموا لأجلها لوازم قد تجوز في حق المخلوق ولكنها لا تجوز ، ولا تتصور في حق الخالق سبحانه وتعالى ، كما سنبين ذلك في البحث التالي ، والمتتبع لما أثر عن السلف فيما يتعلق بإثبات العرش ، وبما سمعته وعظمت . يعجز عن حصر الآثار الواردة عنهم في ذلك ، وإن كانت عباراتهم لا تخرج عن مضمون ما بينته النصوص الشريفة من الكتاب والسنة من أمر العرش ، وسأكتفي ببعض ما جاء عن بعضهم في ذلك .

قال الضحاك عن ابن عباس : إنما سمي العرش عرشا لا ارتفاعه .^(١)

وقال كعب الأحمسي الأعشى عن كعب الأحبار : إن السموات والأرض في العرش كالقنديل المعلق بين السماء والأرض .^(٢)

وقال عبد الله بن مسعود ، ومجاهد ما لسموات والأرض في العرش إلا كحلقمة في أرض فلاة .^(٣)

-
- (١) تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ - ص ٤٠٢ .
- (٢) المصدر نفسه الجزء والصفحة ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٤٠٣ .
- (٣) المصدر نفسه الجزء والصفحة ، والرد على بشر العريسي للدراي ضمن عقائد السلف للنشار ص ٤٣١ ، ٤٣٢ .

وقال ابن عباس : العرش لا يقدر قدره أحد إلا الله عز وجل .^(١)

وقال بعض السلف : العرش من ياقوتة حمراء^(٢) .

ومن عبد الله بن مسعود قال : بين السماء السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام والعرش على الماء والله فوق العرش ، وهو يعلم ما انتم عليه .^(٣)

وطى هذا النوال من اثبات عرش الرحمن تبارك وتعالى نهج السلف وانعقد اجماعهم على ذلك ، ولم يعلم أن أحدا منهم خالف في ذلك .

قال الدارمي : وفي العرش وحلة العرش أخبار كثيرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين .^(٤)

وقال في رده على بشر المريسي : وما ظننا أن نخطر إلى الاحتجاج على أحد من يدعي الإسلام في اثبات العرش ، والایمان به حتى ابتلينا بهذه العبادة الملحدة في آيات الله - يعني الجهمية - فشغلونا بالاحتجاج بما لم تختلف فيه الأم قبلنا ، وقسدت حق الله العرش في أي كثيرة من القرآن الكريم .^(٥)

وقال ابن قتيبة في رده على النفاة المعطلة : وطلبوا للعرش معنى غير السرير ، والعلماء بالله لا يعرفون للعرش معنى إلا السرير ، وما عرش من السقوف وأشباهها .^(٦) ثم جاء به عمر أمية بن أبي العلت الذي سبق لي أن ذكرته .

(١) المصدران نفساهما ج ٣ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، وعقائد السلف ص ٤٢٩ ، والعلو للذهبي ص ٩٤ ، ٦١ .

(٢) تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٤٣٥ والقاتل هو سعد الطائي وقتادة . قال ابن حجر وقع في مرسل قتادة أن العرش ياقوتة حمراء ، أخرجه عبد الرزاق عن معمر عنه في قوله تعالى (وكان عرشه على الماء) قال هذا بدخلة قبل أن يخلق السماء وعرشه من ياقوتة حمراء ، قال ابن حجر : وله شاهد عن سهل بن سعد مرفوع لكن سنده ضعيف . انظر فتح الباري ج ١٣ ص ٤١٥ .

(٣) الرد على بشر المريسي ص ٤٢٩ ، ٤٤٢ ، ٤٦٣ ، وكتاب الأسماء والصفات للمبهي ص ٤٠١ ، والعلو للذهبي ص ٦٤ .

(٤) الرد على بشر المريسي ص ٤٥٠ .

(٥) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٦٣ .

(٦) الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة . ضمن مجموع عقائد السلف ص ٢٤٠ .

وقال البيهقي بعد أن سرد بعض الآيات التي ذكرناها في بداية الفصل وأما أهل التفسير على أن العرش هو السرير ، وأنه جسم مجسم خلقه الله تعالى وأمر ملائكته بحمله وتعبد هم بتعظيمه والطواف ، كما خلق في الأرض بيتا وأمر بني آدم بالطواف واستقباله في الصلاة . قال : وفي أكثر هذه الآيات دلالة على صحة ما ذهبوا إليه ، وفي الأخبار والآثار الواردة في معناه دليل على صحة ذلك . . . (١)

وقال ابن تيمية رحمه الله : العرش موجود بالكتاب والسنة واجماع سلف الأمة وأئمتها . (٢) وقال الذهبي : القرآن مشحون بذكر العرش ، وكذلك الآثار ، بما يمتنع أن يكون المراد به الملك ، فدع المكابرة والمصراة ، فان المراء في القرآن كفر . (٣)

وعلى هذا المنوال من اثبات عرش الرحمن نهج السلف وانعقد اجماعهم وتبعهم . في ذلك أئمة الهدى من بعدهم ، الذين نهجوا نهج سلفهم العالح ، واقتدوا بهم . .

سألة العرش أعظم المخلوقات وسقفها :

كون العرش أعظم المخلوقات وسقفها ثابت في صحيح السنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، والنصوص في ذلك تبلغ حد التواتر ، من ذلك حديث الأوطال عن العباس بن عبد المطلب (٤) وحديث جبير بن مطعم كذلك الذي فيه : ان الله عز وجل فوق عرشه وعرشه فوق سمواته . . . (٥)

وحديث أبي هريرة : وفيه أن في الجنة أول للجنة مائة درجة . . . كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والأرض ، فإذا سألت الله تعالى فسلوه الفردوس . فانه وسط . . .

-
- (١) الأسماء والصفات للبيهقي ص ٣٩٢ .
 (٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٥٨٤ .
 (٣) العلول للذهبي ص ٤٨ .
 (٤) طعن في حديث الأوطال بأن مداره على عبد الله بن عبيدة ، وقد قال عنه الذهبي في العلوص ٥٠ : عبد الله فيه جهالة ، وقال البخاري في تاريخه : عبد الله بن عبيدة لا يعرف له سماع من الأحنف ، وقد تكفل شيخ الاسلام بالرد على من طعن في الحديث فقال : هذا الحديث مع أنه رواه أهل السنن كأبي داود وابن ماجه . . . يتبع . . .

الجنة وأعلى الجنة ، وفوق عرش الرحمن ، ومنه تفجر أنهار الجنة * .

ومنها ما روى عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال : بين السموات والجنة الدنيا والتي عليها خمسمائة عام ، وبين كل سائتين خمسمائة عام ، وبين السماء والجنة وبين الكرسي خمسمائة عام وبين الكرسي وبين السماء خمسمائة عام ، والكرسي فوق السماء والجنة تعالى فوق العرش لا يخفى عليه من أعمالكم شيء * وفي رواية وظل كل ساء مسيرة خمسمائة عام . وقد تقدمت رواية هذه الأحاديث والآثار قريبا ، فأشرت إليها هكتفا بذكر موضعها في المتن الشاهد ، وهي تقرير أن العرش عال فوق سائر المخلوقات . وأن الله سبحانه وتعالى فوق عرشه عال عليه كيف شاء من غير حاجة إلى العرش ، بل مع حاجة العرش وحملته إليه جلاله ، فهو حامل العرش وحملته بقدرته تعالى .

أما عظمة العرش وسعته فيكفي في وصفه ما وردت به الآثار من أن السموات والأرض وما فيهن وما بينهما ليست في الكرسي الا كحلقة في أرض فلاة وان الكرسي بما فيه بالنسبة الى العرش كحلقة ملقاة بأرض فلاة . أو كما قال بعض السلف : ان السموات والأرض فسيحة العرش كالقنديل المعلق بين السماء والأرض^(١) . والعرش لا يقدر قدره الا الله تبارك وتعالى وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أذن لي أن أحدث عن ملك من ملائكة الله من حملة العرش ، ان ما بين شحمة أذنه الى عاتقه مسيرة سبعمائة عام^(٢) . وهذا

والترمذى ، وغيرهم فهو مروى من طريقين مشهورين ، فالقدح في أحد هسبائهم يقدح في الآخر ، فقد رواه امام الأئمة ابن خزيمة في كتاب التوحيد السجدة واشترط فيه أن لا يحتج فيه الا بما نقله العدل عن العدل موصولا الى النبي صلى الله عليه وسلم ، والاثبات مقدم على النفي ، والبخارى انما نفي معرفة سماء من الأنحف ، لم ينف معرفة الناس بهذا فاذا عرف غيره - كما امام الأئمة ابن خزيمة - ما ثبت به الاسناد ، كانت معرفته واثباته مقدما على نفي غيره وهدم معرفته . وقد قال الذهبي عن الحديث : قد حسنه الترمذى وأخرجه الضياء في المستدرج كما أخرجه الحافظ بن مندة في كتاب التوحيد . كما قال : وقد رواه أي حديث الأوتال - ابراهيم بن طهمان عن سمالك ، وابراهيم ثقة .

انظر مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٣ ص ١٩٢ ، وكتاب العلول للذهبي ص ٥٠ .

(١) تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، وفتاوى ابن تيمية ج ١٦ ص ٤٠٣ .

(٢) سنن أبي داود كتاب السنة باب في الجهمية ج ٤ ص ٢٣٢ ، والأشياء والصفات

للبيهقي باب ما جاء في العرش والكرسي ص ٣٩٨ ، والعلول للذهبي ص ٧ وقال

العلول للذهبي ص ٧ وقال

ما يستدل به على عظمة العرش وسعته ، فان من كان عظم حملته بهذا الوصف وهم كماله
قال تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وقد فسرت الآية بأن المراد أنه يحمل
عرشه تعالى ثمانية صفوف من الملائكة ، روى ذلك عن ابن عباس ، وسعيد بن جبور والشمس
والضحاك ، وعكرمة وابن جرير^(١) . وهؤلاء الحطة الذين تعبد هم الله يحمل العرش
مع ما ذكر عنهم من وصف بليغ في العظم والقوة ، قد روى أنهم لما خلقهم الله تبارك وتعالى
وتعبد هم يحمل العرش ضعفوا عن حمله ، واستكانوا وجثوا على ركبهم بالرفم ما اعطاهم
الله من القوة ، حتى لقنوا " لا حول ولا قوة الا بالله " . فجعل الله فيهم من الحسنة
والقوة ما لم يبلغه علمهم ، فحملوا^(٢) .

وقد قال بعض السلف : ان مسافة ما بين قطري العرش من جانب الى جانب
مسيرة خمسين ألف سنة ، وارتفاعه عن الأرض السابعة مسيرة خمسين ألف سنة ، وانه في أي
العرش - من ياقوتة حمراء^(٣) .

يقول ابن كثير عند تفسير قوله تعالى (الله الذي رفع السموات بغير عمد ترونها
ثم استوى على العرش)^(٤) السماء الدنيا محيطة بجميع الأرض ، وما حولها من الماء والهواء
من جميع نواحيها وجبهاتها وأرجائها ، مرتفعة عليها من كل جانب على السواء ، وحدها
ما بينها وبين الأرض من كل ناحية مسيرة خمسمائة عام ، وسبكها في نفسها مسيرة خمسمائة
عام ، ثم السماء الثانية محيطة بالسماء الدنيا ، وما حوت ، وبينها مسيرة خمسمائة عام ،
وسبكها خمسمائة عام ، وهكذا الثالثة والرابعة والخامسة والسادسة والسابعة كما قال
تعالى (الله الذي خلق سبع سموات ومن الأرض مثلهن)^(٥) .

-
- (١) تفسير الطبري ج ٢٩ ص ٥٩ ، وتفسير ابن كثير ج ٤ ص ٤٤٠ .
(٢) الرد على بشر المريسي ص ٤٤٣ ، وتفسير الطبري ج ٢٩ ص ٥٩ .
(٣) تفسير الطبري ج ٢٩ ص ٧٠ ، ٧١ ، وتفسير ابن كثير ج ٢ ص ٥٣٧ ، ٥٣٨ .
ج ٣ ص ٢٦٥ ، ٢٦٦ ، ٢٣٥ ، ج ٤ ص ٨٠ ، ٤٤٤ ، وكتاب العلل للذهبي
ص ٥٨ ، ٦١ وفتح الباري ج ١٣ ص ٤١٥ ، وزاد المسير في علم التفسير لابن
الجوزي ج ٢ ص ٢١٢ .
(٤) سورة الرعد آية ٢ (٥) تفسير ابن كثير ج ٢ ص ٥٣٧ ، ٥٣٨ .

ويقول الذهبي بعد كلام طويل عن العرش وسعته وعظمته : . . . فما لظن بالعرش العظيم الذي اتخذ العلي العظيم لنفسه في ارتفاعه وسعته ، وقوائمه وماهيته وحملته والكروبيبه الحافين من حوله ، وحسنه ورويقه وقيمته ، فقد ورد أنه من ياقوتة حمراء الى أن قال : نعم ، مالمسوات والأرض في الكرسي الا كحلقة في فلاة وما الكرسي في العرش العظيم الا كحلقة في فلاة ، اسمع وتعقل ما يقال اليك ، وتدبر ما يلقي اليك ، والجا الى الايمان بالغيب ، فليس الخبر كالمعاينة . . . (١)

وعلى الايمان بالعرش وأن الله جل وعلا عليه استوى نهج السلف ، وانعقد اجماعهم على ذلك . كما قد اشرت الى ذلك عند ذكر الأدلة على اثبات علو الله واستوائه على عرشه . يقول ابو عبد الله محمد بن عبد الله بن أبي زمنين في كتابه الذي صنفه في أصول السنة : ومن قول أهل السنة : أن الله عز وجل خلق العرش ، واختصه بالعلو والارتفاع فوق جميع ما خلق ، ثم استوى عليه كيف شاء ، كما أخبر عن نفسه في قوله (الرحمن على العرش استوى) وقوله (ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الأرض) - الآية . (٢)

وقال الطلمنكي : واجمعوا يعني أهل السنة والجماعة ، على أن لله عرشان وعلى أنه مستوى على عرشه . . . وهذا القدر اكتفي والله أسأل الثبات على دينه . (٣)

-
- (١) الملوك للذهبي ص ٥٧ .
 (٢) فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٥٤ .
 (٣) شرح حديث النزول لابن تيمية ص ١٤٤ .

الفصل الثالث :

وفيه مطلبان :

المطلب الأول : العرش في عرف المعطلة والنفاة من المتكلمين ومن وافقهم

درج المتكلمون النفاة الذين حكموا عقولهم في الله وصفاته ، وما أخبر به تعالى وأخبر به رسوله صلى الله عليه وسلم من أمور الغيب ، على ألا يسلموا لما أخبرت به النصوص من الكتاب والسنة فيثبتوا ما أخبرت به ، ويصفوا الله بما وصف به نفسه سبحانه ، وما وصفه به رسوله ، ولكنهم جعلوا عقولهم حاكمة على النصوص لا محكومة بها فيما يتعلق بأمور الغيب . فما أثبتت عقولهم بناءً على مقاييس وتصورات قعدوها لأنفسهم أثبتوه وادعوا أن تلك المقاييس والتصورات العقلية ، براهين يقينية لا يتطرق اليها الشك ، ولا بآتيها الباطل ، وحاولوا اخضاع النصوص ما استطاعوا لتلك المقاييس ، فكان تلقيمهم في أمور العقيدة - أعني ما يتعلق بأسماء الله وصفاته - من طريق عقولهم ، لا من الكتاب والسنة وليس أدل على ذلك من أن ما أثبتوه من صفات الله مثل : العلم والقدرة والحياة . . . الخ . قالوا فيها : هذه الصفات أثبتها العقل فأثبتناها ، ومعنى هذا أنها لو لم تثبت عندهم بطريق العقل لما كانوا لمثبتوها ، حتى ولو جاء بها النقل ، وهذا ما نجده منهم في الصفات الخبرية كالاستواء والخزول والالتيان ، نعم أن النصوص قد أثبتت هذه الصفات لله على الوجه اللائق بجلال الله تبارك وتعالى ، إلا أن المتكلمين النفاة قد تأولوها ، وصرفوها إلى معان أخرى بعيدة كل البعد عن روح النصوص ومضمونها .

ولما كان العرش يتعلق بأمر هام هو كونه - أي العرش - هو سقف جميع المخلوقات جابن لها ، عال عليها ، والله تبارك وتعالى فوق عرشه العظيم عال عليه بائن من خلقه ، والمعطلة النفاة من المتكلمين ومن وافقهم ينكرون أن يكون الله كذلك ، كان لا بد لهم من أن يتكلموا في العرش بما يعرفه عن حقيقته ومعناه ، حتى يتسنى لهم نفسي

استوا* الله وعلوه على عرشه ، وقد تهاينت أقوالهم الا أنها تلتقي عند هدف واحد هو نفي الاستوا* والعلو والفوقية .

وسوف أعرض بشي* من الايجاز لتلك الأقوال وأشير الى بطلانها لأن مجرد تصويرها كاف في بيان فسادها ، لأن ما عارض النصوص الصحيحة والعقل الصريح والفطرة السليمة باطل قطعا ، مهما حاول مروجوه أن يبهروا به عقول الناس ويسترجعوها بمـا يحسنون به من الدعاوى التي يدعون أنها براهين صحيحة وهي زائفة باطلة .
وسأبدأ الآن في سرد بعض تلك الأقوال :

القول الأول :

من المعطلة النفاة من أقر بالعرش لمجي* ذكره في القرآن ، لكن لم يثبت أن لله عرشا موصوفاً فوق السماء السابعة ، تحمله الملائكة ، والله فوقه كما وصف نفسه بـ (١)
خالقه .

القول الثاني :

زعم بعض المعطلة النفاة أن الله سبحانه وتعالى : لما خلق الخلق بعـ (٢)
السموات والأرض ، وما فيهن ، سى ذلك كله عرشا له واستوى على جميع ذلك كله .
فالعرش عند هؤلاء* مجموع الخلق ، لا أن له عرشا اختصه بالعلو فوق سائر ما خلق ، ثم استوى عليه كيف شاء سبحانه وتعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون .

القول الثالث :

ذكر ابن القيم رحمه الله تعالى : ان هناك بعض المتأولين من الجهمية المعطلة والمعتزلة ادعى أن العرش مخلوق بعد خلق السموات والأرض وادعى هذا الزاعم أن الاجماع انعقد على ذلك (٣) ، فيكون المعنى على هذا القول : ان الله خلق السموات والأرض ، ثم

(١) الرد على الجهمية للدارمي ضمن عقائد السلف ص ٢٦٣ .

(٢) المصدر نفسه ص ٢٦٤ .

(٣) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٣١ .

خلق العرش ، فجعل الاستواء بمعنى الخلق .

قلت : ولعل ابن القيم رحمه الله تعالى يعني بذلك : فخر الدين الرازي فقد قال : في كتاب " أساس التقديس " لو كان تعالى مستقرا على العرش لكان الابتداء بتخليق العرش ، أولى من الابتداء بتخليق السموات ، لأن تقدير القول بأنه مستقرا على العرش ، فيكون العرش مكانا له ، والسموات مكان لعبده ، والأقرب إلى العقول أن يكون تهيئة مكان نفسه مقدما على تهيئة مكان العبيد ، لكن من المعلوم أن تخليق السموات مقدم على تخليق العرش ، لقوله تعالى (ان ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) وكلمة ثم للتراخي ^(١) إلا أنني لم أجد ادعاءه للاجماع على ما ذكر .

القول الرابع : =====

ادعى بعض المتكلمين النفاة : أن الصحيح هو تأويل العرش الوارد ذكره في الآيات الكريمة من القرآن التي تتحدث عن استواء الله تعالى على عرشه ، على معنى الطلوع كأنه أراد أن الطلوع ما استوى لأحد غيره تعالى . مأخوذ من قول العرب : ثل عرش فلان ، إذا ذهب طلعه . وهذا القول فيه معنى القول الثاني ، أو قريب منه . والذي دعا المتكلمين إلى هذه التأويلات للعرش كما أسلفت هو دعوى التنزيه إذ اعتقدوا أنه لو كان لله عرش يثنى من جميع المخلوقات عال عليها ، والله تعالى فوقه عال عليه ، لكان حاملا للهمز وجل ، وهذا قياس منهم للغائب على الشاهد ، وهو قياس فاسد . فانه قياس مع الفارق ولا تتوفر فيه شروط القياس ، إذ أنه لا علة جامعة تجمع بين الخالق والمخلوق ولكن هؤلاء النفاة استخدموا القياس التمثيلي الذي يستوى فيه الأصل والفرع ، أو القياس الشمولي ، الذي تستوى فيه جميع أفراد ، وهذا القياس لا يجوز استعمالهما في العلم الإلهي ، لأن الله سبحانه ليس كمثله شيء فلا يجوز أن يمثل بغيره ، كما لا يجوز أن

(١) أساس التقديس ط مطبعة كردستان العلمية بمصر سنة ١٣٢٨ هـ ص ٣٧ .

(٢) أصيل الدين للبغدادي ص ١١٣ .

يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها . ولهذا لما سلك طوائف من المتفلسفة
او المتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الالهية ، لم يصلوا بها الى اليقين ، بسبب
تناقض أدلتهم ، وظب عليهم - بعد التناهي الحيرة والاضطراب لما يرونه من فساد
أدلتهم ، او تكافئها ولكن يستعمل في ذلك قياس الأولى ، كما قال تعالى (وله المشل
الأعلى) (١)

وقد رد الامام ابو سعيد الدارمي على القولين الأولين فقال :

قلت : لم تدعوا من انكار العرش والتكذيب به غاية ، وقد احاطت بكم الحجج
من حيث لا تدرون ، وهو تصديق ما قلنا : ان ايمانكم بالعرش كإيمان (الذين قالوا
آنا بأنفوسهم ولم تؤمن قلوبهم) فقد كذبهم الله تعالى به في كتابه وكذبكم به الرسول
صلى الله عليه وسلم أرايت قولكم : ان عرشه سموات وأرضه وجميع خلقه فما تفسير قوله عندكم
(الذين يحيطون العرش ومن حوله يسبحون بحمد ربهم) أحاطة عرش الله أم حطة خلقه ؟
وقوله (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) أي يحيطون السموات والأرض ومن فيهن أم عرش
الرحمن ؟ فانكم ان قد رتبتم قولكم هذا : يلزمكم أن تقولوا : عرش ربك خلق ربك أجمع ،
وتبطلون العرش الذي هو العرش ، وهذا تفسير لا يشك احد في بطوله ، واستحالته ،
وتكذيب عرش الرحمن تبارك وتعالى ، فقد قال الله تعالى (خلق السموات والأرض في
سبعة أيام وكان عرشه على الماء) وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " كان الله ولم يكن
شيء ، وكان عرشه على الماء " ففي قوله تعالى وحديث رسوله صلى الله عليه وسلم دلالة
ظاهرة أن العرش كان مخلوقا على الماء اذ لا أرض ولا سما ، فلم تغالطون الناس بما
أنتم له منكرون ؟ ولكنكم تقرون بالعرش بالسنتكم تحرزا من الكفار الناس إيمانكم بنص التنزيل
فتضرب عليه رقابكم وعند أنفسكم أنتم به جاحدون ، ولعمري لئن كان أهل الجهل في شك
من أمركم ان أهل العلم من أمركم لعلى يقين . . . الى أن قال : ففي ما ذكرنا من كتاب
الله عز وجل ، وفي هذه الأحاديث بيان بين أن العرش كان مخلوقا قبل ما سواه من الخلق

وأن ما ادعى فيه هؤلاء المعطلة تكذيب بالعرش ، وتخرص بالباطل ، ولو شئنا أن نجتمع في تحقيق العرش كثيرا من أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه والتابعين لجمعنا ولكن طعننا أنه خلص علم ذلك ، والإيمان به إلى النساء ، والصبيان ، إلا إلى هؤلاء المعصاة المتحدة في آيات الله ، طهر الله منهم بلادهم وأراح منهم عبادهم . (١)

أما القول الثالث : فقد رد عليه ابن القيم فقال : إن هذا القول لم يقله أحد من أهل العلم أصلا ، وهو مناقض لما دل عليه القرآن والسنة واجماع المسلمين اظهر مناقضة ، فإنه تعالى أخبر أنه خلق السموات والأرض في ستة أيام وعرشه حينئذ على الماء ، وهذه وأحوالها ، أي : خلقها في هذه الحال — أي حال كون عرشه على الماء — فبدل على سبق العرش والماء للسموات والأرض ، وفي الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم : " قدر الله المقادير الخلاق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، وعرشه على الماء " . (٢) وأصح القولين أن العرش مخلوق قبل القلم ، لما في السنن من حديث عبد الله بن عمرو قال : " قال رسول الله صلى الله عليه وسلم أول ما خلق الله القلم قال اكتب قال ما اكتب ، قال اكتب القدر فجرى بما هو كائن إلى يوم القيامة " .

وقد أخبر أنه قدر المقادير وعرشه على الماء ، وأخبر في هذا الحديث أنه قدرها أول أوقات خلق القلم ، فعلم أن العرش سابق على القلم ، والقلم سابق على خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة ، فادعى هنا الجهلي أن العرش مخلوق بعد خلق السموات والأرض ، ولم يكن هذا الكذب حتى ادعى الإجماع عليه ، ليتأتى له إخراج الاستواء عن حقيقة (٣) . قلت : وهذا القول : لا سند له من نقل أو عقل ، فإن النقل والعقل ... متضاران على بطلانه .

أما من تأول العرش بمعنى الملك ، فقد رد قوله : بأن هذا عدول عن الحقيقة إلى التجوز ، مع مخالفة الأثر ، ألم يسمعوا قوله تعالى (وكان عرشه على الماء) أتراه

(١) الرد على الجهمية للدارمي ص ٢٦٤ ، ٢٦٦
(٢) صحيح مسلم ١/١٠١ طبع دار الفكر بيروت ، سنن الترمذي ٣/٣١١ ، الأسماء والصفات ص ٣٢٤
(٣) مختصر الصواعق المرسلة ج ٢ ص ١٣١ .

كان الملك على الماء ، وكيف يكون الملك ياقوتة حمراء ، كما جاءت بذلك الآثار عن الصحابة والتابعين ومثل هذا القول لا يقال إلا عن توقيف (١) .

قلت والعدول بالعرش عن حقيقته وهي أنه بمعنى السرير إلى معان أخرى فان ذلك ما أنكره علماء السلف وأئمتهم ، ووافقهم على ذلك علماء اللغة وأئمتها كما قد حققت ذلك في البحوث المتقدمة (٢) .

كما أقول : انه قد وجد من يزعم الامامة في اللغة من تأثر بأقوال المتكلمين النفاة فحاول اخضاع لغة العرب للمعاني والاصطلاحات التي صرف المتكلمون النصوص اليها بل ان منهم من تناول فادعى أن تلك المعاني التي صرف المتكلمون النصوص اليها ، أو حطوها ايهاا مع أنها لا تحتلها على الأقل في نفس السياق الذي جاءت فيه - هي معانيها في لغة العرب .

من ذلك ما ذكره الزبيدي صاحب تاج العروس في قوله تعالى (أياكم يأتيه مني بعرشها) (٣) وقوله (نكروا لها عرشها) (٤) وقوله (أهكذا عرشك) (٥) حيث قال : بأنه كنى به عن العز والسلطان والملكة (٦) .

فان السياق لا يستقيم مع كون المقصود بالعرش في الآيات ما ارتضاه الزبيدي وليس ثمة أدنى قرينة تؤيد أن يكون المقصود ما قاله . بل المقصود بالعرش في هذه الآيات : السرير ، ولا معنى له غيره ، وهذا قول : ابن عباس ، وقتادة ومجاهد ، وابن

(١) زاد المسير في علم التفسير لابن الجوزي ج ٢ ص ٢١٣ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية

ج ١٦ ص ٤٠٢ - ٤٠٣ .

(٢) انظر المحثين الأول والثاني من هذا الفصل فقد نقلت فيهما كثيرا من أقوال الأئمة فيما يتعلق بأن المراد بالعرش السرير .

(٣) سورة النحل آية ٢٣ .

(٤) سورة النحل آية ٤١ .

(٥) سورة النحل آية ٤٢ .

(٦) تاج العروس من جواهر القاموس ج ٤ ص ٣٢١ .

زيد ، والضحاك ، وزهير بن محمد ، ومحمد بن اسحاق ، وعكرمة وغيرهم . وكل المفسرين على أن المراد بالعرش هنا : السرير ليس إلا ^(١) . وقد جاء في وصف عرش بلقيس بعض الآثار عن السلف : بأنه سرير كريم ، حسن الصنعة ، وأنه سرير من ذهب قوائمه من جوهر ولؤلؤ ومكلا بالدر ، والياقوت الأحمر ، والزبرجد الأخضر والزمرد ^(٢) .

فاتضح من سياق الآيات ، وما جاء في وصف عرش بلقيس أنه لا يتبادر من كل ذلك إلا أنه سرير الملك الذي تجلس عليه ، ولا يستقيم المعنى مع كون المقصود ما ذكره صاحب التاج . ولم أجد فيما تيسر لي الاطلاع عليه من مصادر ومراجع لغوية أن أحدا قال في معنى هذه الآيات بمثل قول الزبيدي ، وعلى هذا فليس له سلف فيما قاله ، والله أعلم ولا أنسى هنا أن أذكر ما قاله الراغب في المفردات في غريب القرآن : حيث قال : وعرش الله ما لا يعلمه البشر إلا بالاسم لا على الحقيقة ، وليس كما تذهب اليه أوها^ةم فإنه لو كان كذلك لكان حاملا له تعالى الله عن ذلك ^(٣) .

والراغب يزعم أن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) بمعنى استولى ويدي أن الاستواء متى عُدِّي ب (على) اقتضى معنى الاستيلاء .

ونقل بعض ما قاله المتكلمون في الآية مرتضيا له : فقال : وقيل معناه : استوى له ما في السموات وما في الأرض ، أي استقام الكل على مراده ، بتسوية الله تعالى إياه كقوله (ثم استوى إلى السماء فسواهن) ، وقيل معناه : استوى كل شيء في النسبة إليه فلا شيء أقرب إليه من شيء إذا كان تعالى ليس كالأجسام الحالة في مكان دون مكان ^(٤) . فالراغب يذهب مذهب المتكلمين النفاة ، ويحاول أن يحمل النصوص من المعاني ما لا تحتلها ، بل ويدي على اللغة ما هي منه براء ، وأئمة اللغة على خلافه ولعله يريد

(١) تفسير الطبري ج ١٩ ص ١٤٨ ، ١٦٥ ، ١٦٦ ، ١٦٧ ، تفسير ابن كثير ج ٣

ص ٣٧٧ ، ٣٨١ . وفتح البيان في مقاصد القرآن لعديق حسن خان ٧/٨٤ المصادر نفسها .

(٢) تفسير الخازن ج ١ ص ٢٣٨ ، تاج العروس ج ٤ ص ٣٢١ .

(٣) المفردات في غريب القرآن للراغب ص ٣٦٦ . أو ص ٢٥١ من الطبعة الأخيرة .

أن يقول : ان العرش هو بمعنى الملك ، أو السلطان ، لا بمعناه الحقيقي ، لأنه فسي زعمه لو حمل العرش على معنى السرير لكان حاملا لله تعالى عن قوله . لكن آيات الذكر الحكيم التي جاء فيها ذكر عرش الرحمن لم يقتزن بها قرينة حالية أو مقالية تدل على خلاف الظاهر من العرش عند الاطلاق ، مما يجعلنا نجزم بأن تلك التأويلات التي اصطنعها المتكلمون ، وأخذها عنهم من تتلفذ لهم فكرا وعقيدة معاني باطلة ، وأن الحامل عليها مجرد وهم وخيال ، وقياس فاسد . إذ أن أصحاب الفطر السليمة والعقول المستنيرة بنور الله ، العارفة بعظمته تعالى : لا يمكن أن تتوهم من كون الله على عرشه انه محتاج اليه بل هو سبحانه فوق العرش ، مع حمله بقدرته بكبريته للعرش وحملته ، وفناء عن العرش وفقر العرش اليه ، وأن خلقه للعرش وعلوه عليه ليس لحاجته سبحانه الى العرش بل له فسي ذلك حكمة اقتضته ، ثم ان كون العالي فوقا للسافل ، لا يلزم منه أن يكون السافل حاويا للعالي . . حاملا له ، ولا أن يكون الأعلى مفتقرا اليه ، فان السماء فوق الأرض ، وليست مفتقرة اليها ، فالرب تعالى أعظم شأنا وأجل من أن يلزم من علوه على العرش ، افتقاره الى العرش . بل لوازم علوه من خصائصه ، وهي حمله بقدرته للسافل وفقر السافل (١) .

فقد اتفق ظاهر اللغة مع ظاهر القرآن وباطنه من أن لله عرشا هو سبحانه وتعالى عال عليه كيف شاء ، مع فناء المطلق سبحانه وتعالى عن العرش ، كما أن الفطرة السليمة والعقول المستنيرة بنور ربها لا تتكر ذلك ، إذ أن في قدرة الله متسع لذلك .

(١) شرح العقيدة الطحاوية في العقيدة السلفية تحقيق احمد محمد شاكر - مكتبة الرياض الحديثة ص ٢٢٧ مع بعض التصرف .

المطلب الثاني :

العرش عند المتكلمين على علم الهيئة من الفلاسفة وغيرهم

زعم بعض المتكلمين على علم الهيئة من الفلاسفة وغيرهم من المسلمين الذين نقلوا عنهم ، أن الكرسي هو الفلك الثامن ، وهو فلك الثوابت والعرش هو الفلك التاسع وهو الفلك الأخير ، ويقال له : الأطلس^(١) .

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية : حال الفلاسفة ، واتباعهم أنهم اذا سمعوا ما أخبرت به الأنبياء من العرش والكرسي ، قالوا : العرش هو الفلك التاسع ، والكرسي هو الفلك الثامن^(٢) . وقال في موضع آخر : وانما ذكر هذا طائفة من المتأخرين الذين نظروا في علم الهيئة ، وغيرها من أجزاء الفلسفة ، فرأوا أن الأفلاك تسعة ، وأن التاسع وهو الأطلس ، محيط بها مستدير كاستدارتها ، وهو الذي يحركها الحركة الشرقية^(٣) . وأن كان لكل فلك حركة تخصه غير هذه الحركة العامة ، ثم سمعوا في أخبار الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم ذكر (عرش الله) وذكر (كرسيه) وذكر (السموات السبع) فقالوا بطريق الظن أن (العرش) هو الفلك التاسع لا اعتقادهم أنه ليس وراء التاسع شيء أصلاً مطلقاً ، وأما أنه ليس وراءه مخلوق .

ثم ان منهم من رأى أن التاسع هو الذي يحرك الأفلاك كلها ، فجعلوه مبدأ الحوادث ، وزعموا أن الله يحدث فيه ما يقدره في الأرض ، أو يحدث في النفس التي زعموا أنها متعلقة به ، أو في العقل الذي زعموا أنه الذي صدر عنه هذا الفلك ، وربما ساء بعضهم الروح . . .

(١) تفسير ابن كثير ج ١ ص ٣٢٢ ، وتفسير الخازن ج ٢ ص ٢٣٧ .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ١٧ ص ٣٣٦ ، ٣٣٧ .

(٣) في نسخة أخرى (الحركة الشرقية) بدل الشرقية .

وتارة يجعلون السروح هو العقل الفعال العاشر الذي لفلك القمر ، والنفس

المتعلقة به ورهما جعلوا ذلك بالنسبة الى الحق سبحانه كالدماغ بالنسبة الى الانسان
يقدر فيه ما يفعله قبل أن يكون الى غير ذلك من المقالات .

ثم منهم من يدعي أنه علم ذلك بطريق الكشف والمشاهدة ، ويكون كاذبا فيما
يدعيه ، وانما أخذ ذلك عن هؤلاء المتفلسفة ، تقليدا لهم ، أو موافقة لهم على طريقتهم
الفاصلة ، كما فعل اصحاب (رسائل اخوان الصفا) وأمثالهم .

وقد يتمثل في نفسه ما تقلده عن غيره فيظنه كشفا ، كما يتخيل النصراني
التثليث الذي يعتقد ، وقد يرى ذلك في مناه فيظنه كشفا ، وانما هو تخيل لـ
اعتقده ، وكثير من أرباب الاعتقادات الفاسدة اذا ارتاضوا عقلت الرياضة نفوسهم فتتمثل
لهم اعتقاداتهم فيظنونها كشفا . . . (١)

وقد تكفل شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله بالرد على هذه الشبهات فقال :

ان ما ذكروه من أن العرش هو الفلك التاسع فانه قد يقال : انه ليس لهم على
ذلك دليل لا عقلي ولا شرعي .

أما العقلي : فان أئمة الفلاسفة مصرحون بأنه لم يبق عند هم دليل على أنه
ليس وراء الفلك التاسع شيء آخر ، بل ولا قام عند هم دليل على أن الأفلاك هي تسعة
فقط ، بل يجوز أن تكون أكثر من ذلك ، ولكن دلتهم الحركات المختلفة والكسوفات ونحو
ذلك على ما ذكروه ، وما لم يكن لهم دليل على ثبوت فهم لا يعلمون لا ثبوت ولا انتفاء . .
مثال ذلك : أنهم علموا أن هذا الكوكب تحت هذا ، بأن السفلي يكشف العلوي
من غير عكس ، فاستدلوا بذلك على أنه في فلك فوقه ، كما استدلوا بالحركات المختلفة
على أن الأفلاك مختلفة حتى جعلوا في الفلك الواحد عدة أفلاك ، كفلك التدوير وغيره .

فأما ما كان موجودا فوق هذا ولم يكن لهم ما يستدلون به على ثبوت ، فهم

لا يعلمون نفيه ولا اثباته بطريقهم .

وكذلك قول القائل : ان حركة التاسع مبدأ الحوادث خطأ ، وضلال على أصولهم ، فانهم يقولون : ان التاسع له حركة تخصه بما فيه من الثوابت ، ولتلك الحركة قطبان غير قطبي التاسع ، وكذلك السابع ، والسادس . . . ، واذا كان لكل فلك حركة تخصه ، والحركات المختلفة هي سبب الاشكال الحادثة المختلفة الفلكية ، وتلك الاشكال سبب الحوادث السفلية - كانت حركة التاسع جزء السبب كحركة غيره . . .

واذا كان هؤلاء ليس عندهم ما ينفي وجود شيء آخر فوق الأفلاك التسعة كان الجزم بأن ما اخبرت به الرسل من أن العرش هو الفلك التاسع رجما بالغيب وقولا بلا علم . هذا كله بتقدير ثبوت الأفلاك التسعة على المشهور عند أهل الهيئة ، ان في ذلك من النزاع والاضطراب ، وفي أدلة ذلك ما ليس هذا موضعه ، وانما نتكلم على هذا التقدير وأيضا فالأفلاك في اشكالها واحاطة بعضها ببعض من جنس واحد فنسبة السابع الى السادس كنسبة السادس الى الخامس ، واذا كان هناك فلك تاسع فنسبته الى الثامن كنسبة الثامن الى السابع .

وأما العرش فالأخبار تدل على مباينته لغيره من المخلوقات ، وأنه ليس نسبته الى بعضها كنسبة بعضها الى بعض . . . ومعلوم أن قيام فلك من الأفلاك بقسمة الله تعالى كقيام سائر الأفلاك لا فرق في ذلك بين كرة وكرة ، وان قدر أن لبعضها ملائكة في نفس الأمر تحملها فحكمه حكم نظيره ، قال تعالى (وترى الملائكة حافين من حول العرش) الآية . فذكر هنا أن الملائكة تحف من حول العرش ، وذكر في موضع آخر أن له حملة فقال تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) وجمع في موضع ثالث بين حملته ومن حوله فقال (الذين يحملون العرش ومن حوله) .

وأیضا فقد أخبر أن عرشه كان على الماء قبل أن يخلق السموات والأرض كما قال تعالى : (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) .

كما ثبت في صحيح البخارى من حديث عمران بن حصين عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : " كان الله ولم يكن شيء غيره ، وكان عرشه على الماء " وكتب في الذكر كل شي " وخلق السموات والأرض ، وفي رواية له : " كان الله ولم يكن شيء قبله ، وكان عرشه على الماء " ثم خلق السموات والأرض " وفي رواية لغيره صحيحة : " كان الله ولم يكن شيء معه ، وكان عرشه على الماء " ، ثم كتب في الذكر كل شي " كما ثبت في صحيح مسلم من عبد الله بن عمرو عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : " ان الله قدر مقادير الخلق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة وكان عرشه على الماء " ^(١) وهذا التقدير بعد وجود العرش ، وقبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة .

ثم ان الله قد وصف العرش بأنه كريم ، وأنه عظيم ، وأنه مجيد . .

فقول المنازع : ان نسبة الفلك الأعلى الى ما دونه كنسبة الآخر الى ما دونه لو كان العرش من جنس الأفلاك لكانت نسبته الى ما دونه كنسبة الآخر الى ما دونه وهذا لا يوجب خروجه عن الجنس ، وتخصيصه بالذكر ، كما لم يوجب ذلك تخصيص سما دون سما وان كانت العليا بالنسبة الى السفلى كالفلك على قول هؤلاء ، وانما امتاز عما دونه بكونه أكبر ، كما تمتاز السما العليا عن الدنيا ، بل نسبة السما الى الهواء ، ونسبة الهواء الى الماء والأرض : كنسبة فلك الى فلك . ومع هذا فلم يخص واحدا من هذه الأجناس عما يليه بالذكر ، ولا بوصفه بالكرم والمجد والعظمة .

وقد علم أنه ليس سببا لذواتها ، ولا لحركاتها ، بل لها حركات تخصها ، فلا يجوز أن يقال : حركته هي سبب الحوادث ، بل ان كانت حركة الأفلاك سببا للحوادث فحركات غيره التي تخصه أكثر ، ولا يلزم من كونه محيطا بها أن يكون أعظم من مجموعها الا اذا كان له من الخلط ما يقاوم ذلك ، والا فمن المعلوم أن الخليط اذا كان متقاربا فمجموع الداخل اعظم من المحيط ، بل قد يكون بقدره اضعافا ، بل الحركات المختلفة التي ليست عن حركته اكثر لكن حركته تشعلها كلها .

(١) سبق تخريج الحديثين ، صيان موضعهما من الصحيحين .

وقد ثبت في صحيح مسلم عن جويرية بنت الحارث أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل عليها وكانت تصبح بالحصى من صلاة الصبح الى وقت الضحى فقال : " لقد قلت بعدك أربع كلمات لو وزنت بما قلتني لو زنتهن : سبحان الله عدد خلقه ، سبحان الله زنة عرشه ، سبحان الله رضى نفسه ، سبحان الله مداد كلماته " . (١)

فهذا الحديث بين أن زنة العرش أثقل الأوزان ، وهم يقولون : ان الفلك التاسع لا خفيف ولا ثقل ، بل يدل على أنه وحده أثقل ما يمثل به ، كما أن عدد المخلوقات أكثر ما يمثل به .

كما أنه قد ثبت أن للعرش قوائم كما جاء في الصحيحين عن أبي سعيد قال : جاء رجل من اليهود الى النبي صلى الله عليه وسلم قد لطم وجهه ، فقال : يا محمد رجل من أصحابك لطم وجهي ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم " ادعوه " فدعوه فقال : " لم لطمت وجهه ؟ " فقال : يا رسول الله : (اني مررت بالسوق وهو يقول : والذي اصطفى موسى على البشر ، فقلت : يا خبيث وعلى محمد ، فأخذتني غصبة فلطمته ، فقال النبي صلى الله عليه وسلم " لا تخيروا بين الأنبياء " ، فان الناس يصعقون يوم القيامة فأكون أول من يفيق ، فاذا أنا بموسى آخذا بقائمة من قوائم العرش ، فلا أدرى أفاق قبلي ، أم جوزى بمفقتي (٢) وجاء ذكر القائمة بلفظ الساق ، والأقوال متشابهة في هذا الباب .

كما جاء في الصحيحين عن جابر قال : سمعت النبي صلى الله عليه وسلم يقول : اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ (٣) .

(١) صحيح مسلم كتاب الذكر باب التسميع أول النهار وعند النوم ج ٨ ص ٨٣ وقسده

أخرجه أبو داود في كتاب الوتر من سنته والترمذي في الدعوات والنسائي في السهو وأحمد في المسند ج ١ ص ٢٥٨ ، ٣٥٣ .

(٢) صحيح البخارى كتاب الرقاق باب نفخ الصور ، وكتاب الأنبياء باب : وفاة موسى

وذكره ، وكتاب التوحيد ، باب : في المشيئة والارادة ، وصحيح مسلم كتاب الفضائل ، باب من فاضل موسى عليه السلام ، وسنن أبي داود كتاب السنة باب في التخيير بين الأنبياء ، ومسند الامام أحمد ج ٢ ص ٢٦٤ .

(٣) سبق تخريجه .

وعندهم أن حركة الفلك التاسع دائمة متشابهة ، ومن تأول ذلك على أن المراد به استبشار حملة العرش وفرحهم ، فلا بد له من دليل على ما قال ، كما ذكره أبو الحسن الطبري وغيره مع أن سياق الحديث ولفظه ينفي هذا الاحتمال .

كما جاء في صحيح البخاري عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " . . . ان في الجنة مائة درجة أعدّها الله للمجاهدين في سبيله ، كل درجتين بينهما كما بين السماء والأرض ، فإذا سألت الله فاسأله الفردوس فإنه أوسط الجنة ، وأعلى الجنة ، وفوقه عرش الرحمن ، ومنه تفجر أنهار الجنة " .

وفي صحيح مسلم عن أبي سعيد الخدري أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : " يا أيها سعيد من رضي بالله ربا ، وبالإسلام ديناً ، وبمحمد نبياً ، وحببت إليه الجنة " فعجب لها أبو سعيد ، فقال أعدّها عليّ يا رسول الله ، ففعل ، قال : وأخرى يرفع الله بها العبد مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض " قال وما هي يا رسول الله ؟ قال : " الجهاد في سبيل الله " (١) .

وفي صحيح البخاري : ان أم الربيع بنت البراء — وهي أم حارثة بن سراقة — أتت النبي صلى الله عليه وسلم فقالت : يا نبي الله تحدثني عن حارثة — وكان قتل يوم بدر أصابه سهم فمرب — فان كان في الجنة صبرت ، وان كان في غير ذلك اجتهدت عليه في البكاء . قال : " يا أم حارثة : انها جنان في الجنة وان ابنك أصاب الفردوس الأعلى " (٢) فهذا قد بين في الحديث الأول : أن العرش فوق الفردوس ، الذي هو أوسط الجنة وأعلاها ، وان في الجنة مائة درجة ما بين كل درجتين كما بين السماء والأرض — والفردوس أعلاها ، والحديث الثاني : يوافقه في وصف الدرج المائة ، والحديث الثالث يوافقه في أن الفردوس أعلاها .

(١) صحيح مسلم كتاب الامارة باب ما أعدّه الله تعالى للمجاهدين في الجنة من الدرجات .

(٢) صحيح البخاري كتاب الجهاد باب من أتاها سهم عرب فقتله ، وانظر كتاب المناقب والمغازي .

وإذا كان العرش فوق الفردوس فلقائل أن يقول : إذا كان كذلك كان في هذا من العلو والارتفاع ما لا يعلم بالهيئة ، إذ لا يعلم بالحساب أن بين التاسع والأول كما بين السماء والأرض مائة مرة ، وعندهم أن التاسع ملاصق^(١) للثامن ، فهذا قد بين أن العرش فوق الفردوس ، الذي هو أوسط الجنة وأعلاها .

ومقصود شيخ الاسلام رحمه الله أن هؤلاء الفلاسفة اعتمدوا على ما شاهدوه من الحسيات ولا يعلمون ما وراء ذلك ، فيكون كلامهم عن العرش لا سند له لا من نقل ولا من عقل كما قد بين ذلك في أول رده .

(١) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٥٤٦ - ٥٥٦ .

الفصل الرابع :

في استدارة الأفلاك وهل العرش كرى ؟

يقول شيخ الاسلام ابن تيمية رحمه الله : واستدارة الأفلاك كما أنه قول أهل الهيئة والحساب ، فهو الذي عليه علماء المسلمين ، فقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع علماء الأمة أن الأفلاك مستديرة ، قال تعالى (ومن آياته الليل والنهار والشمس والقمر ^(١)) ، وقال تعالى (وهو الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون ^(٢)) وقال تعالى (لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون ^(٣)) قال ابن عباس : في فلكه مثل فلكه المنقول ^(٤) ، وهكذا هو في لسان العرب ، الفلك الشيء المستدير ومنه يقال : تفلك تدى الجارية إذا استدار ، قال تعالى (يكون الليل على النهار ويكون النهار على الليل ^(٥)) والتكوير هو التدوير ، ومنه قيل : كاد العمامة وكورها ، إذا أدارها ، ومنه قيل للكرة كرة وهي الجسم المستدير ، ولهذا يقال للأفلاك كروية الشكل ، لأن أصل الكرة كورة ، تحركت الواو وانفتح ما قبلها فقلت ألفا ، وكسرت الكارة إذا دورتها ، ومنه الحديث (ان الشمس والقمر يكوران يوم القيامة كأنهما ثوران نسي نار جهنم ^(٦)) . وقال تعالى (والشمس والقمر بحسبان ^(٧)) مثل حسبان الرحا ^(٨) ، وقال تعالى (ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت ^(٩)) وهذا انما يكون فيما يستدير من أشكال

-
- | | |
|-----|--|
| (١) | سورة فصلت آية : ٣٧ . |
| (٢) | سورة الأنبياء آية : ٣٣ . |
| (٣) | سورة يونس آية : ٤٠ . |
| (٤) | مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٥ ص ٥٥٧ ، ونقض تأسيس الجهمية ج ٢ ص ٢١٢ ، والفصل لابن حزم ج ٢ ص ١٠١ . |
| (٥) | سورة الزمر آية : ٥ . |
| (٦) | صحيح البخاري كتاب " بدء الخلق " باب صفة الشمس والقمر . |
| (٧) | سورة الرحمن آية : ٥ . |
| (٨) | فتح الباري ج ٦ ص ٢٩٦ ، عن مجاهد وفتاوى ابن تيمية ج ٢٥ ص ١٩٤ . |
| (٩) | سورة الملك آية : ٣ . |

الأجسام دون المضلعات من المثلث أو المربع ، أو غيرها ، فانه يختلف لأن زواياه مخالفة لقواعده ، والجسم المستدير متشابه الجوانب والنواحي ليس بعضه مخالفا لبعض .

وقال النبي صلى الله عليه وسلم للأعرابي الذي قال : انا نستشفع بك على الله ، ونستشفع بالله عليك ، فقال للأعرابي : ويحك ان الله لا يستشفع به على أحد من خلقه ان شأنه أعظم من ذلك ، ان عرشه على سمواته هكذا ، وقال بيده مثل القبة . . . الحديث .^(١)
وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : اذا سألت الله فاسأله الفردوس فانها أعلى الجنة ، وأوسط الجنة ، وسقفها عرش الرحمن^(٢) فقد أخبر أن الفردوس هي الأعلى والأوسط وهذا لا يكون الا في الصورة المستديرة ، فأما المربع ونحوه فليس أوسطه أعلاه ، بل هو متساو .^(٣)

وقد نقل اجماع المسلمين على ذلك أبو الحسن بن المنادى ، وأبو محمد بن حزم ، وأبو الفرج بن الجوزي وغيرهم ، وقالوا : انه متفق عليه بين علماء المسلمين .^(٤)
قال ابياس بن معاوية : الامام المشهور قاضي البصرة من التابعين - السهماء - على الأرض مثل القبة^(٥) . وقال الامام ابو الحسين بن احمد بن جعفر بن المنادى من أعيان العلماء المشهورين بمعرفة الآثار والتصانيف الكبار في فنون العلوم الدينية ، من الطبقة الثانية من أصحاب احمد بن حنبل : لا خلاف بين العلماء أن السماء على مثال الكرة وانها تدور بجميع ما فيها من الكواكب كدورة الكرة على قطبين ثابتين ، غير متحركين ، احدهما في ناحية الشمال والاخر في ناحية الجنوب ، قال : ويدل على ذلك أن الكواكب جميعها تدور من المشرق ، تقع قليلا على ترتيب واحد في حركاتها ، ومقادير أجزائها الى أن تتوسط

(١) (٢) سبق تخريجه .

(٣) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٥٥٦ ، ٥٦٧ ، ج ٢٥ ص ١٩٣ - ١٩٤ .

(٤) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٢٥ ص ١٩٤ ، ونقض تأسيس الجهمية ج ٢ ص ٢١٢ ،

والفصل لابن حزم ج ٢ ص ٩٧ - ١٠١ ، ج ٦ ص ٦٦ ، ج ٥ ص ١٩٤ - ١٩٥ .

(٥) فتاوى ابن تيمية ج ٢٥ ص ١٩٤ - ١٩٥ ، ومجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص -

السما ثم تنحدر على ذلك الترتيب ، كأنها ثابتة في كرة تديرها جميعها دورا واحدا قال : وكذلك اجمعوا على أن الأرض بجميع حركاتها من البر والبحر مثل الكرة ، قال : ويدل عليه أن الشمس والقمر والكواكب لا يوجد طلوعها وغروبها على جميع من في نواحي الأرض في وقت واحد ، بل على المشرق قبل المغرب .

قال : فكرة الأرض مثبتة في وسط كرة السما ، كالنقطة في الدائرة ، يدل على ذلك أن جرم كل كوكب يرى في جميع نواحي السما على قدر واحد ، فيدل ذلك على بعد ما بين السما والأرض من جميع الجهات بقدر واحد ، فاضطرار أن تكون الأرض وسط السما^(١) . وقد يظن بعض الناس أن ما جاءت به الآثار النبوية من أن العرش سقف الجنة وأن الله على عرشه ، مع ما دلت عليه من أن الأفلاك مستديرة متناقص ، أو مقتض أن يكون الله تحت بعض خلقه ، كما سيأتي من احتجاج بعض الجهمية على انكار أن يكون الله فوق العرش باستدارة الأفلاك ، وأن ذلك مستلزم كون الرب اسفل ، وهذا من أعظم غلطهم في تصور الأمر... (٢)

أما العرش فقد بينت فيما سبق أنه لم يثبت به دليل يعتمد عليه أن العرش فلك من الأفلاك المستديرة الكرية الشكل لا بدليل شرعي ولا بدليل عقلي ، وإنما ذكر ذلك طائفة من المتأخرين الذين نظروا في علم الهيئة ، فلما سمعوا ما أخبرت به الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم من ذكر عرش الله ، وذكر كرسیه ، وذكر السموات السبع ، قالوا بطريق الظن أن العرش هو الفلك التاسع ، لا اعتقادهم أنه ليس وراء التاسع شيء^(٣) اما مطلقا ، واما أنه ليس وراءه مخلوق . (٣)

وقد استدل من استدل على أن العرش مقبب بالحدیث الذي في سنن أبي داود وغيره ، عن جبير بن مطعم وفيه : أن الله على عرشه وأن عرشه على سمواته وأرضه

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٢٥ ص ١٩٥ - ١٩٦ .

(١) المصدر نفسه ج ٢٥ ص ١٩٦ .

(٣) المصدر نفسه ج ٦ ص ٥٤٦ ، ج ١٧ ص ٣٣٦ ، ٣٣٧ .

هكذا ، وقال بأصابعه مثل القبة وفي لفظ * وان عرشه فوق سمواته ، وسمواته فوق أرضه
هكذا ، وقال بأصابعه مثل القبة ^(١) وهذا الحديث وإن دل على التقبيب ، وكذلك قوله
عن الفردوس أنها أوسط الجنة وأعلى مع قوله : ان سقفها عرش الرحمن ، وان فوقها عرش
الرحمن ، والأوسط لا يكون الأعلى الا في الاستدير ، فهذا لا يدل على أنه فلك من
الأنفلاك بل اذا قدر أنه فوق الأنفلاك كلها امكن هذا فيه سواء قال القائل انه محيط
بالأنفلاك أو قال انه فوقها وليس محيطا بها كما أن وجه الأرض فوق النصف الأعلى من الأرض.
وان لم يكن محيطا بذلك .

وقد قال ابياس بن معاوية : السماء على الأرض مثل القبة ، ومعلوم أن الفلك
يستدير مثل ذلك لكن لفظ القبة يستلزم الاستدارة من العلو ولا يستلزم الاستدارة من جميع
الجوانب الا بدليل منفصل ، ولفظ الفلك يدل على الاستدارة مطلقا كقوله تعالى (وهو
الذي خلق الليل والنهار والشمس والقمر كل في فلك يسبحون) وقوله (لا الشمس ينبغي
لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار وكل في فلك يسبحون) يقتضي أنها في فلك
يستدير مطلقا كما قال ابن عباس رضي الله عنهما في فلكة مثل فلكة المغزل .

واما لفظ القبة فانه لا يتعرض لهذا المعنى لا ينبغي ولا اثبات ، لكن يدل على
الاستدارة من العلو كالقبة الموضوعة على الأرض ^(٢) .

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٥٥٦ وقد سبق تخريج الحديث .

(٢) مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٥٥٦ - ٥٥٧ ، ص ٥٨٦ - ٥٩١ .

الفصل الخامس :

الرد على من قال :

ان العالم كرة ، فلو كان الله في جهة فوق لكان اسفل بالنسبة الى
مكان الوجود الآخر

زعم المتكلمون من النفاة أنه يلزم من كون الأرض كرة ، وأن الجهة التي فوق
بالنسبة الى أهل المشرق هي تحت بالنسبة الى أهل المغرب ، والعكس بالعكس ، فلو
كان تعالى فوق قوم لكان في نفس الوقت تحت قوم آخرين ، وهذا باطل باتفاق المسلمين^(١) .
والجواب على هذه الشبهة أن يقال :

١ - القائلون بأن العالم كرة يقولون : ان المحيط هو الأعلى ، وان المركز الذي
هو جوف الأرض هو الأسفل ، ويقولون ان السماء عالية على الأرض من جميع
الجهات والأرض تحتها من جميع الجهات ، ويقولون : ان الجهات قسمان :
حقيقية وإضافية . فالحقيقية جهتان هما العلو والسفل ، فالسما أبدأ في
الجهة العالية التي علوها ثابت لا زم لا يتبدل ، والأرض أبدأ في الجهة
السافلة التي سفولها ثابت لا زم لا يتبدل ، وكلما علت اتسعت ، وكلما سفلت
ضاق ، فلهذا كان الأعلى هو الأوسع وكان السفلى هو الأضيق ، ولهذا قابل
الله تعالى بين عليمين وبين سجين في كتابه . .

واما الاضافية فتقال بالنسبة والاضافة الى الحيوان وحركته ، ولهذا تتبدل
بتبدل حركته واعضائه ، فما حاذى رأسه كان فوقه ، وما حاذى رجله كان تحت
وما حاذى جهة اليمين كان عن يمينه ، وما حاذى اليسرى كان عن يساره ، وما
كان قدماه كان أمامه ، وما كان خلفه كان وراءه ، فالانسان تتبدل جهاته بتبدل

(١) نهاية الاقدام للشهرستاني ص ١١٣ ، وأساس التقديس للرازي ص ٥٦ - ٥٧ ،
ولباب الأربعين ص ٣٥ .

حركاته ، مع أن الجهات نفسها لم تختلف أصلا ، ولم يصر الشرقي منها غربيا ، ولا الغربي شرقيا ، وإنما التغير والتبدل حصل بسبب تغير حركات الانسان نفسه فإك ما كان على—وا له قد يصير سفلا له ، كالسقف مثلا يكون تارة فوقه ، وتارة تحته ، وعلى هذا التقدير— فإذا طلق رجل جعلت رجلاه الى السماء ورأسه الى الأرض ، أو شت نطة تحت سقف ، رجلاها الى السقف وظهرها الى الأرض كان هذا الحيوان باعتبار الجهة الحقيقية السماء فوقه ، والأرض تحته لم يتغير الحكم ، وأما باعتبار الاضافة الى رأسه ورجليه فيقال السماء تحته والأرض فوقه ، وإذا كان كذلك فالملائكة الذين في الأفلاك من جميع الجوانب— هم باعتبار الحقيقة كلهم فوق الأرض ، وليس بعضهم تحت بعض ، ولا هم تحت شي من الأرض أى الذين في ناحية الشمال ليسوا تحت الذين في ناحية الجنوب ، وكذلك من كان في ناحية برج السرطان ليس تحت من كان في برج العقرب ، وإن كان بعض جوانب السماء— تلي رؤوسنا تارة وارجلنا أخرى ، وإن كان فلك الشمس فوق فلك القمر ، وكذلك السحاب وطير الهواء هو من جميع الجوانب فوق الأرض وتحت السماء ليس شي منه تحت الأرض . ولا من في هذا الجانب تحت من في هذا الجانب ، وكذلك ما على ظهر الأرض من الحبال والنبات والحيوان والأناسي وغيرهم ، هم من جميع جوانب الأرض فوقها وهم تحت السماء ، وليس أهل هذه الناحية تحت أهل هذه الناحية ، ولا أحد منهم تحت الأرض ولا فسوق السماء البتة . فكيف تكون السماء تحت الأرض ، أو يكون من هو فوق السماء تحت الأرض ؟ ولو كان شي منهم تحت الأرض ، للزم أن يكون كلا منهم تحت الأرض وفوقها .

ولزم أن يكون كل شي فوق ما يقابله وتحت ، ولزم أن يكون كل من جانبي السماء فوق الآخر وتحت الأرض ، وأن يكون العرش إذا كان محيطا بالعالم تحت السماء وتحت الأرض مع أنه فوق السماء وفوق الأرض ، ولزم أن تكون الجنة تحت الأرض وتحت جهنم مع أنها فوق السموات وفوق الأرض وفوق جهنم ، ولزم أن يكون أهل عليين تحت أهل— سجين مع أنهم فوقهم ، فإذا كانت هذه اللوازم وأمثالها باطلة ، باتفاق أهل العقل

والإيمان ، علم أنه لا يلزم من كون الخالق فوق السموات أن يكون تحت شيء من المخلوقات وكان من احتج بمثل هذه الحجة إنما احتج بالخيال الباطل الذي لا حقيقة له ، مع دعواه أنه من البراهين العقلية ، فإن كان يتصور حقيقة الأمر فهو معاند جاحد محتج بما يعلم أنه باطل ، وإن كان لم يتصور حقيقة الأمر فهو من أجهل الناس بهذه الأمور العقلية التي هي موافقة لما أخبرت به الرسل وهو يزعم أنها تناقض الأدلة السمعية .

- ٢ -

أن يقال : هب أنا لا نأخذ بما يقوله هؤلاء ، أليس من المعلوم عند جميع الناس أن السموات فوق الأرض ، والهواء فوق الأرض ، والسحاب والطير فوق الأرض ، والحيتان والدواب والشجر فوق الأرض ، والملائكة الذين في السموات ، فوق الأرض . وأهل عليين فوق أهل سجين ، والعرش أعلى المخلوقات ؟

كما في الصحيحين عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : إذا سألت الله الجنة فسلوه الفردوس فإنه أعلى الجنة وأوسط الجنة وسقفه عرش الرحمن . (١)

وهذه الأمور بعضها متفق عليه عند جميع العقلاء وما لم يعرفه جميع العقلاء فهو معلوم عند من يقول به ، ولم يقل أحد من العقلاء أن هذه الأمور تحت الأرض وسكانها ، وطم العقلاء بذلك أظهر من علمهم بكربة الأفلاك لو قد رأوا ذلك معارض لهذا فكيف إذا لم يعارضه ؟ وإذا كانت المخلوقات التي في الأفلاك والهواء والأرض لا يلزم من علوها على ما تحتها أن تكون تحت ما في الجانب الآخر من العالم فالعلي الأعلى سبحانه أولى أن لا يلزم من علوه على العالم أن يكون تحت شيء منه .

- ٣ -

أن يقال : هذه الحجة : إما أن تكون سمعية ، وإما أن تكون عقلية ، وممن المعلوم أنها ليست سمعية ، ولو كانت سمعية لكان السمعيات التي تدل على

علو الله تعالى انص وأكثر وأظهر على ما لا يخفى على مسلم ، وان كانت عقلية
 فلا بد من بيان مقدماتها بالعقل وهم لم يذكرها الا أنه لو كان الله في جهة
 الفوق لكان أسفل بالنسبة الى سكان الوجه الآخر من الأرض وانه باطل ، فذكر
 مقدمات لم يدل عليهما لزوم كونه أسفل بالنسبة الى بعض المخلوقات ، واستدلوا
 بموافقة الخصم على تنزيه الله سبحانه عن أن يكون تحت شيء من مخلوقاته .
 وهذه الحجة غير مقبولة كما قد ذكر الرازي ذلك في (نهايته) في ترتيب
 الطرق الضعيفة في أصول الدين وذكر منها : — الالتزام — وهو الاستدلال .
 بموافقة الخصم في صورة على وجوب موافقته على الأخرى لطائفة بينهما يذكرها
 المستدل ، فقال : هذا النوع من الحجة لا يصلح لفائدة اليقين ، وهذا ظاهر
 ولا لافحام الخصم أيضا وبما هو أن للخصم أن يقول : اني انما اعترفت بالحكم
 في محل الوفاق لعل غير موجودة في محل النزاع ، فان صحت تلك العلة بطل
 القياس لظهور الفارق ، وان بطلت تلك العلة منعت الحكم في محل الوفاق .
 فهذه الحجة دائمة بين منح الحكم في الأصل وبين ظهور الفارق بينه وبين
 الفرع . وهذا بعينه وارد فيما ذكره هو وغيره هنا ، فان الخصم الذي وافقهم
 على أنه ليس في جهة التحت هو يقول : ان الله فوق العرش فوق السموات والعرش
 فوق السموات والسموات فوق الأرض ، ولا يوصف بالتحت لأنه يلزم من ذلك أن لا
 يكون فوق العرش ، وهذا الخصم قد لا يعلم أولا يعلم أنه يمكن أن يوصف بعض
 هذه الأجسام بأنها تكون تحت شيء بوجه من الوجوه ، فنفوا أن يكون الله تحت
 شيء لمنافاته لذلك ، فهذا الذي التزمه يقولون انه لا يوجب أن يكون تحت
 شيء من الأشياء بوجه ، ولا يخلو اما ان تسلموا ذلك أو تمنعوه فان منعت ذلك
 وقلتم بل هذا يستلزم أن يكون تحت بعض الأجسام مع كونه فوق العرش منكم
 المقدمة الجدلية ، وقالوا لا نسلم أنه حينئذ لا يوصف بما لا يناهض علوه من

التحتية الاضافية التقديرية ، وان قلت ان هذا لا يوجب تحتية حقيقية ولا اضافية موجودة وانما يوجب تحتية اضافية فهو لا يضر ، فان الحكم القدر معلق بشرط والحكم المعلق بشرط معدوم بعده كما في الحديث لو ادلى أحدكم دلو لهبط على الله ^(١) ومن المعلوم أن ادلاء شيء الى تلك الناحية متمنع فهبوط شئ على الله متمنع ، فكون الله تحت شيء متمنع ، وانما الغرض بهذا التقدير المتمنع بيان احاطته من جميع الجهات وهذا تأكيد لكونه فوق السموات على العرش لا مناف لذلك .

وهذا الكلام مع أنه في غاية الانصاف في المناظرة ففيه كمال تحقيق الحقائق على ما هي عليه ، وتبيين تطابق ما علم بالفطرة العقلية الضرورية ، وبالخيال العقلي الهندسي ، وما جاءت به الرسل ، وكما ما بعث الله به رسله من بيان اسمائه وصفاته . . . وما يوضح ذلك : أن المنازع لهم قد علم علما يقينا بالشرع والعقل ان الله فوق العرش فكل قول نافي ذلك فهو باطل ، فنحن نزهناه عن التحتية لأنه ينافي ذلك ، ولما فيه من النقص .

ومن العجب أن هؤلاء النفاة يعتمدون في ابطال كتاب الله وسنة أنبيائه

(١) الأسماء والصفات للمبهيقي ص ٤٠٠ ، وسنن الترمذى تفسير سورة الحديد ، وسنن الامام احمد ج ٢ ص ٣٧٠ . وقد تأول الترمذى الحديث بأن معناه لهبط على علم الله ، ولكن شيخ الاسلام ابن تيمية : انكر هذا التأويل ، وقال أن هذا الحديث يدل على أن الله فوق العرش ، ويدل على احاطة العرش وكونه سقف المخلوقات ، واعتذر عن الترمذى بأنه لم يدرك كيف الأمر ، ولكن لما كان من أهل السنة ، علم أن الله فوق العرش ولم يعرف سورة المخلوقات ، وخشي أن يتأوله الجهمي أنه مختلط بالخلق ، قال : هكذا ، والا فقول رسول الله صلى الله عليه وسلم كله حق يصدق بعينه بعضا ، وما علم بالمعقول من العلوم الصحيحة يصدق ما جاء به الرسول ويشهد له . . الخ انظر فتاوى ابن تيمية ج ٢٥ ص ١٩٧ - ١٩٨ .

ورسله ، وما اتفق عليه سلف الأمة وأئمتها ، وما فطر الله عليه عباده وجعلهم مضطرين اليه ، عند قصده ودعائه ونصب عليه البراهين العقلية الضرورية ، على مثل هذه الحجة التي لا يعتدون فيها الا على مجرد خيال ووهم باطل ، مع دعواهم أنهم هم الذين يقولون بموجب العقل ، ويدفعون بموجب العقيل ويدفعون بموجب الوهم والخيال . وكل من له عقل ومعرفة يعلم أن قول القائل . . ان الشمس والقمر والكواكب الدائرة في الفلك هي بالليل تحت الأرض ، هو من حكم الوهم الفاسد والخيال الباطل ليس له حقيقة في الخارج ، فبريدون بهذا الوهم والخيال الفاسد أن يبطلوا صريح المعقول وصحيح المنقول فسي أعظم الأصول ، ويحولوا بين القلوب وقصد خالقها وعبادته بمثل هذا الوهم والخيال الفاسد الملتبس على من لم يفهم حقيقة قولهم .

ويقال ثانيا : انتم أيها النفاة تقولون : لم يقم دليل عقلي على نفي النقص عن الله تعالى ، كما قد ذكر ذلك الرازي متلقيا له عن أبي المعالي الجويني وأمثاله ، وانما تنفون النقص بالأدلة السمعية ، وعندكم في ذلك على الاجماع وهو ظني عندكم ، والنصوص الدالة عليه دون النصوص الدالة على العلو في الكثرة والقسوة .

واذا كان كذلك ، وكان علو الله تعالى على خلقه ثابتا بالسمع كان السمع مثبتا لما نفيتوه ، لا نافية له ، ولم يكن في السمع ما ينفي هذا المعنى وان سميتوه نقصا ، فانه اذا كان عندكم الاجماع فلا اجماع في موارد الاستزاع ولا يجوز الاحتجاج باجماع في معارضة النصوص الخبرية بلا ريب ، فان ذلك يستلزم العقاد الاجماع على مخالفة النصوص وذلك مستنع في الخبريات وانما يدعيه من يدعيه في الشرعيات ، ويقولون : نحن نستدل بالاجماع على أن النص منسوخ . أن يقال : اذا قدرنا موجودين أحدهما عظيم كبير ، أعظم من السموات والأرض

بحيث يمكنه أن يحيط بذلك كله ويحتوى عليه ، وآخر لا يشار اليه ، وليس هو داخل العالم ولا خارجه ، كان من المعلوم بالضرورة أن الأول اكمل وأعظم فاذا قال القائل ان هذه العظمة تقتضي أنه اذا كان محيطا بالعالم ، أن يكون تحت شي * منه ، كان من المعلوم أن وصف ذاك له بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا يشار اليه ، ولا يصعد اليه شي * ، ولا ينزل منه شي * ولا يحيط بشي * ، ولا يوصف بأنه عظيم كبير في نفسه ولا أنه ليس بعظيم كبير في نفسه أعظم نقصا من وصفه باحاطة ما يستلزم احاطته بجميع الموجودات .

• أن يقال : هب أن العالم كرى ، فلم قلت : انه اذا كان فوق العالم يلزم أن يكون تحت بعضه فان هذا انما يلزم اذا قدر أنه محيط بالعالم كله من جميع الجهات ، فأما اذا قدر أنه فوق العالم من هذه الجهة التي عليها الحيوان والنبات والمعدن ، لم يلزم أن يكون تحت العالم من تلك الجهة ، فلو فرضنا مخلوقين أحدهما مدور والآخر فوق المدور ، ليس محيطا به ، كما يجعل الانسان تحت قدمه حصاة أو بندقة لم يلزم أن يكون الذى فوق المدور تحت المدور بوجه من الوجوه ، واذا قيل المحيط بالمدور كالفلك التاسع المحيط بالأرض هو العالي من كل جانب ، قيل : هو العالي بالنسبة الى ما في جوف المدور ، وأما بالنسبة الى ما فوق المدور فلا ، بل المحيط وما في جوفه تحت ذلك الفوقاني مطلقا كما أن الحصاة والبندقة تحت الرجل الموضوعة عليها .

وسا يوضح ذلك أن مركز الفلك هو السفلى المطلق للفلك ، والفلك من كل جانب عال عليه فاذا قدر فوق الفلك من الجانب الذى يلي الجانب الذى عليه الأنام ما هو أعلى من الفلك من هذا الجانب وليس محيطا به ، ولا مركز العالم مركزا له ، امتنع أن يكون هذا تحت شي * من العالم بل هو قطعاً فوق الأنسلاك من هذا الجانب ، وليس تحتها من ذلك الجانب ، فيلزم أن يكون هو فوقها لا تحتها .

وانذا قال القائل : هذا كما لا يوصف بالسفول ، فهو لا يوصف ايضا بالعلو ،
فان العالي المطلق هو المحيط ، ان ليس الا المحيط والمركز ، وهذا اذا لم يكن محيطا
لم يكن عاليا .

قيل : عن هذا جوابان :

أحدهما : أنه على هذا التقدير اذا كان محيطا لم يكن سافلا البتة ، بل يكون عاليا ،
===== وعلى هذا فاذا كان هو الظاهر الذي ليس فوقه شيء ، وهو الباطن الذي ليس دونه شيء ،
ولو أدلى الدلي بحبل لهبط عليه ، كان محيطا بالعالم عاليا عليه مطلقا ، ولم يلزم من
ذلك أن يكون فلكا ولا مشابها للفلك ، فان الواحد من المخلوقات تحيط قبضته بما في يده
من جميع جوانبها وليس شكلها شكل يده ، بل ولا شكل يده شكلها .

وذكر أن بعض الشيوخ سئل عن كون الرب عاليا محيطا بالعالم مسكا له ، فقال :
بعض مخلوقاته كالباشق مثلا يقبض بيده حصاة ، فيكون فوقها محيطا بها مسكا لها ، فاذا
كان هذا لا يمتنع في بعض مخلوقاته ، فكيف يكون مستنعا في حقه ؟

الثاني : انه اذا قدر أنه عال وليس بمحيط ، لم يلزم أن يكون له مركز ، ولا أن يكون
===== مركز العالم مركزا له ، وأن يكون المركز هو السفل بالنسبة اليه ، وأن يكون العالي هو
المحيط بالنسبة اليه بل ذلك انما يلزم في المحيط والمحاط به ، فالمركز من المحيط كالنقطة
من الدائرة ، فاذا قدر ما ليس بدائرة ولا هو كرة ، لم يكن له مركز كنقطة الدائرة ولهذا
لو قدر أن السموات ليست محيطا بالأرض لم يكن لها مركز مع تقدير الكرة المستديرة ، فلا بد
لها من نقطة في وسطها هو المركز وأما ما ليس بمستدير ولا هو كرة فليس مركز الكرة ، وهو
النقطة التي وسطها مركزا له سواء جعل فوق المستدير أو تحته ، فلا يمتنع أن يكون شيء فوق
المستدير وتحت اذا لم يكن مستديرا ولا يكون مع هذا شاركا للمستدير في أن النقطة التي
هي المحيطة مركزا له ، بل المركز نسبتة الى جميع جهات المحيط واحدة ، وليست نسبتة
الى ما فوق المحيط أو تحته اذا قدر أن فوقه شيء ، أو تحته شيء ليس بمستدير نسبته

واحدة ، بل يكون المركز مع المحيط تحت هذا الشيء المعين الذي ليس بمستدير ، كما
قد يمكن أن يكون فوق شيء آخر ، فالمركز بالنسبة الى المحيط تحته ، والمحيط فوقه ،
واما ما يقدر فوق المحيط فهو عال على الجميع قطعاً ، ويمتنع أن يقال : انه ليس فوق
المحيط ، فانه معلوم بصریح العقل أن الهواء فوق الأرض ، والسما فوق الأرض ، وهذا
معلوم قبل أن يعلم كون السما محيطة بالأرض ، بل الاحاطة قد يظن أنها مناقضة للعلو
لا يقول أحد : ان العلم بالعلو موقوف على العلم بها ، ولا أن العلو مشروط بها ، فان
الطير فوق الأرض وليس محيطاً بها ، وكل جزء من أجزاء الفلك هو فوق الأرض وليس محيطاً
بها ، فتبين أن العلو معنى معقول ، مع أنه لا يشترط فيه الاحاطة ، وان كانت الاحاطة
لا تناقضه وهو لا النفاة حاثرون تارة يجعلون الاحاطة مناقضة للعلو ، وتارة يجعلونها
شرطاً لسي العلو لازمة له ، وهم مخطئون في هذا وهذا ، فلا هي مناقضة له ولا هي
منافية لـه .

ولهذا كان الناس يعلمون أن السما فوق الأرض ، والسحاب فوق الأرض ، قبل
أن يخطر بقلوبهم أنها محيطة بالأرض .

وكذلك يعلمون أن الله فوق العالم ، وان لم يعلموا أنه محيط به ، وانما علموا
أنه محيط لم يمنع ذلك علمهم بأنه فوقه .

فتبين أنه ليس من شرط العلم بكون الشيء عاليا ان يعلم أنه محيط ، ولو كانت
الاحاطة شرطاً في العلم امتنع العلم في المشروط دون شرطه ، ولكن لما كان في نفس الأمر
الأفلاك عالية محيطة كانت الاحاطة والعلو متلازمين ، وليس في هذا محال ، فان قدر أن
كل عال فهو محيط كان العلو والاحاطة متلازمين ، وان قدر وجود موجود عال ليس بمحيط
لم تكن الاحاطة لازمة للعلو .

فقد تبين أنه يتقدير أن يكون الرب عاليا ليس بمحيط فهو عال ، ويتقدير أن يكون
عاليا محيطاً فهو عال ، فثبت علوه على التقديرين وهو المطلوب ، وانما كان هذا معقولاً .

في مخلوقين ، ففي الخالق بطريق الأولى .

ويمكن تقرير هذا على وجه آخر بأن يقال : فان قيل المحيط لا يتميز منه جانب

دون جانب بكونه فوقاً وسفلاً ، فلا يمكن اذا قدر شي* خارجاً عنه أن يقال ، هو فوقه الا

كما يقال : هو سفله ، وحينئذ يفرض شي* خارج عن المدور المحيط مع كونه فوقه جمع بين

الضدين قيل الجواب عن هذا من وجوه :

أحدها : ان هذا الكلام ان كان صحيحاً لزم بطلان حجبتكم ، وان لم يكن صحيحاً لزم

بطلانها ، فثبت بطلانها هي على تقدير النقيضين فيلزم بطلانها في نفس الأمر ، لأن الحق

في نفس الأمر لا يخلو عن النقيضين بيان ذلك : أن المحيط اما أن يصح أن يقال : أن

بعضه عال وبعضه سافل ، واما أن لا يصح ، فان لم يصح بطل أن يكون الخارج عنه تحت

شي* من العالم ، بل اذا قدر أنه يحيط به ولو بقيضته له ، لزم أن يكون عالياً عليه مطلقاً

ولم يكن سافلاً تحت شي* من العالم ، وان صح أن يكون بعضه عالياً وبعضه سافلاً أمكن

أن يكون مابها للعالم من الجهة العالية فيكون عالياً عليه .

وان قيل : المحيط اذا حاذى رؤوسنا كان عالياً ، واذا حاذى أرجلنا كان سافلاً

فلا يزال بعضه عالياً وبعضه سافلاً .

قيل : فعلى هذا التقدير يكون العالي ما فوق رؤوسنا وحينئذ فاذا كان مابها

للعالم من جهة رؤوسنا دون أرجلنا لم يزل عالياً علينا دائماً وهو المطلوب .

الوجه الثاني : أن يقال هبوا أنه محيط بالعالم وفوقه من جميع الجهات ، فانما يلزم

ذكركم أن لو كان من جنس فلك من الأفلاك ، فان المتخيل قد يتوهم أن ما استدار وأحاط

بالأفلاك كان تحت بعض العالم من بعض الجهات .

ومن المعلوم أن الله تعالى ليس مثل فلك من الأفلاك ، ولا يلزم اذا كان فوق

العالم ومحيطاً به أن يكون مثل فلك من الأفلاك فانه العظيم الذي لا أعظم منه .

وقد قال تعالى : (وما قدرُوا الله حق قدره والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة

والسماوات مطويات بيمينه ^(١) .

وثبت في الصحيح عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه ما يوافق ذلك ، مثل حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : يقبض الله الأرض ويمطوي السماوات بيمينه ، ثم يهزهن ، ثم يقول : أنا لملك أين ملوك الأرض ؟ وفي رواية : أنها تكون بيده مثل الكرة في يد الصبيان ، وروى ما هو أقل من ذلك ^(٢) .

والقصود أنه إذا كان الله أعظم وأكبر وأجل من أن يقدر العباد قدره أو تدركه أعمارهم أو يحيطون به علما ، وأمكن أن تكون السماوات والأرض في قبضته لم يجب والحال هذه أن يكون تحت العالم أو تحت شيء منه ، فإن الواحد من الآدميين إذا قبض قبضة أو بندقة أو حمصة أو حبة خردل وأحاط بها بغير ذلك لم يجز أن يقال إن أحد جانبيها فوقه ، لكون يده لما أحاطت بها كان منها الجانب الأسفل يلي يده من جهة سفليها ، ولو قدر من جعلها فوق بعضه بهذا الاعتبار ، لم يكن هذا صفة نقص بل صفة كمال .

وكذلك أمثال ذلك من احاطة المخلوق ببعض المخلوقات كاحاطة الإنسان بما في جوفه ، واحاطة البيت بما فيه ، واحاطة السماء بما فيها من الشمس والقمر والكواكب ، فإذا كانت هذه المحيطات لا يجوز أن يقال إنها تحت المحاط ، وإن ذلك نقص مع كون المحيط يحيط به غيره ، فالعلي الأعلى المحيط بكل شيء ، الذي تكون الأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسماوات مطويات بيمينه ، كيف يجب أن يكون تحت شيء ما هو عال عليه أو محيط به ويكون ذلك نقما منتعا ^(٣) .

(١) سورة الزمر آية ٦٧ .

(٢) صحيح البخارى - كتاب التفسير - تفسير سورة الزمر ، كتاب الرقاق ، باب يقبض الله الأرض وكتاب التوحيد ، باب قول الله تعالى ملك الناس . صحيح مسلم كتاب صفة الخافقين ، باب كتاب صفة القيامة . سنن ابن ماجه المقدمة باب فيما انكرت الجهمية . مسند الامام احمد ج ١ ص ٣٤٧ ط الحلبي .

(٣) مراجع هذا البحث مجموع فتاوى ابن تيمية ج ٦ ص ٥٤٦ - ١٨٣ ، ج ٢٥ ص ١٩٣ ، ١٩٨ . ودرء تعارض العقل والنقل ج ٢ ص ١٤٠ ، ج ٤ ص ٥٨ ، ١٧ . ج ٥ ص ٢٩ - ٨٠ ، ج ٦ ص ٣٢٦ - ٣٤٠ ، ونقص تأسيس الجهمية ج ٢ ص ٢١١ - ٢٣٠ ، والفصل في الملل والأهواء والنحل لابن حزم ج ٢ ص ٩٧ - ١٠٥ ، ورسالة فسي اثبات الاستواء والفوقية للشيخ العالم ابي محمد عبد الله بن يوسف الجويني والد

وخلاصة القول : ان العرش سواء كان هو الفلك التاسع ، أو جسما محيطا
بالفلك التاسع ، أو كان فوقه من جهة وجه الأرض غير محيط به ، أو قيل فيه غير ذلك فيجب
أن يعلم ان العالم العلوى والسفلى بالنسبة الى الخالق تعالى في غاية الصغر .
كما قال تعالى (وما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة
والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون) (١) .

وفي الصحيحين عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم انه قال : " يقبض
الله تبارك وتعالى والأرض يوم القيامة ويطوى السماء بيمينه ثم يقول : انا لملك أين ملكوك
الأرض " (٢) .

وفي الصحيحين أيضا ، واللفظ لمسلم عن عبد الله بن عمر قال : قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم " يقبض الله تبارك وتعالى الأرض يوم القيامة ويطوى السماء بيمينه ثم يقول
انا الملك أين ملكوك الأرض " (٣) .

امام الحرمين ضمن مجموعة الرسائل المنبرية المجلد الأول ص ١٧٥ - ١٨٣ ص

١٨٦ - ١٨٧ .

(١) سورة الزمر آية ٦٧ .

(٢) صحيح البخارى كتاب التفسير - تفسير سورة الزمر - كتاب الرقاق ، باب يقبض

الله الأرض ، كتاب التوحيد باب قوله الله تعالى " ملك الناس " . صحيح مسلم

كتاب صفات المنافقين ، باب صفة القيامة والجنة والنار . سنن ابن ماجه

- المقدمة ، باب فيها انكرت الجهمية . مسند الامام احمد ج ٢ ص ٣٤٧ ط

الحلبي .

(٣) صحيح البخارى كتاب التفسير تفسير سورة الزمر ، وصحيح مسلم كتاب صفات

المنافقين باب صفة القيامة والجنة والنار وفي هذا الموضع عند مسلم الروايات

المختلفة عن ابن عمر ، وذكر ابن كثير في تفسير سورة الزمر آية (٦٧) ان -

البخارى روى هذا الحديث عن ابن عمر . وذكر أن الحديث هو رواية مختصرة

من نافع عن ابن عمر وقال ان النسائي وابن ماجه روياه أيضا عن ابن عمر والحديث

في المسند ج ٧ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ ، ج ٨ ص ١٩ . والدر المنثور للمسيوطي

في تفسيره (٦٧) من سورة الزمر وقال : أخرجه ابو الشيخ في العظمة وابن

مردويه والبيهقي في الأسما والصفات عن ابن عمر رضي الله عنهما عن رسول الله

صلى الله عليه وسلم والحديث في المسند ج ٧ ص ٢٤٧ - ٢٤٨ ط المعارف

وسنن الترمذى .

وفي الصحيحين واللفظ لمسلم : عن عبد الله بن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " يطوى الله السموات يوم القيامة " ثم يأخذهن بيده اليمنى ، ثم يقول : أنا الملك أين الجبارون ، أين المتكبرون ، أين المتكبرون " (١) .

وفي لفظ الصحيح عن عبد الله بن مقسم أنه نظر إلى عبد الله بن عمر كيف يحكي أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " يأخذ الله سموات وأرضه بيده ، ويقول : أنا الملك ويقبض اصابعه ويبسطها أنا الملك ، حتى نظرت إلى المنبر يتحرك من أسفل شيء منه ، حتى أن أقول اساقط هو رسول الله صلى الله عليه وسلم " (٢) .

وفي لفظ قال : رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم على المنبر وهو يقول : يأخذ الجبار سموات وأرضه ويقبض بيده وجعل يقبضها ويبسطها ويقول : أنا الرحمن ، أنا الملك ، أنا القدوس ، أنا السلام ، أنا المؤمن ، أنا المهيمن ، أنا العزيز ، أنا الجبار ، أنا المتكبر ، أنا الذي بدأت الدنيا ولم تكن شيئاً ، أنا الذي أعدتها ، أين المتكبرون أين الجبارون " ، وفي لفظ أين الجبارون ، أين المتكبرون ، ويحمل رسول الله صلى الله عليه وسلم على يمينه وعلى شماله ، حتى نظرت إلى المنبر يتحرك من أسفل شيء منه حتى أنني لأقول اساقط هو رسول الله صلى الله عليه وسلم " (٣) .

والحديث مروي في الصحيح والسنن وغيرهما بالفاظ يصدق بعضها بعضها ، وفي بعض ألفاظه ، قال : قرأ على المنبر " والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة " الآية ، قال : مطوية في كفه يرمي بها كما يرمي الغلام بالكرة " وفي لفظ : " يأخذ الجبار سموات وأرضه بيده فيجعلها في كفه ثم يقول بهما هكذا كما تقول الصبيان بالكرة ، أنا الله الواحد " . وقال ابن عباس : " يقبض الله عليهما فما ترى طرفاهما بيده " وفي لفظ عنه : ما السموات السبع والأرضون السبع وما فيهن وما بينهما في يد الرحمن إلا كخردلة فسي

يد أحدكم ^(١) ، وهذه الآثار معروفة في كتب الحديث .

وفي الصحيحين عن عبد الله بن مسعود قال : أتى النبي صلى الله عليه وسلم رجل من اليهود فقال : يا محمد ان الله يجعل السموات على اصبع ، والأرضين على اصبع ، والثرى على اصبع ، وسائر الخلق على اصبع فيهن ، فيقول : انا الملك ، قال : فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بدت نواجذه تصدقاً لقول الحبر ، ثم قرأ : " وما قدروا الله حق قدره ، والأرض جميعاً قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه " الآية ^(٢) . ففي هذه الآية والأحاديث الصحيحة المفسرة لها المستفيضة التي اتفق أهل العلم على صحتها وتلقبها بالقبول ما يبين أن السموات والأرض بينهما بالنسبة الى عظمة الله تعالى أصغر من أن تكون مع قبضة لها الا كالشيء الصغير في يد أحدنا حتى يدحوها كما تدحى الكرة . قال عبد العزيز بن عبد الله الماجشون الامام نظير مالك في كلامه المشهور الذي روفيه على الجهمية ، ومن خالفها : فأما الذي جحد ما وصف الرب من نفسه تعظاً وتكلفاً فقد استهوت الشياطين في الأرض حيران ، فصار يستدل بزعمه على جحد ما وصف الرب وسمى من نفسه بأن قال : لا بد أن كان له كذا أن يكون له كذا ، فعمى عن البين بالخفى ، فجحد ما سمي الرب من نفسه بصمت الرب عما لم يسم منها . فلم يزل يطلي له الشيطان . . . الى أن قال : فوالله ما دلهم على عظم ما وصف به نفسه ، وما تحيط به قبضته الا صغر نظيرها منهم عندهم ان ذلك الذي القى في روعهم ، وخلق على معرفته قلوبهم ، فما وصف الله من نفسه وساء على لسان رسوله سمياً كما ساء ، ولم نتكلف منه علم ما سواه ، لا هذا ولا هذا ، لا نجحد ما وصف ، ولا نتكلف معرفة ما لم يعرف انتهى ^(٣) .

- (١) الموافقة ج ٤ ص ٥٨ ، والفتاوى ج ٥ ص ٥٦١ ، والدر المنثور تفسير آية ٦٧ من سورة الزمر . وقال السيوطي : أخرج عبد بن حميد وابن أبي حاتم وغيرهما عن ابن عباس أثراً جاء فيه : ان الله يطوى السموات السبع بما فيها من الخليقة والأرضين السبع بما فيها من الخليقة يطوى كله بيمينه وذلك في يده بمنزلة خردلة . أهـ
- (٢) صحيح البخارى ، كتاب التفسير ، - تفسير سورة الزمر - ، وكتاب التوحيد باب قول الله تعالى (ان الله يمسك السموات والأرض أن تزولا) وباب كلام السرب عز وجل يوم القيامة مع الأنبياء وغيرهم ، وباب (لما خلقت بيدي) . صحيح مسلم كتاب صفات المنافقين ، باب صفة القيامة والجنة والنار . وفي الترمذى كتاب التفسير - تفسير سورة الزمر . وسند الامام احمد ج ٥ ص ٢٠٧ ، ج ٦ ص ٧٠ ، ١٧٠ ، ١٧١ وجاء في الحديث عن ابن عباس رضي الله عنهما في سنن الترمذى نفس الكتاب والباب السابقين .
- (٣) مجموع الفتاوى لابن تيمية ج ٥ ص ٤٢ - ٤٧ .

وانا كان كذلك فاذا قدر أن المخلوقات كالكرة ، وهذا قبضه لها ورسمه بها ،
وانما بين لنا من عظمت وصف المخلوقات بالنسبة اليه ما يعقل نظيره منا .

ثم الذي في القرآن والحديث يبين أنه ان شاء قبضها وفعل بها ما ذكر كما
يفعل ذلك يوم القيامة وان شاء لم يفعل ذلك ، فهو قادر على أن يقبضها ويدحوها كالكرة
وفي ذلك من الاحاطة بها ما لا يخفى ، وان شاء لم يفعل ذلك ، وبكل حال فهو مبين
لها ليس بمحايف لها .

ومن المعلوم ان الواحد منا - ولله المثل الأعلى - اذا كان عنده خردلة ، ان
شاء قبضها فأحاطت بها قبضته وان شاء لم يقبضها بل جعلها تحتها ، فهو في الحالتين
مباين لها ، وسواء قدر أن العرش هو المحيط بالمخلوقات - كاحاطة الكرة بها فيها -
أو قبل انه فوقها وليس محيطا بها كوجه الأرض الذي نحن عليه بالنسبة الى جوفها وكالقبضة
بالنسبة الى ما تحتها ، أو غير ذلك فعلى التقديرين يكون العرش فوق المخلوقات والخالق
سبحانه وتعالى فوقه ، والعبد في توجهه الى الله يقعد العلو دون التحت ، يتضح ذلك
بما سبق أن بيناه بأنه لا يخلو اما أن يكون العرش كريا كالأفلاك ، ويكون محيطا بها ، واما
أن يكون فوقها وليس هو كريا ، فان كان الأول فمن المعلوم باتفاق من يعلم هذا أن الأفلاك
مستديرة كرية الشكل ، وان الجهة العليا هي جهة المحيط ، وهي المحدث وان الجهة
السفلى هي المركز ، وليس للأفلاك الا جهتان : العلو والسفل فقط . اما الجهات الست
فهي للحيوان وهي نسبة اضافية ، لكن جهة العلو والسفل للأفلاك لا تتغير ، فالمحيط
هو العلو ، والمركز هو السفل ، مع أن وجه الأرض التي وضعها الله للأنام ، وارساها بالجبال
هو الذي عليه الناس والبهائم والشجر والنبات والجبال والأنهار الجارية .

فأما الناحية الأخرى من الأرض فالبحر محيط بها ، وليس هناك شيء من الآدميين
وما ينتمونهم ، ولو قدر أن هناك أحداً كان على ظهر الأرض ، ولم يكن من في هذه الجهة
تحت من في هذه الجهة ولا من في هذه تحت من في هذه ، كما أن الأفلاك محيطة بالمركز

وليس أحد جانبي الفلك تحت الأرض ولا القطب الشمالي تحت الجنوبي ولا بالعكس .

وكل من يعلم أن الأفلاك مستديرة يعلم أن المحيط هو العالي على المركز من كل جانب ، ومن توهم أن من يكون في الفلك من ناحية يكون تحته من في الفلك من الناحية الأخرى في نفس الأمر فهو متوهم عند هم .

وإذا كان الأمر كذلك فإذا قدر أن العرش مستدير محيط بالمخلوقات كان هو أملاها وسقفها وهو فوقها مطلقا ، فلا يتوجه اليه والى ما فوقه الانسان الا من العلو ، لا من جهاته الباقية أصلا .

ومن توجه الى الفلك التاسع أو الثامن أو غيرهما من الأفلاك من غير جهة العلو كان جاهلا باتفاق العقلاء ، فكيف بالتوجه الى العرش ، أو الى ما فوقه ، وغاية ما يقدر أن يكون كرى الشكل ، والله تعالى محيط بالمخلوقات كلها إحاطة تليق بجلاله .

وقول القائل : إذا كان العرش كريا والله من ورائه محيط به بائن عنه ، فما فائدة أن العبد يتوجه الى الله حين دعائه وعبادته ؟ فيقصد العلودون التحت ، مع أنه لا فرق حينئذ وقت الدعاء بين قصد جهة العلو وغيرها من الجهات التي تحيط بالداعي .

فيجيب عن هذا السؤال : بأنه إنما ورد لتوهم التوهم أن نصف الفلك يكون تحت الأرض ، وتحت ما على وجه الأرض من الآدميين والبهائم ، وهذا غلط عظيم ، فلو كان الفلك تحت الأرض من جهة لكان تحتها من كل جهة ، فكان يلزم أن يكون الفلك تحت الأرض مطلقا وهذا قلب للحقائق ، إذ الفلك هو فوق الأرض مطلقا .

وهذا كله يتقدير أن يكون العرش كرى الشكل ، سواء كان هو الفلك التاسع أو غير الفلك التاسع ، قد تبين أن سطحه هو سقف المخلوقات ، وهو العالي عليها من جميع الجوانب وأنه لا يجوز أن يكون شيئا ما في السماء والأرض فوقه ، وإن القاصد الى ما فوق العرش - بهذا التقدير - إنما يقصد الى العلو ، لا يجوز في الفطرة ولا في الشرع أن يتعام قصد أن يقصد جهة أخرى من جهات الأرض ، بل هو أيضا يستقبله بوجهه مع كونه أعلى منه كما ضرب به النبي صلى الله عليه وسلم مثلا من المثل بالقمر - ولله المثل الأعلى -

وبين أن مثل هذا اذا اجاز في القمر - وهو آية من آيات الله تعالى - فالخالق :
أعلى وأعظم .

وأما اذا قدر أن العرش ليس كرى الشكل ، بل هو فوق العالم من الجهة التي
هي وجه الأرض ، وأنه فوق الأفلاك الكرية ، كما أن وجه الأرض الموضوع للأنام فوق نصف
الأرض الكرى ، أو غير ذلك من المقادير التي يقدر فيها أن العرش فوق ما سواء وليس كرى
الشكل ، فعلى كل تقدير لا نتوجه الى الله الا الى العلو الى غير ذلك من الجهات
فقد ظهر - أنه على كل تقدير - لا يجوز أن يكون التوجه الى الله الا الى العلو ، مع
كونه على عرشه ماينا لخلقه ، وسواء قدر مع ذلك أنه محيط بالمخلوقات كما يحيط بها اذا
كانت في قبضته او قدر مع ذلك أنه فوقها من غير أن يقبضها ويحيط بها ، فهو على التقديرين
يكون فوقها ماينا لها ، فقد تبين أنه على هذا التقدير في الخالق ، وعلى هذا التقدير
في العرش لا يلزم شيء من المحذور والتناقض وهذا يزيل كل شبهة ، وانما تنشأ الشبهة
من اعتقادين فاسدين .

أحدهما : ان يظن أن العرش اذا كان كرى الشكل والله فوقه وجب أن يكون الله كرى
ثم يعتقد انه اذا كان كرى فيصح التوجه الى ما هو كرى كالفلك التاسع من جميع الجهات ،
وكل من هذين الاعتقادين خطأ وضلال ، فان الله مع كونه فوق العرش ، ومع القول بأن
العرش كرى - سواء كان هو الفلك التاسع أو غيره ، لا يجوز أن يظن أنه مشابه للأفلاك
في أشكالها ، كما لا يجوز أن يظن أنه مشابه لها في اقدارها ولا في صفاتها سبحانه
وتعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا - بل قد تبين أنه أعظم وأكبر من أن تكون المخلوقات
عنده بمنزلة داخل الفلك في الفلك ، وأنها عنده اصغر من الحمصة والفلقة ونحو ذلك فسي
يد أحدنا ، فاذا كانت الحمصة او الفلقة ، بل الدرهم والدينار ، أو الكرة التي يلعب
بها الصبيان ونحو ذلك في يد الانسان او تحته او نحو ذلك ، هل يتصور عاقل اذا استشعر
ولو الانسان على ذلك واحاطته به أن يكون الانسان كالفلك ؟ والله - ولله المثل الأعلى -

اعظم من أن يظن ذلك به ، وإنما يظنه الذين (ما قدروا الله حق قدره والأرض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه سبحانه وتعالى عما يشركون) .

وكذلك اعتقادهم الثاني وهو أن ما كان فلما كانه يصح التوجه إليه من الجهات الست خطأ باتفاق أهل العقل الذين يعلمون الهيئة ، وأهل العقل الذين يعلمون أن القصد الجازم يوجب فعل المقصود بحسب الامكان .

فقد تبين أن كل واحد من المقدمتين خطأ في العقل والشرع ، وأنه لا يجوز أن تتوجه القلوب إليه إلا إلى العلو ، لا إلى غيره من الجهات على كل تقدير يفرض — من التقديرات ، سواء كان العرش هو الفلك التاسع أو غيره ، سواء كان محيطا بالفلك كسرى الشكل ، أو كان فوقه من غير أن يكون كريا ، سواء كان الخالق سبحانه محيطا بالمخلوقات كما يحيط بها في قبضته ، أو كان فوقها من جهة العلوسنا ، التي تلي رؤوسنا دون الجهة الأخرى . وهذا يظهر الجواب عن شبهة النفاة والله أعلم . (١)

(الخاتمة)

يمكن أن نجعل فيما يلي أهم النتائج التي توصلنا إليها :

١ - بيان خطأ من قال ان التفكير الاسلامي " الالهي " في عهد الصحابة والتابعين كان سطحيا ، لا يستند الى أدلة عقلية قوية ، وعمق في التفكير ، ويقال : لهذا المدعي : ان المقصد الأسى من انزال القرآن الكريم : هو هداية البشر الى العقيدة الصحيحة ، وتزيف ما عداها من الضلالات والأوهام الباطلة ، وان ذلك لا يتم على أكمل الوجوه الا باقامة البراهين ، وايراد الحجج الكثيرة المتنوعة التي من شأنها أن تثبت العقول ، وتحط بها على الادعان بصفة ما يدعو اليه ، وطلان ما يناقضه ، أو يخالفه ، وتحقيقا لهذه الغاية جاء القرآن العظيم ، وفيه من أنواع البراهين والوان الأدلة ، وطرق المناظرات والالزامات ما لا يوجد مثله في كتاب آخر سواي أو غير سواي . فما من قضية من قضايا العقيدة تعرض لها القرآن ، الا أورد عليها من الأدلة ما يجعلها في رؤية العقل مثل أجلى البديهيات والمقررات ، وما من نحلة باطلة تعرض القرآن لابطالها الا أورد عليها من الالزامات والمناقضات ما يجعلها في حكم الممتنعات ، وما من سبيل من سبل اثبات المدعى الا وقد سبق اليه القرآن ، وقرره ووضع له الأساس السليم الذي يجب أن يحتذى .

ولذلك وقف السلف من الصحابة والتابعين ومن قفا أثرهم من أئمة الهدى عند حدود الكتاب والسنة . فلم يصولوا في عقيدتهم الا عليهما ، مكتفين بما فيهما من ألوان الجدل ، وفنون الحجج وتنوع البراهين ، فلم يصطنعوا قياسا عقليا ، ولا برهانا منطقيا ، وكانوا يدورون مع النصوص نفيا وإثباتا .

اللهم الا ان كان هذا المدعي : يقصد أن القرآن وهو يورد حججه ، لم

يسلك مسالك النظار في صياغة أدلتهم ، وترتيب أقيستهم . فانا نقول ان القرآن لم ينهج في حججه ومناظراته ذلك المنهج الذي يتبعه النظار والمتكلمون لأنه كتاب أنزل بلسان عربي مبين ، على رسول عربي وأمة عربية ، وكان من عبادة العرب في فصاحتهم ، وأساليب مخاطبتهم أن يرسلوا الكلام ارسالا ، وأن يتحاشوا فيه القيود والتعقيدات التي يعتبرونها فهاهة وقصورا وعجزا عن الابانة ، ولونسا . من الاغراب والاعجاب . والقرآن جاء على طريقة العرب في خطابهم وأسلوب كلامهم وهو في أثناء ذلك يورد الحجج ، ويرشد الى مواطن الاستدلال من غير أن يحسن القارى بالتواء في العبارة ، وقصور في المقال . فانا نجد أدلة التوحيد والمعاد ، والنبوات ، الواردة في القرآن الكريم في غاية الوضوح ، لا تفقر السرد أعمال فكر ، أوكد قريحة ، وانما هي بيينة بنفسها ، ينتقل الذهن منها الى المدلول المطلوب في غير اعتناص ولا معاناة .

ولو أننا أتينا بجميع ما أنتجته عقول المفكرين من أنواع الحجج والبراهين ، ثم قارناها بما جاء في القرآن لوجدناها مع كثرة ما فيها من الغلط والوهم ، لا يمكن أن توزن بحجج القرآن في حسن الايراد ، ونماحة البيان .

ان البحث في قضايا الألوهية ، ليست من القضايا المحسوسة ، أو ما يدخل في مقدور العقل البشري أيا كانت طاقته ، حتى نجعلها خاضعة لحكم العقل وتفسيره لها . فالبحث في أسماء الله وصفاته يتعلق بأمر غيبية لا يمكن اخضاعها لحكم العقل . ولذلك فقد كان السلف أكثر فطنة ، وذكاء من المتأخرين . لأنهم قد أدركوا هذه الحقيقة فعرفوا للعقل حدوده التي ينبغي الا يتجاوزها ، ومن هنا كانت حاجة العقل الى الدليل القاطع في الأمور الغيبية التي لا تخضع لتجربته الحسية ، والدليل هنا ليس إلا النص الصحيح من كتاب أو سنة ، فاعتمدوا بالنص الصادق ، الذي جاء على لسان الرسول الصادق ، مخبرا عن الغيبيات

وأحوالها ، فأثبوا باثبات ما أخبر به النص ، وصدقوا بوجوده ، ولم يتعرضوا للبحث في كيفيته ، لأن ذلك ما يعز على العقل الوصول اليه ، فلم يتخيلوا بحقولهم كيفيات محددة لما أخبرت عنه الآيات من الأمور الغيبية ، ولم يقولوا بتصورات عقلية مجردة لكيفية الذات الالهية ، ولم يكن ذلك اهمالا منهم للنظر العقلي ، كما يقول بعض الباحثين ، وانما كان اعترافا منهم بأن العقل وسيلة محدودة من وسائل المعرفة فلا يدرك غير الأمور المحسوسة على سبيل التيقن . ويدرك الأمور الغيبية على سبيل التصور فقط وليس التيقن ، والوسيلة اليقينية لمعرفةا على سبيل التيقن هي : النص الصحيح . وليس العقل منفردا .

ان النصوص القرآنية ، والحدیثية الصحيحة ، وهي تتحدث عن الذات الالهية وما يجب لها من صفات الكمال التي يجب أن يترز فيها عن مشابهة المخلوقين لكمالها . لم تتعرض لبيان كيفية الرب سبحانه ، ولم توضح لنا ما كنه ذاته وحقيقته ، بل الله سبحانه كما أخبر عن نفسه (ليس كمثله شيء) . بمعنى أن منهج القرآن في اثبات الصفات : هو اثبات وجود لها ، دون اثبات الكيف ، لأن اثبات الصفات فرع من اثبات الذات يحتذى فيها حذوه ، وما دام العقل لم يشاهد هذه الأمور ، ولم يحس بها . كان من الخير له أن يلتزم النص فيثبت ما جاء به النص وينفي ما نفاه ، ولا يتجاوز ذلك .

سلامة المنهج الذي سار عليه السلف في اثبات الصفات ، فقد كانوا يرون أنه يجب اثبات الصفات التي وصف الله بها نفسه ووصفه بها رسوله . فلم يصرفوا شيئا من النصوص عن حقائقها ، ولا حطوها على مجازها ، بل أمروها كما جاءت بعد أن فهموا منها معانيها اللاتقة بالله سبحانه وتعالى ، فوصعوا الله تعالى ، بما وصف به نفسه وما وصفه به رسوله ، من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل . فساد مذاهب المتكلمين ومن اقتدى بهم ، وان بهرحوا وزينوا وتغنوا في أنسماوع

الحجج والبراهين فان فيها من الغلط والوهم ما لا يعلمه الله .

- ٦ - انه ما من أمر يلزم المؤولون به السلف فيما يثبتونه من الصفات الا كان هذا الأمر لازماً للمؤولين فيما يثبتونه من الصفات السبع اذا كان المنازع من يثبت الصفات السبع ، أو لازماً له ان كان من يثبت الأسماء ، أو صفة الوجود ، وهكذا .
- ٧ - ان العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح ، وما خالف فليس أصلاً للنقل وبهذا يظهر بطلان قول من يقول بوجوب تقديم العقل ^{على النقل} ، بدعوى أن العقل أصل للنقل في اثبات المعاني وصدق الرسالة .

- ٨ - ان السلف لم يكونوا يجهلون معاني نصوص الصفات ، بل كانوا يعلمون معانيها وان لم يكونوا يعلمون حقيقتها وكيفيةها ، لأن ذلك أمر وراء مقدور العقل البشري وذلك أن القرآن انما أنزل ليعلم ويفهم ويتدبر ، ولا يعقل أن يتكلم الرسول صلى الله عليه وسلم بكلام لا يعرف معناه . والآثار عن السلف في أنهم كانوا يعلمون معاني جميع ما في القرآن أكثر من أن تحصر .

- واستدلال من استدل على أنه في القرآن ما لا يفهم له معنى بقوله تعالى (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به) فهذا مردود بأن التأويل الخفي من غير الله عندئذ لا يكون بمعنى تفسير الكلام ومعرفة معناه ، وانما هو بمعنى علم حقيقة ما يؤول اليه الأمر في نفسه ، أى معرفة الحقيقة والكيفية
- ٩ - ان مذهب السلف هو الأسلم والأعلم والأحكم ، وان الذين قالوا : مذهب السلف أسلم ، ومذهب الخلف اعلم وأحكم ، انما كان ذلك لظنهم أن مذهب السلف هو مجرد الايمان باللفظ دون فقه المعنى المراد ، وان مذهب الخلف هو استخراج واستنتاج معاني النصوص المعروفة عن حقائقها حسب زعمهم بأنواع المجازات وفرائب اللغة . وظنوا أن الظاهر يؤدي الى معان باطلة في حق الله تعالى
- ان ليس هو إلا حقيقة الصفة في المخلوقين ، فلم يفهموا من النصوص الا ما يليق

بالمخلوقين في نقصهم وعجزهم والأمر ليس كما ظنوا وزعموا . فان الطاهر منهما هو على ما يليق بجلال الله وعظمته .

١٠ - بطلان زعم قول النفاة المعطلة : ان نصوص الكتاب والسنة لا تغيد القطع واليقين في أي حال من الأحوال وان ذلك مجرد دعوى لا أساس لها .

١١ - ان اثبات الصفات لله ليس يقتض مشابته تعالى لشيء من خلقه في أي منها ، لأنه لا يلزم من اتفاقهما في سى الصفة اتفاقهما في حقيقة الصفة . والمنفى ليس هو التشابه في الأسماء وانما المنفى هو التشابه في الحقائق، والأسماء والصفات قد تستعمل مضافة الى موصوفها ، وقد تستعمل مضافة الى موصوفها وقد تستعمل مطلقة عن الاضافة والتخصيص ، فاذا استعملت الصفة مضافة كقولنا : علم الله ، وقدرة الله ، فانها حينئذ تكون خاصة به لا يشركه فيها غيره ، اما اذا استعملت مطلقة عن الاضافة ، فينبغي أن يعلم أن المعنى المطلق : معنى كلي لا وجود له الا في الأذهان ، ولا تحقق له في الخارج ، وهذا موصوع الشبهة عند المتكلمين ، حيث اختلط عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان وظنوا أن هذه المعاني المطلقة تكون موجودة ومتحققة في الخارج . بمعنى أن الاسم والصفة له ثلاث اعتبارات :

- أ) اعتبار من حيث هو مع قطع النظر عن تقييده بالرب تبارك وتعالى أو العبد .
- ب) اعتباره مضافا الى الرب مختصا به .
- ج) اعتباره مضافا للعبد مقيدا به .

فما لزم الاسم لذاته وحقيقته ، كان ثابتا للرب والعبد ، وللرب منه ما يليق بكماله ، وللعبد منه ما يليق به . كاسم السميع ، والبصير والعليم ، وسائر الأسماء ، فان شرط صحة اطلاقها حصول معانيها ، وحقائقها للموصوف بهما فما لزم هذه الأسماء لذاتها فاثباته للرب تعالى لا محذور فيه بوجهه بل تثبت

له على وجه لا يماثل فيه خلقه ولا يشابههم فمن نفاه عنه لا طلاقه على المخلوق
الحد في أسمائه ، وجحد صفات كماله . ومن أثبت له على وجه يماثل فيه خلقه
فقد شبهه بخلقه . ومن أثبت له على وجه لا يماثل فيه خلقه ، بل كما يليق
بجلاله وكماله ، فقد حمقه وصف الله بما وصف به نفسه ، أو وصف به رسوله محمد (صلى الله عليه وسلم)
وما لزم الصفة لا ضاقتها إلى العبد وجب نفيه عن الله ، كما يلزم حياة العبد
من النوم والسنة والحاجة إلى الغذاء . وكذلك ما يلزم علوه من احتياجه إلى ما
هو عال عليه ، وكونه محمولا به مفتقرا إليه محاطا به ، كل هذا يجب نفيه عن الله
سبحانه وتعالى . وما لزم صفة من جهة اختصاصه تعالى بها فانه لا يشهد للمخلوق
بوجبه . . .

والخلاصة : أنه لا يوجد بين صفات الله وصفات الخلق اشتراك^{الرب} في الاسم فقط
وهذا لا يقتضي ساطة صفاته تعالى لصفات المخلوقين ولا مشابهته تعالى لخلقهم
لأن الصفة تتبع الموصوف ، فإذا كان الموصوف بها الله تعالى فله المثل الأعلى
في ذلك لا يشركه أحد ، بل ولا يقاربه في صفات الكمال ، وإذا كان الموصوف
بها المخلوق ، فانه يوصف بها على ما يليق به . . . واتفاقهما في الاسم علم
لا يقتضي تماثلهما في سمي ذلك الاسم عند الإضافة والتخصيص والتقييد ولا اشتراك
انما يكون في المعنى الذهني المطلق فقط . لا في الواقع العفدي ، فصفات الله
تعالى وان اشتركت في الاسم مع صفات المخلوقين فان هذا لا يقتضي التشبيه
لأن وصف الله بها وهو المنزه عن مشابهة المخلوقات انما هو على ما يليق ويتفق
مع ذاته العلية ، وكمالها المطلق .

ان التأويل الذي جاء ذكره في الكتاب والسنة يراد به معناه اللغوي (التفسير
والمرجع والمصير) وذلك يتضح خطأ من قال : ان التأويل المراد في القرآن
والسنة هو بالمعنى الاصطلاحي المتأخر (صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معناه

آخر محتله اللفظ " أو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح الى الاحتمال المرجوح .
لدليل يقترن به .

١٣ - كون المتكلمين قد رجعوا الى معرفة المحكم والمتشابه الى عقولهم ، فاختلفوا

فيهما بحسب ما أدت اليه عقولهم . فجعل كل فريق المحكم ما وافق قياس عقولهم
والمتشابه ما خالفها ، فعار المحكم عند قوم متشابه عند آخرين وهكذا .

١٤ - ان التأويل الصحيح هو الذي يوافق ما جاء في الكتاب والسنة ، ويعلم به مراد

المتكلم من كلامه وما خالف ذلك فهو تأويل باطل ، ومن هذا القبيل تأويلات -

الجهمية ومن هنا نحوهم . ان كل تأويل لا يدل عليه دليل من السياق ولا قرينة

معينة لا يقصده الهادي المبين لكلامه ، ولو قصده لحذف به من القرائن التي

تدل على المعنى المراد المخالف للظاهر حتى لا يقع في اللبس والخطأ .

١٥ - ان قياس الغائب على الشاهد أوقع المؤولة في التأويل والمشبهة في التشبيه .

١٦ - ان حقيقة مذهب السلف اثبات بلا تشبيه ، وتنزيه بلا تعطيل . فهو وسط بين

المذاهب الثلاثة التشبيه الذي وقع فيه المشبهة ، والتأويل الذي وقع فيه المعطلة

والوقوف في النصوص وتفويضها بمعنى أنه لا يفهم لها معنى الذي وقع فيه بعض

المتكلمين .

١٧ - انه بينما كان السلف يعتمدون في الاثبات والنفي على نصوص الكتاب والسنة فان

المتكلمين اعتمدوا في النفي والتعطيل على عقولهم . وان استدلوا في بعض

الأحيان ببعض النصوص فانما يستدلون بها لأنهم يرون أنها تؤيد ما يذهبون اليه

من النفسي .

١٨ - ان النفاة المعطلة قد استدلوا ببعض النصوص التي ظنوها تؤيد ما ذهب اليه

عقولهم من النفي ، وهي في الواقع لا تدل على مرادهم ولا تؤيد مدعاهم .

١٩ - بينما جماع الأدلة التي استدل بها المثبتون للاستواء والعلو والفوقية وهي

الأدلة النقلية التي قال عنها بعض السلف انها تبلغ الف دليل من القرآن والسنة
ثم اتفاق الدهانات السماوية على اثبات ذلك ، وانعقاد الاجماع على ذلك وان
العقول والفطر السليمة قد دلت على ذلك ، كما أن لغة العرب التي نزل القرآن
بها تتفق في دلالتها مع نصوص الكتاب والسنة .

٢٠ - اتفاق قدماء الأشاعرة مع السلف في الاثبات وعدم التأويل ، بينما خالف متأخروا

الأشاعرة امامهم ، ومتقدميهم . فأولوا ما أدى بهم الى نفي العلو والمباينة .

٢١ - بيان خطأ من قال : ان لأبي الحسن الأشعري قولان في الصفات الخيرية وأنه

ليس له الا قول واحد فيها هو الاثبات .

٢٢ - بينت أن مذهب النفاة مبني على ظنهم أن اثبات الصفات لله تعالى بوجه عام

والاستواء والعلو والفوقية بوجه خاص يؤدي الى التشبيه والتركيب والتحيز ونحوه

ذلك ما هو من خواص الأجسام والاعراض وفاتهم ان اثبات ما اشبه الله لنفسه

واشبه له رسوله لا يلزم منه شيء ما ذكر . ولكن علماء الكلام طنوا لزوم ذلك فأولوا

النصوص ، ونفوا قيام الصفات الاختيارية به تعالى .

٢٣ - ان من الأسباب التي أدت بالنفاة الى التعطيل . بالاضافة الى تحكيم عقولهم .

هو استخدامهم الفاظ مجملة فيها حق وباطل ، موهوا بها على الناس ، فخلوا

وأخلوا بها .

وطى ذلك : فانه يجب أن يعتصم في باب أسماء الله وصفاته بالألفاظ الشرعية

لغيا وإثباتا ، فنثبت ما أثبتته النصوص ، وننفي ما نفتته ، ونعبر عن ذلك بالألفاظ

الشرعية . أما الألفاظ التي لم يرد في الشرع اثباتها ولا نفيها فلا تطلق حتى

ينظر في مقصود قائلها ، فان كان المقصود معنى صحيحا قبل ، وان كان

فاسدا رد ، وان اشتغلت على حق وباطل لم يرد كله ، ولم يقبل كله ، بل يقبل

ما فيه من الحق ، ويرد ما فيه من الباطل ، لكن ينبغي التعبير عنه بالألفاظ

الشرعية التي وردت بها النصوص ، دون الألفاظ المجتعة المحتملة للحق والباطل
الا عند الحاجة كأن يكون النقاش مع من لا يتم التخاطب معه إلا بها . بعد أن
تحف بها القرائن المهيئة للمراد .

- ٢٤ -

بيننا خطأ كل منهج يخالف منهج القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة ، وما
كان عليه السلف الصالح من التمسك بهذا المنهج السديد ، الذي يتمشى
مع العقل الصحيح ، والفطرة السليمة . وعندئذ يتضح خطأ من قال من المتكلمين
من بوجوب تقديم العقل على النقل ، وتقديم آراء الرجال على نصوص الوحي .
وقلنا ان هذه الآراء ليست على شيء من الحق عند النظر الصحيح ، كما أنسه
لا يتحقق اسلام المرء وإيمانه الا بالتسليم لما جاء من عند الله ، واتخاذ منهجا
يقبض به . ان لو تركنا الوحي ، واتبعنا آراء الرجال كما فعل المتكلمون لكان
في ذلك هزلا للقرآن والسنة عن الهداية ، ولكان ذلك سببا للتفرق والاختلاف
في الدين ، وهذا ما لسناء حين حكمت العقول والآراء فافترق الناس في العقيدة
الى فرق شتى ، وكل فرقة ترى أنها على الحق ، ومن عداها على الباطل . بل
ربما كبرت من عداها واستحلت عرضه ودمه وماله . بغير حق ، اللهم الا أنسه
بخالفها الرأي فيما تعتقد بحسب ما أراهم اليه تحكيم عقولهم .

فان العقل يختلف من فرقة لأخرى ، بل من شخص لأخر ، وكل يدعي صحة
ما وصل اليه بحقله وواقع المتكلمين الذين عولوا على العقل ، والتسوا بهسدى
في غير كتاب الله وسنة رسوله يبين لنا الى أي حد كان التفرق والحيرة في نهاية
الطاف . ما جعل بعضهم يصرح بذلك ، ويتمنى أن لم يلج هذا المولج .

- ٢٥ -

بيننا ان المشبهة الذين مثلوا الله بخلقه . لم ترتق عقولهم الى مستوى النصوص
في قننه الله فظنوا أن ما جاءت به النصوص من صفات الله ، ما يوجد جنسها
في المخلوق ، هي من جنس ما هو موجود في المخلوق ، فوصفوه بها على الوجه

الذى يوجد في المخلوق ، لا كما يليق بحلال الله وقدره وعظمته سبحانه .

٢٦ - بينت أيضا : أن التشبيه والتجسيم جذور تاريخية دينية وفلسفية ، وأن المشبهة

والمجسمة قد تأثروا بتلك التيارات ، فأدى بهم ذلك الى ما وصلوا اليه من

التجسيم والتشبيه لله سبحانه وتعالى عما يقول المبطلون من نفاة وشبهة .

٢٧ - ان ما ادعى به بعض القائلين بحلول الله الذاتي في كل مكان ، بعض الآيات

التي تدل على القرب والمعية ، هيئنا أن ذلك لا يدل على مدعاهم ، ان أن

تلك الآيات إنما تدل على اما معية الله العامة التي معناه العلم والاطلاع

او معيته الخاصة التي معناها : النصر والتأييد لأوليائه ، وان تلك المعية

أو القرب لا تنافي طوره سبحانه وتعالى ، ان ليس من لازم المعية المحاذاة

والملاصقة لا لغة ولا عرفا .

٢٨ - ان من وصف الله بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا مبين له ، ولا محابث

فقد وصفه بالعدم وشبهه بالمعدوم ، لا بل بالمتنع ، وجعل وجوده وجودا

ذهنيا غير متحقق في الخارج ، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا .

٢٩ - انه قد ترتب على وصف الله تعالى بأنه لا داخل العالم ولا خارجه ولا محابث

ولا مبين ، ففي بعض الصفات كنفى صفة المجيء والاتبان والنزول ، بل نفى أعظم

كرامة وهي رؤية الله تعالى في دار كرامته - الجنة - أو اثباتها مع نفى لوازمها

كما فعل بعض المتكلمين .

٣٠ - بينت ان القول بالحلول أو الاتحاد ، الذي قال به بعض غلاة الصوفية كابن عربي

وابن سبعين وغيرهما يؤدي الى انكار الله بالكلية ، ان أنهم يقولون : العالم

هو الله ، والوجود واحد ، والوجود القديم الأزلي الخالق هو الوجود المحدث

المخلوق ، والرب هو العبد ، ما ثم رب وعبد ، وخالق ومخلوق بل الكل وجنوس

واحد . فلم يجعلوا لله وجودا منفصلا يتميز به عن هذا العالم . فلم يصونوا

رهبهم ولم يترهبوه عما في هذا العالم من مقابلات ومتفادات . . . الخ .

- ٣١ -

ان القول بوحدة الوجود ، أو الاتحاد يؤدي الى تصحيح كل عبادة كسـل معبود ، وهذا ما صرحوا به ، فعباد الأصنام عندهم لم يعبدوا غير الله لأنه ما عندهم له غير . فهم يرون أن الأديان كلها حق ، وأن المعبود عبدة النار والمشركون عابدي الأوثان ، وغيرهم : ليسوا كفارا ولا ضللا ، بل مذاهبهم هي عين الهدى والايان ، لأنهم حين عبادوا النار والحجارة والعليان . . . ما عبادوا الا الله . إذ أنه اذا كان الله عز وجل قد تجلى بذاته لذاته في جميع هذه الصور والتمثيلات ، فالهدى والايان في زعم هؤلاء المارقين أن تعبد وتعلم جميعا . تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا .

- ٣٢ -

اتفاق أئمة اللغة على أن العرش في اللغة هو السرير الذي يتخذ الملك : يقال له : عرش ، وإنما سمي العرش عرشا لعلوه وارتفاعه .

- ٣٣ -

تواتر النصوص من القرآن والسنة ، على إثبات العرش ، وانعقاد أئمة عليهم إثبات العرش وأنه جسم عظيم . ما السموات والأرض وما بينهما في العرش الا كالقنديل المعلق بين السماء والأرض ، أو كحلقه بأرض فلاة ، وأنه - أي العرش - فوق سائر المخلوقات كالسقف لها خلقه الله تعالى ، وأمر ملائكته بحمله وتعبدهم بتمظيمه ، والله سبحانه وتعالى فوق عرشه عال عليه ، كيف شاء من غير حاجة الى العرش ، بل مع حاجة العرش وحملته اليه جل جلاله . فهو حامل العرش وحملته بقدرته تعالى .

- ٣٤ -

بينت أن النفاة المعطلة الذين يريدون أن ينفوا علو الله فوق خلقه قد أرادوا أن ينفوا العرش ، أو يجعلوه غير ذي معنى . فمنهم : من أقر بالعرش لمجي ذكره في القرآن ، لكن لم يثبت أن لله عرشا فوق السماء السابعة تحمله الملائكة ، والله فوقه كما وصف نفسه بائن من خلقه .

ومنهم : من ادعى أن الله سبحانه وتعالى لما خلق الخلق - يعنى السموات والأرض - سعى ذلك عرشا له ، واستوى على جميع ذلك كله . فالعرش عند هؤلاء مجموع الخلق ، لا أن له عرشا اختصه بالعلو فوق سائر الخلق ثم استوى عليه كيف شاء .

ومنهم من ادعى أن العرش مخلوق بعد خلق السموات والأرض ، وادعى هذا أن الاجماع انعقد على ذلك . فيكون المعنى على قول هذا القائل : ان الله خلق السموات والأرض ثم خلق العرش .

ومنهم من ادعى أن الصحيح تأويل العرش الوارد ذكره في الآيات الكريمة من القرآن التي تتحدث عن استواء الله على عرشه . على معنى الملك . كأنه أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره تعالى .

وبينت أن كل هذه الأقوال باطلة تخالف صريح القرآن والسنة . ولا سند لها الا أوهام وخيالات فاسدة .

تكلت عن العرش في عرف في بعض المتكلمين على علم الهيئة من الفلاسفة وغيرهم . وأنهم قالوا : ان الكرسي هو الفلك الثامن ، وهو فلك الثوابت ، والعرش هو الفلك التاسع ، وهو الفلك الأخير ، ويقال له الأطلس . وتكلت عما في هذا الفلك من مجرد الظن ، وعدم الاستناد فيه الى دليل قاطع من كتاب أو سنة ، بسبب ليس لهم على ذلك دليل لا عقلي ولا شرعي . وأن الأوصاف التي جاء ذكرها للعرش تخالف دعواهم ، وتكذبهم فيما قالوا .

ثم تكلت عن استدارة الأفلاك وأن ذلك هو ما عليه علماء المسلمين ؛ كما هو قول أهل الهيئة والحساب فقد ثبت بالكتاب والسنة واجماع علماء الأمة أن الأفلاك مستديرة .

اما العرش : فلم يثبت به دليل يعتمد عليه ان العرش فلك من الأفلاك المستديرة

الكربة الشكل لا بدليل عقلي ولا شرعي ، وإنما ذكر ذلك طائفة من المتأخرين الذين نظروا في علم الهيئة ، فلما سمعوا ما أخبرت به الأنبياء من ذكر عرش الله ، وذكر كرسيه ، وذكر السموات السبع . قالوا بطريق الظن ان العرش هو الفلك التاسع .

٣٧ - رددت على من قال ان العالم كرة ، فلو كان الله في جهة فوق لكان أسفل بالنسبة الى سكان الوجه الآخر . وبينت أن القائلين بأن العالم كرة يقولون : ان المحيط هو الأعلى وأن المركز هو الأسفل وان السماء عالية على الأرض من جميع الجهات والأرض تحتها من جميع الجهات ، أي أن الجهات قسمان : حقيقة وإضافية فالحقيقية جهتان فقط ، وهما جهتا العلو والسفل ، اما الإضافية فتقال بالنسبة والاضافة الى الحيوان وحركته ، ولهذا تتبدل حركته وأعضائه وعليه فلا يصح مدعى النافي .

٣٨ - بينت أن العرش سواء كان هو الفلك التاسع ، أو جسماً محيطاً بالفلك التاسع ، أو كان فوقه من جهة وجه الأرض غير محيط به ، أو قيل فيه غير ذلك فانه يجب أن يعلم أن للعالم العلوى والسفلى بالنسبة الى الخالق تعالى في غاية الصغر . فلو قدر أن المخلوقات كالكرة فان الله مع عظمته وجلاله . هو فوقها وسواء قدر أن العرش هو المحيط بالمخلوقات كحاطة الكرة بها فيها ، أو قيل انه فوقها وليس محيطاً بها كوجه الأرض الذي نحن عليه بالنسبة الى جوفها ، أو كالقبة بالنسبة الى ما تحتها أو غير ذلك ، فعلى التقديرين يكون العرش فوق المخلوقات والخالق سبحانه وتعالى فوقه ، والعبد في توجهه الى الله يقعد العلودون التحست . تمت الخاتمة والحمد لله أولاً وآخراً ،

(فهرس المصادر والمراجع)

حرف "الألف"

- ١ - القرآن الكريم .
- ٢ - الابانة عن أصول الديانة - أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري .
حقه وخرج أحاديثه عبد القادر الأرناؤوط . مكتبة دار البيان .
دمشق ، بيروت ط (١) سنة ١٤٠١ هـ .
- ٣ - ابطال التنديد باختصار شرح التوحيد - حمد بن علي بن محمد بن عتيق .
مكتبة التوفيق ط (٣) سنة ١٣٨٨ هـ - ١٣٨٩ هـ .
- ٤ - ابطال وحدة الوجود والرد على القائلين بها - شيخ الاسلام ابن تيمية .
ضمن الرسائل والمسائل . تحقيق السيد محمد رشيد رضا . دار
الفكر . بيروت
- ٥ - أبحار الأفكار - الآمدي : سيف الدين . مخطوط في دار الكتب
المصرية . طم الكلام . طلعت (٥٣٤) .
- ٦ - ابن تيمية ، حياته وعصره ، آراؤه وفقهه - للشيخ محمد ابو زهره . دار الفكر
العربي .
- ٧ - ابن تيمية السلفي - د . محمد خليل هراس . الطبعة اليوسفيية
بطنطا . ط (١) ١٣٧٢ هـ / ١٩٥٢ م .
- ٨ - ابن قيم الجوزية ، عصره ومنهجه ، وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف
د . عبد العظيم عبد السلام شرف الدين . نشر مكتبة الكليات
الأزهرية ط (٢) ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م .
- ٩ - ابن القيم وموقفه من التفكير الاسلامي - د . عوض الله جاد حجازي . طبع دار

الطبعة المحمدية بالقاهرة .

- ١٠ - أبو الحسن الأشعري - الشيخ^{مدني} محمد الأنصاري . طبع مؤسسة النور للطباعة والنشر . ط (٣) ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م .
- ١١ - أبو الحسن الأشعري - د . حموده غرابية . ^{مدني} قليب المركز الثقافي الاسلامي بلندن . القاهرة سنة ١٩٥٣ م .
- ١٢ - أبو الحسن الأشعري بين السلف والمعتزلة - رسالة ماجستير مقدمة مسن الطالب / هادي احمد طالبي .
- ١٣ - أبو حنيفة ، حياته وعصره ، وآراؤه وفقهه - الشيخ محمد أبو زهره . دار الفكر العربي .
- ١٤ - اتحاد المرید بجوهرة التوحيد - الشيخ عبد السلام بن ابراهيم الطالبي اللقاني تعليق الشيخ محمد يوسف الشيخ . مكتبة القاهرة ١٣٧٩ / ١٩٦٠ م
- ١٥ - الاثنان في علوم القرآن - جلال الدين السيوطي . البابي الحلبي بمصر ط (٣) سنة ١٣٧٠ هـ . ومطبعة حجازي بالقاهرة .
- ١٦ - اجتماع الجيوش الاسلامية - الامام المحقق محمد بن ابي بكر المعروف بابن قهم الجوزية . مكتبة الرياض الحديثة - البطحاء - الرياض .
- ١٧ - أحاديث السننول - الدار قطني . مخطوط رفن كشك رقم (٧ / ٥١٠) ومنه صورة بمكتبتي .
- ١٨ - إحصاء العلوم - أبي نصر الفارابي بتحقيق د . عثمان أمين . الخانجسي القاهرة ١٣٥٠ هـ / ١٩٣١ م .
- ١٩ - الاحكام في أصول الأحكام - أبي محمد بن علي بن حزم الأندلسي الظاهري . نشر زكريا علي يوسف - مطبعة العاصمة بالقاهرة .
- ٢٠ - احكام علوم الدين - أبي حامد الغزالي . دار احكام الكتب العربية . عيسى

البابي الحلبي وشركاه . بدون تاريخ .

٢١ - الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمثبية - الامام عبد الله بن مسلم

ابن قتيبة . ضمن عقائد السلف للدكتور علي سامي النشار / وعمار

جمعي الطالب . منشأ المعارف بالاسكندرية . جلال حزي وشركاه

سنة ١٩٧١ م .

٢٢ - اخوان الصفاء - د . جبور عبد النور . دار المعارف بمصر سنة ١٩٦١ م .

٢٣ - اخوان الصفاء - د . عمر فروخ . بيروت سنة ١٣٦٤ هـ / ١٩٤٥ م .

٢٤ - الآراء الطبيعية - فلوطرخس . ترجمة قسطلوفا . ط ١٩٠٣ م .

٢٥ - الأربعين في أصول الدين - أبي حامد محمد بن محمد الغزالي . المكتبة

التجارية الكبرى بمصر بدون تاريخ .

٢٦ - الأربعين في أصول الدين - فخر الدين الرازي . ط (١) حيدرآباد . سنة

١٣٥٣ هـ .

٢٧ - أرسطو عند العرب - نصوص ودراسات جمع وتحقيق د . عبد الرحمن بدوي .

مكتبة النهضة المصرية سنة ١٣٤٧ هـ ، وط ١٩٥٣ م .

٢٨ - ارشاد العقل السليم الى مزايا الكتاب الكريم - قاضي القضاة أبي السعود

ابن محمد العطار الحنفي . تحقيق عبد القادر احمد عطا . نشر

مكتبة الرياض الحديثة . طبع مطبعة السعادة بمصر .

٢٩ - ارشاد الفحول الى تحقيق الحق من علم الأصول - محمد بن علي الشوكاني .

مطبعة مصطفى البابي الحلبي بمصر ط (١) ١٣٥٦ هـ / ١٩٣٧ م .

٣٠ - الارشاد الى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد - أبي المعالي الجويني بتحقيق

د . محمد يوسف موسى ، علي عبد النعم عبد الحميد . الخانجي

بمصر سنة ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

- ٣١ - أساس البلاغة - جلال الدين السيوطي . تحقيق
الاستاذ عبد الحليم محمود ، وتعريف ابن الخولي . دار الكتب
سنة ١٩٧٣ م - ج ٢٠٠٤ .
- ٣٢ - أساس التقديس - فخر الدين الرازي . الباهي الحلبي بصر سنة ١٣٥٤ هـ .
ومطبعة كردستان العلمية بصر سنة ١٣٢٨ هـ .
- ٣٣ - الأسئلة والأجوبة الأصولية علي العقيدة الواسطية - عبد العزيز المحمـد
السلطان ط (٥) ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م .
- ٣٤ - أسباب النزول - النيسابوري . أبي الحسن علي بن أحمد الواحد
النيسابوري . ط ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م القاهرة .
- ٣٥ - الاستيعاب في معرفة الأصحاب - ابن عبد البر النعماني القرطبي المتوفي سنة
٤٦٣ . بهامش الاصابه . دار صادر بيروت طبعة جديدة
بالأوفست ط (١) سنة ١٣٣٨ هـ . مطبعة السعادة بصر .
- ٣٦ - الأسفار المقدسة - علي عبد الواحد وافي .
- ٣٧ - الأسماء الحسنى - أبي الوفاء محمد درويش .
- ٣٨ - الأسماء والصفات - الحافظ أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي .
تعليق محمد زاهد الكوثري . نشر نجم الدين محمد أمين الكردي .
دار احياء التراث العربي .
- ٣٩ - الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العلى - القرطبي . مخطوط
استانبول .
- ٤٠ - الاشارات والتنبيهات - أبي علي الحسين بن عبد الله بن سينا - تحقيق
د . سليمان دنيا ، طبع دائرة المعارف بالقاهرة ١٩٥٧ م / ١٩٦٠ م
- ٤١ - الاصابة في تمييز الصحابة - شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر

- العقلائي . دار صادر بيروت لبنان . طبعة جديدة بالأوفست
ط (١) سنة ١٣٢٨ هـ . مطبعة السعادة بمصر .
- ٤٢ - أصول الدين - أبي عبد الله الطاهر بن طاهر التميمي البغدادي . دار الكتب
العلمية . بيروت - لبنان . ط (٢) ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .
- ٤٣ - أصول الدين - أبي الحسن علي بن محمد بن علي الطبري الكياهراسي .
مخطوط بمعهد المخطوطات رقم (٢٩٠) توحيد ، دار الكتب
الحرية رقم (١٠) كلام ، ومنه ميكروفيلم بمركز البحث تحت رقم (٢١)
- ٤٤ - أصول الفقه - محمد الأمين الشنقيطي . مطبوعات الجامعة الإسلامية
بالمدينة المنورة .
- ٤٥ - أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن - محمد الأمين بن محمد المختار
الحلي الشنقيطي . طبع على نفقة محمد عوض بن لادن . مطبعة
علي صبح المدني .
- ٤٦ - الاعتصام - أبي اسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد اللخيري الشاطبي
الغرناطي . المكتبة التجارية الكبرى بمصر ، ودار التحرير ١٣٩٠ هـ
/ ١٩٧٠ م .
- ٤٧ - اعتقاد الإمام أحمد بن حنبل - أبي الفضل التميمي . مطبوعات الحنايلة .
- ٤٨ - اعتقادات فرق المسلمين والمشركين - فخر الدين الرازي . تحقيق د . طلي
سامي النشار . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة ١٩٣٨ م .
- ٤٩ - الاعتقاد على مذهب أهل السنة والجماعة - أبي بكر أحمد بن الحسين
البهقي . صححه ونشره لأول مرة الشيخ أحمد محمد موسى سنة
١٣٨٠ هـ / ١٩٦١ م .
- ٥٠ - اعلام الموقعين عن رب العالمين - أبي عبد الله محمد بن أبي بكر (ابن قيم

الجوزية (راجعه وقد م له وعلق عليه / طه عبد الرؤوف سعد . دار

الجيل للنشر والتوزيع والطباعة . بيروت - لبنان سنة ١٣٩٣ هـ /

٠ م١٩٧٣

٥١ - تأويل الثقات في تأويل الأسما والصفات والآيات المعكمات والمتشابهات -

الشيخ مرعي بن يوسف الكرمي المقدسي . تحقيق الطالب جميل

عبد عبد المحسن القرارة ١٤٠٠ / ١٤٠١ هـ .

٥٢ - الاقتصاد في الاعتقاد - أبي حامد محمد بن محمد الغزالي . مكتبة الحسين

التجارية بحصر . وتحقيق د . عادل العوا . ط (١) دار الأمانة

بيروت سنة ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩ م .

٥٣ - انقضاء الصراط المستقيم في مخالفة اصحاب الجحيم - شيخ الاسلام ابن تيمية

تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي . مطبعة السنة المحمدية ط (٢)

سنة ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .

٥٤ - اقرب الموارد في فصيح العربية والوارد - سعيد الخوري الشرتوني اللبناني .

مطبعة مرسلتي اليسوعية .

٥٥ - الاكمل في التشابه والتأويل - شيخ الاسلام ابن تيمية . ضمن مجموعة الرسائل

الكبرى . مكتبة ومطبعة محمد علي صبيح وأولاده بحصر ج ٢ ص ٣ -

٠ ٣٦

٥٦ - إلهيات الشفا - ابن سينا . تحقيق محمد يوسف سليمان ، د . سليمان

دنيا ، سعيد زايد ، المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م

٥٧ - الجامع العوام من طم الكلام - أبي حامد محمد بن محمد الغزالي - المطبعة

الخيرية بحصر سنة ١٣٥١ هـ .

٥٨ - أمالي المرتضي - غرر الفوائد ودرر القلائد - الشريف المرتضي علي بن

- الحسين الموسوي العلوي (٣٥٥ - ٤٣٦) تحقيق محمد أبو
الفضل إبراهيم . دار احياء الكتب العربية - عيسى الهابي الحلبي
وشركاه ط (١) سنة ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م .
- ٥٩ - الامام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل - محمد السيد الجليسا - القاهرة
الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية سنة ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م .
- ٦٠ - الامتاع والمؤانسة - أبي حيان علي بن محمد التوحيدى . تحقيق احمد امين
الزهن . بيروت بدون تاريخ .
- ٦١ - الانتصار والرد على ابن الراوندى الطحيد - أبي الحسين عبد الرحيم بن
محمد بن عثمان الخياط المعتزلي . تعليق ومراجعة د . نعيم
مطبعة دار الكتب سنة ١٣٤٤ هـ / ١٩٢٥ م . وتحقيق الدكتور
البيرونى نادر - المطبعة الكاثوليكية . بيروت ١٩٥٧ م .
- ٦٢ - الانسان الكامل في معرفة الأواخر والأوائل - عبد الكريم بن ابراهيم بن عبد
الكريم الجيلي سبط الشيخ عبد القادر الجيلاني . ط (٣) ١٣٩٠ هـ
- ٦٣ - الانسان في فكر اخوان الصفا - د . عبد اللطيف محمد العبد . الانجلو
بدون تاريخ .
- ٦٤ - الانصاف فيها يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به - القاضي أبي بكر محمد بن
الطيب الباقلاني البصرى . تحقيق وتعليق وتقديم محمد زاهد
الكوشى . مؤسسة الخانجي للطباعة والنشر والتوزيع سنة ١٣٨٢ هـ /
١٩٦٣ م . مطبعة السنة المحمدية . أشرف على مراجعة أصله
وتصحيحه عبد الوهاب عبد اللطيف الأستاذ بكلية الشريعة بجامعة
الأزهر .
- ٦٥ - الانصاف فيها تضمنه الكشف عن الاعتزال - ناصر الدين احمد بن محمد بن

المنير . مطبوع بهامش - الكشف للزمخشري - مطبعة مصطفى
البابي الحلبي .

٦٦ - أهل الصفة وأباطيل المتصوفة فيهم ، وفي الأولياء وأصنافهم والدعوى فيهم -

شيخ الاسلام ابن تيمية - ضمن مجموعة الرسائل والمسائل المجلد
الأول - الجزء الأول الذي خرج أحاديثه وعلق حواشيه السيد

محمد رشيد رضا . لجنة التراث العربي .

٦٧ - إثبات الحق على الخلق في رد الخلافات إلى المذهب الحق من أصول التوحيد :

أبي عبد الله محمد بن المرتضى الباطني . دار الكتب العلمية -
بيروت - لبنان .

٦٨ - إيران في عهد الساسانيين : كريستش . ترجمة د . الخشاب ط سنة ١٩٥٧ م .

٦٩ - الإيضاح في قواعد الفقه وفنونه : محمد بن علي بن محمد الطبري . مطبوع

بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى .

حرف " الباء "

٧٠ - بحر الكلام : أبي المعين النسفي الطبري . مطبعة كردستان العلمية

١٣٢٩ هـ / ١٩١١ م .

٧١ - البحر المحيط : أثير الدين أبي عبد الله محمد بن يوسف الشهير بأبي

حيان ، ٦٥٤ / ٧٥٤ . نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة بالرياض .

٧٢ - البدع والتاريخ : مطهر بن طاهر المقدسي - ط ليدن ١٩٠٦ م .

٧٣ - بدائع القوائد : أبي عبد الله محمد بن أبي بكر المعوف بابن قيم الجوزية

(٦٩١ / ٧٥١) نشر مكتبة القاهرة لصاحبها علي يوسف سليمان .

طبع مطبعة الفجالة الجديدة ، بتصحيح ومراجعة وتعليق : محمود

غانم حيث ط (٢) سنة ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م .

٧٤ - بدائع المعنى في جمع وترتيب سند الشافعي والسنن ، مذيل بالقول الحسن :

شرح بدائع المنى . جمع وترتيب : احمد عبد الرحمن الشهرشير

بالساقي . دار الانوار للطباعة والنشر ط (١) سنة ١٣٦٩هـ /

٠ ١٩٥٠ م

٢٥ - البداية والنهاية في التاريخ : عمار الدين ابي الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير

ت سنة ٧٧٤ مطبعة السعادة بدون تاريخ ، ومكتبة المعارف ببيروت

ومكتبة النصر بالرياض ط (١) سنة ١٩٦٦ م .

٢٦ - البرهان في علوم القرآن : بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي . دار احيا

الكتب العربية - عيسى الهابي الحلبي وشركاه . ط (١) سنة ١٣٧٦هـ

٢٧ - بيان تلخيص الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية أو - نقض تأسيس الجهمية : .

شيخ الاسلام ابي العباس احمد ابن تيمية . بتصحيح وتكميل وتعليق

محمد عبد الرحمن بن قاسم ط (١) سنة ١٣٩١هـ / ١٣٩٢هـ مطبعة

الحكومة بمكة المكرمة .

حرف " التـا " "

٢٨ - تاج المروس : محب الدين ابي الفخر السيد محمد مرتضى الحسيني الزهبي

دار مكتبة الحياة . بيروت - لبنان .

٢٩ - تاريخ الاسلام : محمد بن احمد بن عثمان بن قايماز الذهبي المتوفي سنة

٧٤٨هـ بدون تاريخ .

٨٠ - تاريخ بغداد ، أو مدينة السلام : ابي بكر احمد بن علي الخطيب البغدادي

المتوفي سنة ٤٦٣ هـ . المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .

٨١ - تاريخ التراث العربي : بروكلمان ط / الألمانية .

٨٢ - تاريخ التراث العربي : محمد فؤاد سزكين . نقله الى العربية د . محمود فهد

- حجازي ، د . فهي ابو الفضل - الهيئة المصرية العامة للكتاب
سنة ١٩٧٨ م .
- ٨٣ - تاريخ الجهمية والمعتزلة : جمال الدين الطاسي الدمشقي . مؤسسة الرسالة
ط (١) سنة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .
- ٨٤ - تاريخ الطبري - تاريخ الرسل والملوك - أبي جعفر محمد بن جرير الطبري
٢٢٤ - ٣١٠ . تحقيق : محمد ابو الفضل ابراهيم - دار المعارف
بمصر ط (٢) بدون تاريخ .
- ٨٥ - تاريخ الفرق الاسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين : علي مصطفى الغرابي .
مكتبة ومطبعة محمد علي صبح وأولاده بمصر .
- ٨٦ - تاريخ الفلسفة الحديثة : د . يوسف كرم - دار المعارف بمصر سنة ١٩٥٧ م
- ٨٧ - تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط : د . يوسف كرم . دار المعارف بمصر
سنة ١٩٥٧ م .
- ٨٨ - تاريخ المذاهب الاسلامية في السياسة والعقائد : محمد ابو زهرة - دار الفكر
المصري .
- ٨٩ - التعرف لمذهب اهل التصوف : أبي بكر محمد الكلاباذي . تحقيق د . محمد
الحليم محمود وطه عبد الباقي سرور . ط . عيسى الحلبي ، القاهرة
سنة ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م .
- ٩٠ - التأملات في الفلسفة الأولى : ديكرت . ترجمة د . عثمان امين . مكتبة الانجلو
المصرية سنة ١٩٥١ م .
- ٩١ - تأويل مختلف الحديث : أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة ٢١٣ / ٢٧٦ .
صححه وضبطه : محمد زهري النجار . دار الجمل بيروت سنة
١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م .

- ٩٢ - تأويل مشكل القرآن : أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة . تحقيق ونشر السيد احمد صقر . دار التراث القاهرة ط (٢) ١٣٩٣ / ١٩٧٣ م
- ٩٣ - تبصرة الأدلة : أبي المعين النسفي الصائري . مخطوط في دار الكتب المصرية ، توحيد (٤٢) وحققها السيد محمد الأنور حامد . كرسالة دكتوراه . مخطوطة بكنية أصول الدين بالأزهر .
- ٩٤ - التبصير في الدين : أبي العزفر الاسفرائيني الطوفي سنة ٤٧١ هـ . تحقيق محمد زاهد الكوثري . مطبعة الأنوار سنة ١٣٥٩ هـ / ١٩٤٠ م .
- ٩٥ - تبين كذب المفترى فيما نسب الى الامام أبي الحسن الأشعري : أبي القاسم علي بن الحسين بن هبة الله بن عساكر الدمشقي الطوفي سنة ٥٧١ هـ . قدم له وعلق عليه : محمد زاهد الكوثري . دار الكتاب العربي . بيروت - لبنان سنة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .
- ٩٦ - تجريد أساء الصحابة : شمس الدين أبي عبد الله محمد بن احمد الذهبي ٦٧٣ - ٧٤٨ . تصحيح : سالحة عبد الحكيم شرف الدين . نشر شرف الدين الكشي وأولاده . بحاي الهند سنة ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م
- ٩٧ - التجسيم عند المسلمين - مذهب الكرامية - سهير محمد مختار . سنة ١٩٧١ م .
- ٩٨ - التحف في مذهب السلف : محمد بن علي الشوكاني ضمن مجموعة : الرسائل المنبرية المجلد الأول ج ٢ ص ٨٤ وما بعدها . عنيت بنشرها وتصحيحها والتعليق عليها : ادارة الطباعة المنبرية . نشر محمد امين دمج . بيروت سنة ١٩٧٠ م .
- ٩٩ - تحفة المرشد على جوهرة التوحيد : ابراهيم البيجوري . الطبعة الأخيرة بمطبعة الحلبي سنة ١٣٥٨ هـ / ١٩٥٩ م .
- ١٠٠ - التحفة المهدية شرح الرسالة التدمرية : فالح بن مهدي آل مهدي ط (١) سنة ١٣٨٦ هـ .

- ١٠١ - التحقيق التام في علم الكلام : محمد الحسيني الطواهرى . مكتبة النهضة المصرية . مطبعة حجازى بالقاهرة ط (١) سنة ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م
- ١٠٢ - التدريس : شيخ الاسلام ابن تيمية . تحقيق : محمد حامد الفقي . مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة ط (٢) ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٣ م ط (٣) سنة ١٣٧٤ / ١٩٥٥ م . كما هي موجودة في مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ، ضمن مجموعة النفاث .
- ١٠٣ - تذكرة الموضوعات : محمد بن طاهر بن علي الهندي الفتي . طبع الخيرية سنة ١٣٤٣ هـ .
- ١٠٤ - ترتيب القاموس المحيط . على طريقة الصباح النير . وأساس البلاغة : الاستاذ الطاهر احمد الراوى مفتي الجمهورية اللبنانية . عيسى البابسي الحلبي وشركاه . بدون تاريخ .
- ١٠٥ - ترجيح أساليب القرآن على أساليب اليونان : محمد ابراهيم الحسني الصنعاني . مطبعة المعاهد بصر سنة ١٣٤٩ هـ .
- ١٠٦ - تسع رسائل في الحكمة والطبيعات : أبي علي بن سينا . مطبعة هندية بمصر سنة ١٣٢٦ هـ / ١٩٠٨ م .
- ١٠٧ - التسهيل لعلوم التنزيل : أبي القاسم محمد بن جزى الكلبى الغرناطى : محمد عبد المنعم اليونسي وابراهيم عطوه محمد . دار الكتب الحديثة شارع الجمهورية بعابدين . بدون تاريخ .
- ١٠٨ - التصوف الاسلامي : البير نصرى نادر . طبع المطبعة الكاثوليكية - بيروت .
- ١٠٩ - التصوف الاسلامي تاريخه ، ومدارسه ، وطبيعة أثره : أحمد توفيق عياد الانجلوسنة ١٩٢٠ م .
- ١١٠ - التصوف الاسلامي الخالص : محمود ابو الفيض المنوفي - القاهرة بدون تاريخ .

١١١ — التصوف الاسلامي في الأدب والأخلاق : د . زكي مبارك — بيروت .

١١٢ — التعريفات : علي بن محمد المعروف بالسيد الشريف الجرجاني

ط : مصطفى البابي الحلبي سنة ١٢٥٧هـ / ١٩٣٨م .

١١٣ — تفسير أسماء الله الحسنى : أبي اسحاق ابراهيم بن السرى الزجاج ٢٤١ —

٣١١ . حققه ونشره احمد يوسف الدقاق . مطبعة محمد هاشم

الكتبي ١٢٩٥ / ١٩٧٥م .

١١٤ — تفسير أسماء الله الحسنى والصفات : أحمد بن محمد بن ابراهيم بن خطاب

الخطابي البستي ابو سليمان ت / ٣٨٨ . مخطوط بالخزانة العامة

في المغرب رقم (١١٤٢) . ومنه ميكروفيلم بمركز البحث تحت رقم

(١١٤٩) .

١١٥ — تفسير ابن كثير القرشي — تفسير القرآن العظيم — عماد الدين ابي الفدا

اسماعيل بن عمر بن كثير ٧٠٠ — ٧٧٤ علق حواشيه وقدم لـ

عبد الوهاب عبد اللطيف ، صححه وأشرف على طبعه محمد الصديق .

الناشر : مكتبة النهضة الحديثة — طبع مطبعة الفجالة ط (١) سنة

١٣٨٤هـ / ١٩٦٥م .

١١٦ — التفسير القيم : الامام ابن القيم ٦٩١ — ٧٥١هـ . جمعه محمد اويس

الندوى . حققه : محمد حامد الغني . دار الكتب العلمية — بيروت

— لبنان ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م .

١١٧ — تفسير سورة الاخلاص : شيخ الاسلام ابن تيمية . أبي العباس تقي الدين احمد

بن عبد الحليم — صححه وراجع أصوله ادارة الطباعة المنيرية ١٣٥٢هـ .

١١٨ — تفسير سورة النور : ابي العباس تقي الدين احمد بن عبد الحليم بن تيمية

ادارة الطباعة المنيرية .

- ١١٩ — التفسير الكبير : محمد بن عمر الرازي . طبع عبد الرحمن محمد . الطبعة
الجهية بمصر — ط (١) القاهرة سنة ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م . دار الكتب
العلمية — طهران ط (٢) .
- ١٢٠ — تفسير الخسار : الشيخ محمد رشيد رضا . المنار بمصر سنة ١٣٢٤هـ .
وط (٤) سنة ١٣٧٩هـ / ١٩٦٠م .
- ١٢١ — تكملة الرد على نونية ابن القيم : محمد زاهد الكوثري . بهاس السيف
المقبل ط (١) سنة ١٣٥٦هـ .
- ١٢٢ — طبخ الميسر : أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي . غني بنشره وقدم له
وخرج أحاديثه محمد مهدي الاستنبولي ١٣٩٦هـ / ١٩٧٦م .
- ١٢٣ — تلخيص المحصل : نصير الدين الطوسي بذييل كتاب : المحصل للرازي
المطبعة الحسينية في القاهرة سنة ١٣٢٣هـ .
- ١٢٤ — التمهيد في الرد على الطحدة ، والمعطلة ، والرافضة والخوارج والمعتزلة ؛
أبي بكر محمد بن الطيب الباقلاني .
أ (تحقيق الاستاذين محمود الخيزرى ، والدكتور محمد عبد
الهادي ابوريدة . مصر سنة ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م .
ب (تحقيق ريتشارد مكارثي — المكتبة الشرقية في بيروت سنة
١٩٥٧م . نشر جامعة الحكمة في بغداد .
- ١٢٥ — التمهيد والرد على أهل الأهواء والبدع : أبي الحسين محمد بن أحمد بن عبد
الرحمن الططبي الشافعي سنة ٣٧٧ . تحقيق وتعليق : محمد
زاهد الكوثري . نشر عزت العطار الحسيني بمصر سنة ١٣٦٩هـ / —
١٩٤٩م . ونشر مكتبة الشئبي ببغداد سنة ١٣٨٨هـ / ١٩٦٨م .
- ١٢٦ — التمهيد في أصول الدين : أبي المعين النسفي . مخطوط في دار الكتب
المصرية (١٧٢) توحيد .

١٢٧ - الشهيد لما في الموطن من المعاني والأسانيد : أبي عمر يوسف بن عبد الله

ابن سعد بن عبد البر النعماني القرطبي ٣٦٨ - ٤٦٣ . تحقيق

محمد الثاقب ، وسعيد احمد اعراب . طبع بأمر جلالة الملك الحسن

الثاني ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م . وانظر ط : القدسي القاهرة ١٣٥٠هـ .

١٢٨ - معجم الطبيب من الشبهت فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث : ابن الفريج^{الديبع}

الشماني ط صبح سنة ١٣٤٧هـ .

١٢٩ - الشبهات الستة على العقيدة الواسطية : عبد العزيز بن ناصر الرشيد

ط (٢) بدون تاريخ .

١٣٠ - الشبهات اللطيفة فيما احتوت عليه الواسطية من المباحث النيفة : مسند

الرحمن بن ناصر السعدي . وطبعها ختغات من تقارير الشيخ

عبد العزيز بن عبد الله بن باز . قام بنشرها واشرف على طبعتها

الأستاذان عبد الرحمن بن رويشد ، وسليمان بن حماد .

١٣١ - الذوات والصفات من أدران الالحاد والشبهات : محمد بن محسن العطاس .

مخطوط ضمن مجموع اسمه : تجريد التوحيد للمقريزي تحت رقم ١٥٠١ .

بالمكتبة المركزية بجامعة أم القرى بمكة المكرمة .

١٣٢ - غرر من القرآن من الطمان : القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني . نشر

الشركة الشرقية للنشر والتوزيع طبع دار النهضة الحديثة ، بيروت لبنان .

١٣٣ - فقه الشريعة المرفوعة عن الأخبار الشنيعة الموضوعة : أبي الحسن علي بن

سعد بن عراق الكاظمي . تحقيق : الشيخ عبد الوهاب عبد اللطيف

مكتبة القاهرة ١٣٧٨هـ .

١٣٤ - فقه الخصال : عبد الله الساماني . طبع حجر بالمطبعة المرتضوية ، النجف

الكرخاني ١٣٥٠هـ .

- ١٢٥ - تهافت الفلاسفة : أبي حامد الغزالي . تحقيق د . سليمان دنيا . دار المعارف بمصر .
- ١٢٦ - تهذيب الآثار وتفصيل معاني الثابت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مسن الأخبار . أبي جعفر محمد بن جرير الطبري . تحقيق : د . ناصر ابن سعد الرشيد ، د . عبد القيوم عبد رب النبي مطابع الصفا بمكة المكرمة سنة ١٤٠٢ هـ .
- ١٢٧ - تهذيب التهذيب : أحمد بن حجر العسقلاني . طبع دار المعارف - حيدر آباد - الهند ط (١) ١٣٢٥ هـ - ١٣٣٧ هـ .
- ١٢٨ - تهذيب المسحاح : محمود بن أحمد الزنجاني . تحقيق عبد السلام محمد هارون ، وأحمد عبد الغفور عطار . دار المعارف بمصر .
- ١٢٩ - التهذيب لابن القيم بهاشر معالم السنن للخطابي : تحقيق محمد حامد الفلي . مطبعة السنة المحمدية ١٣٦٩ - ١٣٩٥ هـ .
- ١٣٠ - تهذيب اللغة : أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري ٢٨٢ - ٣٧٠ . تحقيق الأستاذ علي حسن هلال . مراجعة الأستاذ محمد علي النجسار الدار المصرية - مطابع سجل العرب كما رجعت للنسخة التي حققها إبراهيم الأبياري ط الدار المصرية سنة ١٩٦٦ م ولنسخة التي حققها أحمد عبد العليم البردوني ، ومراجعة : علي محمد البيجاوي مطابع سجل العرب .
- ١٤١ - التوحيد واثبات صفات العرب : امام الأئمة محمد بن إسحاق بن خزيمة . راجعه وعلي عليه د . محمد خليل هراس . مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٨٧ - ١٩٦٨ م .
- ١٤٢ - التوحيد : أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي السمرقندي . تحقيق

وتقديم د . فتح الله خلف . دار المشرق ، بيروت — لبنان .

- ١٤٢ — التوحيد : أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بابويه القمي المتوفى سنة ٣٨١ هـ . صححه وعلق عليه السيد هاشم الحسيني الطهراني دار المعرفة ، بيروت — لبنان .
- ١٤٤ — توضيح المقامد وتصحيح القواعد في شرح قصيدة الامام ابن القيم (النونية — احمد بن ابراهيم بن عيسى . المكتب الاسلامي ط (٢) سنة ١٣٩٢ هـ

حرف " الجيم "

- ١٤٥ — الجاسوس على القاموس : أحمد فارس أفندي — مطبعة الجواب ١٢٩٩ هـ .
- ١٤٦ — جامع البيان عن تأويل آي القرآن — المعروف بتفسير الطبري — أبي جعفر محمد بن جرير الطبري ت سنة ٣١٠ . شركة مهر ومطبعة الباهسي الحلبي ط (٣) ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م .
- ١٤٧ — جامع التقارير على عهد الحكيم السالكوتي لبعض المحققين . ضمن مجموع تحت عنوان : الحواشي البهية على شرح العقائد النسفية . نشر فرج الله زكي الكردي . مطبعة كردستان العلمية بصر سنة ١٣٢٩ هـ .
- ١٤٨ — جامع الرسائل والمسائل : شيخ الاسلام ابن تيمية . تحقيق د . محمد رشاد سالم .
- ١٤٩ — الجامع الصحيح : سالم بن الحجاج القشيري النيسابوري . دار الفكر ، بيروت لبنان .
- ١٥٠ — الجامع لأحكام القرآن : أبي عبد الله محمد بن احمد الأنصاري القرطبي دار القلم ط (٣) سنة ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م ودار الكاتب العربي القاهرة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م .
- ١٥١ — جلاء الممنونين في محاكمة الأحمدين : السيد نعمان خير الدين الشهير بابن

الأغوسي البغدادي . دار الكتب العلمية ، بيروت — لبنان .

١٥٢ — جمع الجوامع : للمبكي بهامن حاشية البستاني على شرح الجلال المطي طس

جمع الجوامع بدون تاريخ .

١٥٣ — جمهرة اللغة : ابن دريد . أبي بكر محمد بن الحسن الأزدي ت سنة ٣٢١

١٥٤ — الجواب الصحيح لمن يدل دين السبح : شيخ الاسلام ابن تيمية ، مطبعة

المجد التجارية .

١٥٥ — الجوائز والمالات من جمع الأسامي والصفات : أبي الخير السيد نور الحسن

خان بن محمد بن صديق خان . الهند — مكتبة سلفية وكتب خانة

أهل الحديث — عادر بازار د هلي .

١٥٦ — الجوهر الفريد . شرح ارشاد المريد في خلاصة علم التوحيد : حسن

المدوي الحمزاوي .

حرف " الحاء "

١٥٧ — حاشية الشيخ ابراهيم البيجوري على متن السنوسية : مطبعة دار احياء الكتب

العربية بمصر سنة ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٥ م بمصر مطبعة .

١٥٨ — حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية ضمن مجموع الحواشي البهية —

نشر فرج الله زكي الكردى . مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ .

١٥٩ — حاشية الدسوقي على شرح ام البراهين : محمد بن احمد الدسوقي . عيسى

الحلي طبعة أخيرة بدون تاريخ .

١٦٠ — حاشية السالكوتي على الخيالي : ضمن مجموع الحواشي البهية — مطبعة

كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ .

١٦١ — حاشية العاوي على شرح الخريدة البهية : احمد بن محمد العاوي المالكي

مطبعة الاستقامة بدون تاريخ .

- ١٦٩ - حاشية على شرح العقائد النسفية : المولى صلاح الدين مصطفى الكتلي .
- ١٦٩ - حاشية على أحد الجندی مع نهواته على شرح العقائد النسفية لسعد الدين التفتازاني ضمن الحواشي البهية - مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩ هـ .
- ١٦٩ - الحفارة العربية في القرن الرابع . آدم متر - نقله الى اللغة العربية محمد عبد الهادي أبو ريده ط (٤) سنة ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م ، بيروت .
- ١٦٥ - الحلاج الشاعر الروحي : محمد جلال شرف الدين - القاهرة سنة ١٩٢٠ م .
- ١٦٦ - الحلل السندسية : الأمير شهاب أرسلان ط (١) ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م القاهرة .
- ١٦٧ - الحويصة الكبرى : شيخ الاسلام ابن تيمية . ضمن مجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ج ١ ص ١٧٣ - ٢١٢ وقد طبعها منقولة قصي محب الدين الخطيب ط (٢) سنة ١٤٠٠ هـ طبع السلفية .
- ١٦٨ - الحمسونان : الجاحظ . طبع الحاج محمد أفندي ساسي المغربي التونسي سنة ١٣٢٥ هـ .
- حرف " الخاء "
- ١٦٩ - الخطط المقرئية - السماة بالمواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار : تقني الدين أحمد بن علي بن عبد القادر بن محمد المعروف بالمقرئ طبع مطبعة النيل بحصر سنة ١٣٢٤ هـ .
- ١٧٥ - كتاب خلق أعمال العباد : محمد بن اسماعيل البخاري . ضمن عقائد السلف لقدكتور علي سامي النشار وعطار جمعي الطالباني . منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١ م .
- ١٧٦ - الخصمين في أصول الدين : فخر الدين الرازي ، مطبوع ضمن مجموعة مطبعة كردستان العلمية بحصر سنة ١٣٢٨ هـ .

حرف "الـ دال"

- ١٧٢ - در "تعارض العقل والنقل" : شيخ الاسلام ابي العباس تقي الدين احمد بن عبد الحلیم بن تیمیة . تحقيق د . محمد رشاد سالم . مطبعة دار الكتب ١٩٧١ م . الجزء الأول فقط . ثم طبعته كاملاً جامعة الاسام محمد بن سعود الاسلامية في طبعتها ١٤٠١ هـ / ١٩٨١ م بتحقيق د . محمد رشاد سالم .
- ١٧٣ - الدر الغريد في عقائد أهل التوحيد : أحمد بن السيد عبد الرحمن النحوي ط أخيرة سنة ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م مصطفى البابي الحلبي .
- ١٧٤ - الدر العشور في التفسير المأثور : ط . طهران سنة ١٣٧٧ هـ . ونشر محمد امين ديج ، بيروت بدون تاريخ وبهامشه تفسير ابن عباس .
- ١٧٥ - دفع شبهة التشبيه والرد على المجسمة : ابي الفرج عبد الرحمن بن علي بن الجوزي مطبعة الترقى سنة ١٣٤٥ هـ وتحقيق محمد زاهد الكوشري نشر المكتبة التوفيقية بالقاهرة بدون تاريخ .
- ١٧٦ - دلائل التفسير الجامع لتفسير الامام ابن تیمیة : جمع وتقديم وتحقيق د . محمد السيد الجليل . نشر دار الأنصار مطبعة التقدم ط (١) سنة ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .
- ١٧٧ - ديوان ابن الفارض : لابن الفارض أبي حفص عمر بن الحسن الحموي الأصل .
- ١٧٨ - ديوان الحلاج مع شرحه . كامل مصطفى الشبيبي ط (١) سنة ١٣٩٤ هـ / ١٩٧٤ م دار صادر ، ودار بيروت . بيروت سنة ١٣٨٢ هـ / ١٩٦٢ م .
- ١٧٩ - ديوان القطاسي : طبع بيروت
- حرف "الـ ذال"
- ١٨٠ - الذب عن أبي الحسن الأشعري : ابن درباس وضعت كمقدمة للابانة في الطبعة

الهندية — حيدر أباد — وتوجد في مخطوطة دار الكتب المصرية
تحت رقم (١٠٧) عقائد تيمورية .

١٨١ — ذم التأويل : ابن قدامة المقدسي ضمن مجموع عنوانه : عقيدة أهل الأثر .
طبعة كردستان العلمية بصر سنة ١٣٢٩ هـ .
حرف " السرا " .

١٨٢ — الرد على الجهمية والزنادقة : الامام احمد بن محمد بن حنبل . ضمن الجزء .
الأول من شذرات البلاتين طبعة السنة المحمدية بالقاهرة ١٣٧٥ هـ .
— ١٩٥٦ م ص ١ — ٤٠ . وضمن عقائد السلف للدكتور طي ساي

النشار ، وعمار جمعي الطالبى منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٧١ م .
١٨٣ — الرد على الجهمية : أبى سعيد عثمان بن سعيد الدارمي ٢٠٠ — ٢٨٠ .
ضمن عقائد السلف للدكتور طي ساي النشار ، وعمار جمعي الطالبى
منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١ م وبتحقيق جومنا ويتسنام
ليدن هولندا سنة ١٩٦٠ م .

١٨٤ — رد الامام عثمان بن سعيد الدارمي على بشر المريسي العنيد : تحقيق محمد
حامد الفقي . طبعة انصار السنة المحمدية سنة ١٣٥٨ هـ / ١٩٣٩ م
وضمن عقائد السلف للدكتور النشار ، ومنشأة المعارف بالاسكندرية
سنة ١٩٧١ م .

١٨٥ — الرد على الجهمية : ابن منده . مخطوط ريعان من كشك باستانبول رقم
(٥ / ٥١٠) وهذه نسخة بمكتبتى .

١٨٦ — الرد على الضعفين : شيخ الاسلام ابن تيمية ٦٦١ / ٧٢٨ . تحقيق عبد الصمد
شرف الدين . نشر وطبع ادارة ترجمان السنة ٧ — ابيك روى — لا هور
باكستان . طبع طبعة معارف لا هور سنة ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م .

١٨٧ — رفع الغلام عن الأئمة الأعلام : شيخ الاسلام ابن تيمية . المكتب الاسلامي ، بيروت .

ط (٥) سنة ١٣٩٨ هـ.

- ١٨٨ — رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا : بيروت — لبنان ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م .
- ١٨٩ — رسائل العدل والتوحيد : ابي الحسين البصري ، القاسم الرسي — القاضي عبد الجبار — الشريف المرتضى . دراسة وتحقيق محمد عمارة — دار الهلال سنة ١٩٧١ م .
- ١٩٠ — رسالة استحسان الخوض في طم الكلام : أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري ت سنة ٣٢٤ مطبعة مجلس دائرة المعارف النظامية — حيدرآباد الدكن ط (٢) سنة ١٣٤٤ هـ .
- ١٩١ — رسالة التوحيد : الشيخ محمد عبده . تقديم وتعريف حسين يوسف الفزالي ط (١) سنة ١٣٩٦ هـ / ١٩٧٦ م . دار احيا العلوم ، بيروت .
- ١٩٢ — رسالة الأشعري الى أهل الشغب باب الأبواب : مخطوطة بمكتبة رواق كشك باستانبول ومنها صورة بمعهد المخطوطات العربية رقم (١٠٥) ومنها نسخة صورة بمركز البحث العلمي بجامعة أم القرى بمكة المكرمة .
- ١٩٣ — رسالة ابن أبي زيد : مطبوعة مع الفواكه الدواني : احمد بن غنيم النفراوي دار الفكر ، بيروت .
- ١٩٤ — الرسالة الأغصوبة : ابي طي بن سينا : تحقيق د . سليمان دنيا . دار الفكر العربي سنة ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م .
- ١٩٥ — الرسالة العرشية : ابن تيمية ، نشر مكتبة القاهرة — مطبعة حجازي .
- ١٩٦ — رسالة في اثبات الاستواء والفوقية . . . وتنزيه الباري عن الحصر والتشثيل والكيفية : ابي محمد عبد الله بن يوسف الجويني والد امام الحرمين المتوفي سنة ٤٣٨ هـ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل النخيرية . نشر محمد أمين دمج ، بيروت سنة ١٩٧٠ م .

- ١٩٧ - الرسالة : للإمام محمد بن إدريس الشافعي ١٥٠ - ٢٠٤ تحقيق محمد سيد كيلاني ، شركة مكتبة وطبعة مصطفى البابي الحلبي بحصر ط (١) سنة ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٩ م .
- ١٩٨ - رسالة الفرقان : شيخ الاسلام ابن تيمية ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى . مكتبة وطبعة علي صبح وأولاده بحصر .
- ١٩٩ - رسالة في الكلام على النظرة : شيخ الاسلام ابن تيمية ، ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ، مكتبة وطبعة علي صبح وأولاده بحصر .
- ٢٠٠ - رسالة في وجوب الأخذ بحدِيث الأحاد : محمد ناصر الدين الألباني .
- ٢٠١ - الرسالة الدنية في تحقيق المجاز والحقيقة في صفات الله . ضمن الرسالة الحموية الكبرى . بتحقيق عبد الرزاق مطبعة المدني بالقاهرة ط (٦) ومكتبة انصار السنة المحمدية بحصر سنة ١٤٦٥ هـ / ١٩٤٦ م .
- ٢٠٢ - ركائز الايمان بين العقل والقلب : الشيخ محمد الغزالي ، دار الشهاب بالقاهرة بدون تاريخ .
- ٢٠٣ - روح المعاني : شهاب الدين السيد محمد الألويسي البغدادي ت سنة ١٢٧٠ هـ إدارة الطباعة النورية ، بيروت .
- حرف "الـزال"
- ٢٠٤ - زاد السير في علم التفسير : أبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي . المكتب الاسلامي ط (١) سنة ١٣٨٤ هـ / ١٩٦٤ م .
- ٢٠٥ - زاد المعاد في هدى خير العباد : أبي عبد الله بن القيم . الطبعة المصرية ط (٣) سنة ١٩٧٣ م / ١٣٩٢ هـ .
- ٢٠٦ - كتاب الزينة في الكلمات العربية الاسلامية : أبي حاتم احمد بن حمدان الرازي ت سنة ٣٢٢ . عرض وتعليق حسين بن فيض الله الهبداني البعبري

الحرازي . نشر : المعهد الهمداني للدراسات الاسلامية مطبعة
الرسالة ١٩٥٨ م .

حرف " السين "

٢٠٧ - سنن ابن ماجه : أبي عبد الله محمد بن يزيد القزويني - ابن ماجه -

تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي . عيسى الحلبي ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م
ودار الفكر بدون تاريخ .

٢٠٨ - سنن أبي داود : أبي داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي . -

صطفى الحلبي ط (١) سنة ١٣٧١ هـ / ١٩٥٢ م ودار الفكر بدون
تاريخ .

٢٠٩ - سنن الترمذي - الجامع الصحيح - أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي

تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان . دار الفكر ط (٢) ١٣٩٤ هـ /
١٩٧٤ م .

٢١٠ - السنن الكبرى : أبي بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي . ط حيدر

سنة ١٣٤٤ هـ ودار الفكر بدون تاريخ .

٢١١ - سنن النسائي : أبي عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي . بشرح

السيوطي ، وحاشية السندی دار الفكر - بيروت ط (١) ١٣٤٨ هـ . . .
/ ١٩٣٠ م .

٢١٢ - سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيخ من فقهها وفوائدها : محمد ناصر الدين

الألباني . المكتب الاسلامي بدون تاريخ .

٢١٣ - كتاب السنة - الامام أحمد بن حنبل ط السلفية مكة : ١٣٤٩ هـ وتحقق

د . عبد الجليل شلي . لا زال بخط اليد ، وهو مركز البحث
العلمي بالجامعة .

٢١٤ - السيرة النبوية : عبد الملك بن هشام بتحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ط صبح .

حرف " الشـين "

٢١٥ - الشامل في أصول الدين : امام الحرمين الجويني ت سنة ٤٧٨ . حقه وعلـق

عليه د . علي سامي النشار وآخرون . منشأة المعارف بالاسكندرية

- جلال حزى وشركاه سنة ١٩٧١ م .

٢١٦ - شذرات الذهب في أخبار من ذهب : أبي الفلاح عبد الحي بن العطار الحنبلي

طبع القدسي القاهرة سنة . ١٣٥٠ هـ . ونشره المكتب التجاري ببيروت

لبنان بدون تاريخ .

٢١٧ - شرح الاشارات والتنبيهات : فخر الدين الرازي . مطبوع مع شرح نصير الدين

الطوسي . المطبعة الخيرية بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ .

٢١٨ - شرح الاشارات والتنبيهات : نصير الدين الطوسي . بذيـل الاشارات والتنبيهات

لابن سينا . تحقيق د . سليمان دنيا ط المعارف سنة ١٩٥٧ م .

٢١٩ - شرح الأصول الخمسة : القاضي عبد الجبار بن احمد الهمداني . تحقيق

د . عبد الكريم عثمان ط (١) سنة ١٣٨٤ هـ .

٢٢٠ - شرح أم البراهسين : أبي عبد الله محمد بن محمد بن يوسف السنوسي . مطبعة

الاستقامة سنة ١٣٥١ هـ .

٢٢١ - شرح حديث النزول : شيخ الاسلام ابن تيمية . المكتب الاسلامي ط (٥) سنة

١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م .

٢٢٢ - شرح الخريدة البهية : أبي البركات الدردير . مطبعة الاستقامة .

٢٢٣ - شرح السنة : أبي محمد الحسين بن سعود الفراء البغوي . تحقيق شعيب

الأرنؤوط وزهير الشاويش . المكتب الاسلامي .

- ٢٢٤ - شرح السنة : أبي القاسم هبة الله بن الحسن اللالكائي . مخطوط مـصـوـر
بالمكتبة المركزية بجامعة أم القرى بحكة المكرمة . أصله بالمعـصـية
بتركيا . وقد حققه : احمد سعد الفاضل كرسالة دكتوراه .
٢٢٥ - شرح سنن الترمذى : ابن العربي ط المطبعة المصرية بالأزهر سنة ١٣٥٠هـ

/ ١٩٣١ م .

- ٢٢٦ - شرح صحيح مسلم : النووى محي الدين يحيى بن شرف . طبعة محمد
عبد اللطيف ، القاهرة سنة ١٣٤٧هـ / ١٩٢٩ م . وطبع المطبعة
المصرية بدون تاريخ .
٢٢٧ - شرح العقائد النسفية : سعد الدين التفطاراني . ضمن مجموع الحواشي
الهبية . على شرح العقائد النسفية . نشر فرج الله زكي الكردى .
مطبعة كردستان العلمية سنة ١٣٢٩هـ .

- ٢٢٨ - شرح العقيدة الأصفهانية : شيخ الاسلام ابن تيمية . قدم له وعرف به حسنـين
محمد مخلوف . دار الكتب الحديثة . لهاحبها : توفيق عفيفي .
٢٢٩ - شرح العقيدة الطحاوية : الامام علي بن محمد بن أبي العزالحنفي . حققها
وراجعها جماعة من العلماء . خرج أحاديثها محمد ناصر الدين
الألباني . المكتب الاسلامي ط (٥) سنة ١٣٩٩هـ .

- ٢٣٠ - شرح العقيدة الواسطية : شيخ الاسلام ابن تيمية . شرح الدكتور محمد خليل
هراس . ومراجعة الشيخ عبد الرزاق عفيفي . رئيس انصار السنة
المحمدية . نشر محمد حسن الكبي - المكتبة السلفية بالمدينة
المنورة ط (٣) بدون تاريخ .

- ٢٣١ - شرح القصيدة التونسية : للامام ابن القيم . شرح د . محمد خليل هراس مطبعة
الامام .

- ٢٣٢ - شرح الفقه الأكبر : ملا علي القاري . طبع مطبعة دار الكتب العلمية - بيروت - لبنان ١٣٩٩هـ / ١٩٧٩م .
- ٢٣٣ - شرح الكوكب المنير المسمى بمختصر التحرير ، أو المختبر المتكرر شرح المختصر في أصول الفقه . الشيخ محمد بن أحمد بن عبد العزيز بن عيسى الفتوح الحنبلي المعروف بابن النجارت سنة ١٢٢٢م . تحقيق د . محمد الزحيلي ، ود . نزيه حمار . دار الفكر به دمشق ١٤٠٠ / ١٩٨١هـ .
- ٢٣٤ - شرح المقاصد : سعد الدين التفتازاني . طبع مطبعة الحاج محرم أفندي سنة ١٣٠٥هـ .
- ٢٣٥ - شرح مواقف عقد الدين الأبي : علي بن محمد المعروف بالشريف الجرجاني مطبعة السعادة بمصر ط (١) سنة ١٣٢٥هـ / ١٩٠٧م .
- ٢٣٦ - الشرح والابانة عن أصول الديانة : ابن بطة العكبري . تحقيق هنري لاوست ط : المعهد الفرنسي دمشق ١٩٥٨م .
- ٢٣٧ - شرح نهج البلاغة : عبد الحميد بن أبي الحديد . تحقيق الأستاذ أبي الفضل إبراهيم ط عيسى الحلبي سنة ١٩٥٨م .
- ٢٣٨ - الشريعة : أبي بكر محمد بن الحسين بن عبد الله البغدادي الآجوري ت سنة ٣٦٠هـ . تحقيق الشيخ محمد حامد الفقي . مطبعة السنة المحمدية ط (١) سنة ١٣٦٩هـ / ١٩٥٠م .
- ٢٣٩ - الشفا : أبي علي بن سينا - قسم الالهيات - بتحقيق الأب قناتسي ، وسعيد زايد ، محمد يوسف موسى ، سليمان دنيا . المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م .
- ٢٤٠ - شفا العليل في سائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل . ابن قيم الجوزية .

نشر مكتبة المعارف . طبع مطابع دار الكتاب العربي بـبصر . القاهرة
بدون تاريخ .

٢٤١ - شفا الغليل فيما في كلام العرب من الدخيل : شهاب الدين احمد الخفاجي
المصري . تحقيق : محمد عبد النعم خفاجي . مكتبة الطاهرة
١٣٧١هـ / ١٩٥٢م .

حرف " الصاد "

٢٤٢ - الصحاح - تاج اللغة وصحاح العربية : اسماعيل بن حماد الجوهري . تحقيق
احمد عبد الغفور عطار . مطابع دار الكتاب العربي بـبصر . محمد
حلي النياوي .

٢٤٣ - صحيح البخاري : الامام ابي عبد الله محمد بن اسماعيل بن ابراهيم بن المغيرة
البخاري . دار الفكر .

٢٤٤ - صحيح ابن خزيمة : امام الاثمة ابي بكر محمد بن اسحاق بن خزيمة النيسابوري
٢٢٣ - ٣١١ . تحقيق د . محمد مصطفى الأعظمي المكتب الاسلامي

٢٤٥ - العلة بين التصوف والتشيع : د . كامل مصطفى الشبيبي ط (٢) دار المعارف

٢٤٦ - الصفات الخيرية بين الاثبات والتأويل : رسالة ماجستير مقدمة من الطالب
مسان عبد الله الاثيوبي . مخطوطة بمركز البحث .

٢٤٧ - صون النطق والكلام عن فن النطق والكلام : جلال الدين السيوطي . تحقيق
د . علي سامي النشار . مكتبة الخانجي بـبصر ١٣٦٦هـ / ١٩٤٧م .

حرف (الطاء)

٢٤٨ - طبقات الحنابلة : ابي الحسين محمد بن ابي يعلى . تحقيق محمد حامد
الفتي . مطبعة السنة المحمدية ١٣٧١هـ / ١٩٥٢م .

٢٤٩ - طبقات الشافعية الكبرى : تاج الدين السبكي . المطبعة الحسينية سنة

- ١٣٢٤هـ . وطبعة عيسى الحلبي ط (١) سنة ١٣٨٣هـ / ١٩٦٤م
- ٢٥٠ - طبقات الصوفية : ابي عبد الرحمن السلمي . تحقيق نور الدين شريعة القاهرة
١٣٧٢هـ / ١٩٥٣م بتحقيق د . محمد الطناحي ، وعبد الفتاح
محمد الحلو .
- ٢٥١ - الطبقات الكبرى : محمد بن سعد بن منيع البصري الزهري . دار صادر
بيروت سنة ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م
- ٢٥٢ - طوابع الأنوار : عبد الله بن عمر بن محمد بن علي المعروف بالقاضي البيضاوي
مطبوع مع شرحه مطالع الأنظار ط سنة ١٣٢٣هـ .
- حرف (العـين)
- ٢٥٣ - العبر في أخبار من قبر : الحافظ الذهبي تحقيق فؤاد سيد ١٩٦١م الكويت .
- ٢٥٤ - عرش الرحمن وما ورد فيه من الآيات والأحاديث : شيخ الاسلام ابن تيمية
ادارة الطباعة النيرة .
- ٢٥٥ - عقائد السلف : د . علي سامي النشار . وعاد جمعي الطالب . نشأة
المعارف بالاسكندرية . ١٩٧١م
- ٢٥٦ - العقائد العنصرية : عبد الدين الازبي . طبع المطبعة العثمانية ١٣١٦هـ
- ٢٥٧ - عقيدة الامام محمد بن جرير الطبري : مطبعة مابى العجربة سنة ١٣١١هـ ، ثم
أعيد طبعها ضمن المجموعة العلمية . من درر علماء السلف الصالح
حققها وراجع أصولها الشيخ عبد الله بن محمد بن حميد الرئيس
العام للاشراف الديني بالمسجد الحرام . مطابع دار الثقافة بمكة
المكرمة سنة ١٣٩٤هـ / ١٩٧٤م
- ٢٥٨ - عقيدة الامام موفق الدين أبي محمد بن محمد بن قدامة المقدسي المتوفي ٦٢٠هـ

ضمن المجموعة العلمية المذكورة قبل هذا مباشرة .

- ٢٥٩ - عقيدة الحافظ عبد الغني المقدسي الحنبلي المتوفي سنة ٦٠٠ هـ ، ضمن المجموعة العلمية المذكورة أعلاه .
- ٢٦٠ - العقيدة الاسلامية والأخلاق : للدكتورين عوض الله جاد حجازي ، ومحمد عبد الستار احمد نصار ط (١) ١٣٩٣ هـ .
- ٢٦١ - عقيدة السلف وأصحاب الحديث : الامام المحدث المفسر شيخ الاسلام ابي عثمان بن اسماعيل بن عبد الرحمن الصابوني ت سنة ٤٤٩ هـ ضمن مجموعة الرسائل النخيرية . مكتبة دار البيان . دمشق . نشر محمد امين دمج بيروت سنة ١٩٧٠ م . وأعيد طبعها منفصلة في السدار السلفية في الكويت ط (١) سنة ١٣٩٧ هـ / ١٩٧٧ م .
- ٢٦٢ - العقيدة الطحاوية : ابي جعفر بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي رحمه الله علق حواشيها الشيخ محمد بن مانع - دار مصر للطباعة .
- ٢٦٣ - العقيدة الطحاوية : للطحاوي . شرح وتعليق محمد ناصر الدين الألبانسي المكتب الاسلامي ط (١) ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م . وتحقيق احمد محمد شاكر . مكتبة الرياض الحديثة .
- ٢٦٤ - العقيدة النظامية : امام الحرمين الجويني . تحقيق محمد زاهد الكوثري مطبعة الأنوار سنة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٨ م .
- ٢٦٥ - عقيدة أهل السنة : الامام احمد بن حنبل . تحقيق د . عبد الجليل شلبي لازل مخطوط بخط اليد بمركز البحث العلمي بالجامعة .
- ٢٦٦ - العقيدة والشرعية في الاسلام : أجنثس جولتسيهر . ترجمة د . محمد يوسف موسى وآخرين . دار الكتاب العربي بالقاهرة ١٩٤٦ م ، ١٩٤٩ م .
- ٢٦٧ - العلم الشامخ في تفضيل الحق على الآراء والمشايخ : للشيخ العقيلي اليمني

صالح بن مهدي ت سنة ١١٠٨ هـ ط (١) بصر سنة ١٣٢٨ هـ . -

١٩٠٩ م .

٢٦٨ - العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها : شمس الدين محمد بن احمد

بن عثمان الذهبي ت سنة ٧٤٨ هـ . تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان

نشر محمد عبد المحسن - صاحب المكتبة السلفية بالمدينة المنورة .

مطبعة العاصمة - القاهرة ط (٢) سنة ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م .

٢٦٩ - كتاب العين - الخليل بن احمد الفراهيدي سنة ١٠٠ - ١٧٥ هـ تحقيق

د . عبد الله درويش . مطبعة العاني ببغداد ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٧ م

حرف " الغـين "

٢٧٠ - غاية الأمان في الرد على النبهاني : أبي المعالي الشافعي السلامي .

٢٧١ - غاية الحرام في علم الكلام : سيف الدين الآمدي ت سنة ٦٣١ . تحقيق حسن

محمود عبد اللطيف طبع مطابع الأهرام التجارية سنة ١٣٩١ هـ .

٢٧٢ - فرائب القرآن وفرائب الفرقان : النيسابوري تحقيق ابراهيم عطوة عوض . مصطفى

البابي الحلبي ط (١) سنة ١٣٨١ هـ / ١٩٦٢ م .

٢٧٣ - الغلو والفرق الغالية : د . عبد الله سلوم السامرائي ببغداد ١٣٩٢ هـ / ١٩٧٢ م

٢٧٤ - الغنية عن الكلام وأهله : للخطابي ضمن كتاب صون المنطق للسيوطي . تحقيق

د . علي سامي النشار والسيدة سعاد عبد الرزاق . ط مجمع البحوث

الاسلامية ١٣٨٩ هـ / ١٩٧٠ م .

٢٧٥ - الغنية لطالبي طريق الحق في الأخلاق والتصوف والآداب الاسلامية . الشيخ

عبد القادر الجيلاني الحسني . مصنف في البابي الحلبي بصرط (٣)

سنة ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٦ م .

حرف "الفـ"

- ٢٧٦ - فتح الباري بشرح صحيح البخاري : احمد بن علي بن حجر العسقلاني ٧٧٣
- ٨٥٢ . بتصحيح الشيخ عبد العزيز بن باز ، ومحب الدين
الخطيب . دار المعرفة للطباعة - بيروت ، لبنان .
- ٢٧٧ - فتح البيان في مقاصد القرآن : صديق حسن خان . نشر عبد المحي محفوظ
مطبعة العاصمة - القاهرة .
- ٢٧٨ - فتح القدير : محمد بن علي بن محمد الشوكاني . مصطفى البابي الحلبي
ط (٢) سنة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٤ م .
- ٢٧٩ - فتح المجيد - شرح الدر الفريد في عقائد أهل التوحيد - الشيخ محمد نووي
ابن عمر الجاوي الشافعي . وبهاشيه الدر الفريد في عقائد أهل
التوحيد : احمد بن السيد عبد الرحمن النحرولي . ط أخـ - بيروت
سنة ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م . مصطفى البابي الحلبي .
- ٢٨٠ - الفتوحات المكية : ابن عربي . دار صادر بيروت بدون تاريخ .
- ٢٨١ - فخر الدين الرازي وآراءه الكلامية والفلسفية : احمد صالح الزركان . دار الفكر .
- ٢٨٢ - الفرق بين الفرق : عبد القاهر بن طاهر بن محمد البغدادي الاسفرائيني
التميمي ق سنة ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧ م . تحقيق : محمد محي الدين
عبد الحميد . دار المعرفة ، بيروت بدون تاريخ .
- ٢٨٣ - الفصل في الطل والأهواء والنحل : أبي محمد علي بن احمد بن حزم الظاهري
دار المعرفة ، بيروت ط (٢) سنة ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م .
- ٢٨٤ - فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال : أبي الوليد بن رشد
ضمن كتاب : يظم فلسفة ابن رشد . دار الآفاق الجديدة . بيروت
ط (١) سنة ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .

- ٢٨٥ - فصول الحكم : ابن عربي تحقيق د . أبي العلا عفيفي . دار احياء الكتب
العربية بصر سنة ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م .
- ٢٨٦ - الفقه الاكبر : أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي مع شرحه للشيخ ملا علي
القاري . دار الكتب العلمية ، بيروت سنة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .
- ٢٨٧ - الفكر الاسلامي الحديث وسماته بالاستعمار الغربي : د . محمد البهي ط (٨)
سنة ١٣٩٥ هـ / ١٩٧٥ م .
- ٢٨٨ - فلسفة ابن رشد : دار الآفاق الجديدة ، بيروت ط (١) ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م
- ٢٨٩ - الفهرست : ابن النديم . قدم له بقلم احد اساتذة الجامعة المصرية .
نشر دار المعرفة ، بيروت - لبنان . سنة ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .
- ٢٩٠ - فهم القرآن ومعانيه : ابي عبد الله الحارث بن أسد المحاسبي ١٦٥ - ٢٤٣ هـ
تقديم وتحقيق حسين القوتلي . دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع
ط (١) سنة ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م .
- ٢٩١ - الفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة : محمد بن علي الشوكاني . تحقيق
الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلي اليمني . طبع السنة المحمدية
سنة ١٣٨٠ هـ / ١٩٦٠ م .
- ٢٩٢ - الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني : احمد بن غنيم النفراوى
دار الفكر ، بيروت .
- ٢٩٣ - الفيلسوف المفترى عليه (ابن رشد) : د . محمود قاسم ، مكتبة الانجلو -
المصرية .

حرف " القاف "

- ٢٩٤ - القاموس المحيط : مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادى . نشر المؤسسة
العربية للطباعة والنشر ، بيروت - لبنان ، ومطبعة الحلبي ١٩٥٢ م .

- ٢٩٥ - قانون التأهل : أبي حامد الغزالي ط / عزت العطار الحسيني القاهرة
سنة ١٣٥٩ هـ / ١٩٣٠ م .
- ٢٩٦ - قصة الفلسفة الحديثة : الاستاذين احمد أمين ، وزكي نجيب محمود .
- ٢٩٧ - القصيدة النونية : ابن القيم مع شرحها للدكتور محمد خليل هراس . مطبعة
الامام بدون تاريخ .
- ٢٩٨ - قواعد العقائد : أبي حامد الغزالي . ضمن احيا علوم الدين . دار احيا
الكتب العربية - عيسى الحلبي بدون تاريخ .
- ٢٩٩ - قواعد المنهج السلفي ، والنسق الاسلامي في سائل الالوهية والعالم
والانسان ، عند شيخ الاسلام ابن تيمية : د . مصطفى حلمي
توزيع دار الأنصار . مطبعة دار نشر الثقافة - الاسكندرية .
- حرف " الكاف "
- ٣٠٠ - الكافسي : ابي جعفر محمد بن يعقوب بن اسحاق الكليني . تحقيق
علي اكبر الغفاري . ط مكتبة الصدوق - طهران - سنة ١٣٧٧ هـ /
١٣٨١ هـ .
- ٣٠١ - الكامل في التاريخ : أبي الحسن علي بن ابي الكرم محمد بن محمد بن عبد
الكريم المعروف بابن الأثير الجزري ت سنة ٦٣٠ هـ . دار الكتاب
العربي ، بيروت ط (٢) ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٧ م .
- ٣٠٢ - كبرى اليقينيات الكونية : د . محمد سعيد رمضان البوطي . دار الفكر ط (٦)
سنة ١٣٩٠ هـ .
- ٣٠٣ - كتاب شيخ الاسلام ابن تيمية الى العارف بالله نصر المنجي . ضمن الرسائل
والمسائل . بتحقيق وتعليق السيد محمد رشيد رضا . دار الفكر
بدون تاريخ .

- ٣١٣ - **لباب التأويل في معاني التنزيل - تفسير الخازن - علاء الدين علي بن محمد**
ابن ابراهيم الشهير بالبغدادى المتوفى سنة ٧٢٥ هـ . نشر
شركة مكتبة ومطبعة البابي الحلبي وأولاده بمصر ط (٢) سنة
١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م .
- ٣١٤ - **لباب العقول في الرد على الفلاسفة في علم الأصول : أبي الحجاج يوسف**
ابن محمد الكلاني ت سنة ٦٢٦ هـ / ١٢٣٧ م : تقديم وتحقيق
د . فوقيه حسين محمود . توزيع دار الأنصار بالقاهرة ط (١) سنة
١٩٧٧ م .
- ٣١٥ - **اللباب في تهذيب الأنساب : علي بن محمد بن محمد بن الأثير ت سنة ٦٣٠**
مطبعة القدسي بالقاهرة سنة ١٣٥٧ هـ / ١٣٦٩ هـ .
- ٣١٦ - **لباب النقول في أسباب النزول : جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر**
السيوطي المتوفى سنة ٩١١ هـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي ط (٢)
بدون تاريخ .
- ٣١٧ - **لباس الفتوة والخرقة عند المتصوفة ، ومسائل أخرى فشت فيهم : شيخ الاسلام**
ابن تيمية ضمن الرسائل والمسائل . بتحقيق وتعليق / السيد
محمد رشدي رضا . دار الفكر بدون تاريخ .
- ٣١٨ - **لسان العرب : ابن منظور جمال الدين محمد بن مكرم الأنصاري ٦٣٠ - ٧١١**
المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانباء والنشر - الدار المصرية
للتأليف والترجمة، ونشر دار صادر ، بيروت سنة ١٣٨٨ هـ / ١٩٦٨ م
- ٣١٩ - **لسان الميزان : احمد بن حجر العسقلاني . دائرة المعارف النظامية**
حيدرآباد ، الهند سنة ١٣٢٩ هـ . ونشر مؤسسة الأعلي للمطبوعات
بيروت ط (٢) سنة ١٣٩٠ هـ .

- ٣٢٠ — اللالى* المصنوعة في الأحاديث الموضوعة : جلال الدين السيوطي ط المكتبة الحسينية المصرية بالأزهر سنة ١٣٥٢هـ .
- ٣٢١ — لمع الأدلة في قواعد عقائد اهل السنة والجماعة : امام الحرمين الحوي—ني ت سنة ٧١٤ هـ / ١٠٧٨ م . تحقيق وتقديم د . فوقية حسـين محمود . سلسلة تراثا — القاهرة سنة ١٩٦٥ م .
- ٣٢٢ — لمعة الاعتقاد : الامام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن احمد بن محمد ابن قدامة المقدسي . حقق نصوصه ، وعلق عليه : عبد القادر الأرنؤوط . مكتبة دار البيان — دمشق ط (٢) ١٣٩١هـ / ١٩٧١م ونشرها : قصي محب الدين الخطيب بعنوان : لمعة الاعتقاد الهادي الى سبيل الرشاد . الدار السلفية ط (١) سنة ١٣٧٠هـ ط (٢) سنة ١٣٩٧هـ .
- ٣٢٣ — اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع : أبي الحسين علي بن اسماعيل الأشعري ت سنة ٣٢٤ هـ . تحقيق د . حمودة غرابة . مكتبة الخانجـسي بالقاهرة ، والمثنى ببغداد سنة ١٩٥٥ م .
- ٣٢٤ — لوامع البينات في شرح اسماء الله الحسنى والصفات . فخر الدين السـرازي المطبعة الشرقية بالقاهرة سنة ١٣٢٣هـ .
- ٣٢٥ — لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية . لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية . الشيخ محمد بن احمد السفاريني الأثرى الحنبلي بتعليق الشيخ عبد الله بن عبد الرحمن ابا بطين المتوفي ١٢٨٢هـ والشيخ سليمان بن سحمان وغيرهما من أهل العلم . مطبوع علسي نفقة الشيخ علي آل ثاني بدون تاريخ .
- ٣٢٦ — لمن من الاسلام : الشيخ محمد الغوالي ط (٤) سنة ١٩٦٣ م .

حرف "الميم"

- ٣٢٧ - المباحث المشرقية : فخر الدين الرازي . حيدرآباد - الهند ١٣٤٣ هـ .
- ٣٢٨ - مشابه القرآن : القاضي عبد الجار بن احمد الهذاني . تحقيق ——— د . عدنان محمد زرزور . دار التراث العربي - القاهرة - دار النصر للطباعة بالقاهرة .
- ٣٢٩ - مجاز القرآن : أبي عبيدة معمر بن المثنى التيمي المتوفي سنة ٢١٠ - تحقيق د . محمد فؤاد سزكين . مكتبة الخانجي^{المطبعة} - دار الفكر ط (١) ١٣٨١ هـ / ١٩٦٢ م ، ط (٢) ١٣٩٠ هـ / ١٩٧٠ م .
- ٣٣٠ - مجرد مقالات الأشعرى : أبي عبد الله المبارك بن أحمد . مخطوط بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة رقم (٢٥٣) توحيد .
- ٣٣١ - مجلة الجمعية الآسيوية الملكية - فرع بومباي - مكتبة جامعة الملك عبد العزيز بجده .
- ٣٣٢ - مجموعة تفسير شيخ الاسلام ابن تيمية من ست سور . تقي الدين ابن تيمية تعليق وتصحيح : عبد الصمد شرف الدين . مطبعة (ق) بومباي الهند سنة ١٣٧٤ هـ / ١٩٥٤ م .
- ٣٣٣ - مجموع فتاوى ابن تيمية : جمع وترتيب عبد الرحمن بن محمد بن قاسم (رحمه الله) بمساعدة ابنه محمد . مطابع الرياض ط (١) سنة ١٣٨١ هـ . وطبعة مكتبة المعارف بالرياض .
- ٣٣٤ - مجموعة الرسائل الكبرى : شيخ الاسلام ابن تيمية - مكتبة ومطبعة محمد علسي صبيح بمصر .
- ٣٣٥ - مجموعة الرسائل والمسائل : شيخ الاسلام ابن تيمية : تحقيق وتعليق السيد محمد رشيد رضا . نشر لجنة التراث العربي . دار الفكر بدون تاريخ .

- ٢٣٦ - المجموع المحيط بالتكليف : القاضي عبد الجبار بن احمد . بتحقيق عمر السيد
نشر : المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنايب والنشر . الدار
المصرية للتأليف والترجمة .
- ٢٣٧ - محاسن التأويل : محمد جمال الدين القاسمي ١٢٨٣ - ١٣٣٢ هـ / ١٨٦٦ م
١٩١٤ م . تحقيق : محمد فؤاد عبد الباقي - دار احيا الكتب
العربية - عيسى البابي الحلبي ط (١) سنة ١٣٧٦ هـ / ١٩٥٧ م .
- ٢٣٨ - محمل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكام والمتكلمين : فخر
الدين الرازي . المطبعة الحسينية في القاهرة سنة ١٣٢٣ هـ .
- ٢٣٩ - محيط المحيط : الياس طوك . لم يذكر عليه اسم الناشر ولا المطبعة .
- ٢٤٠ - مختار الصحاح : محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي ، ترتيب السيد
محمود خاطر - دار المشرق .
- ٢٤١ - مختصر سنن أبي داود : الحافظ المنذرى . مكتبة السنة المحمدية سنة
١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .
- ٢٤٢ - مختصر المواقيت المرسلة على الجهمية والمعتلة : لابن القيم - اختصره الشيخ
محمد بن الموصلي . نشر : مكتبة الرياض الحديثة .
- ٢٤٣ - المختصر في أصول الفقه على مذهب الامام احمد بن حنبل : علي بن محمد بن
علي بن شيبان . المعروف بابن اللحام . تحقيق : د . محمد
مظهر نقا . دار الفكر بدمشق ١٤٠٠ هـ / ١٩٨٠ م .
- ٢٤٤ - المخصص : ابي الحسن علي بن اسماعيل الأندلسي المعروف بابن سبيد
سنة ٤٥٨ هـ . المطبعة الكبرى الأميرية بمصر ط (١) سنة ١٣١٧ هـ
- ٢٤٥ - مدارج السالكين بين منازل اياك نعبد و اياك نستعين : ابن قيم الجوزية
٦٩١ - ٧٥١ هـ . تحقيق : محمد حامد الفقي . دار الكتاب

العربي ، بيروت سنة ١٩٧٢ م / ١٣٩٢ هـ .

٣٤٦ - المدخل الى مذهب الامام احمد بن حنبل : عبد القادر بن احمد بن مصطفى

الشهير بابن بدران الدمشقي . بتصحيح جماعة من العلماء . . .

ادارة الطباعة المنيرة . بدون تاريخ .

٣٤٧ - مذهب الذرة عند المسلمين - بينيس . ترجمة الدكتور محمد عبد الهادي أبو

ريده . بهامش كتابه النظام للدكتور أبي ريده . مكتبة النهضة

المصرية بالقاهرة سنة ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م .

٣٤٨ - المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم : د . عوض الله حجازي ط (٤)

دار الطباعة المحمدية بالأزهر القاهرة .

٣٤٩ - كتاب : مرقاة الأنظار المنتزع من غاية الأفكار : القاضي عبد الله بن محمد

المعروف بالنجدي . مخطوط بالحامع الكبير بطنجة ، وعليه بعض

التعليقات . ومنه نسخة بمكتبي .

٣٥٠ - مروج الذهب وسعدان الجوهر : علي بن الحسين بن علي السعدي ت سنة

٣٤٥ هـ . تحقيق الشيخ : محمد محي الدين عبد الحميد

ط : المكتبة التجارية ط (٣) ١٣٧٧ هـ / ١٩٥٨ م وط : دار التحرير

سنة ١٩٦٧ م .

٣٥١ - مسائل العقيدة الاسلامية بين التأويل والتفويض وآراء الفرق الاسلامية فيها .

د . عبد العزيز سيف النصر . رسالة دكتوراه من جامعة الأزهر

سنة ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٤ م .

٣٥٢ - مسألة صفات الله وعلوه على خلقه بين النفي والاثبات : شيخ الاسلام ابن تيمية

ضمن الرسائل والمسائل لابن تيمية . تحقيق وتعليق السيد محمد

رشيد رضا . نشر لجنة التراث العربي . دار الفكر . بدون تاريخ .

- ٢٥٢ - المسامرة بشرح المسامرة للقدسي : كمال الدين محمد بن محمد الشهير بابن
أبي الشريف . المطبعة الأميرية ببولاق ط (١) سنة ١٣١٧ هـ . .
وطبعة مطبعة السعادة - القاهرة - بدون تاريخ .
- ٢٥٣ - المستدرك على الصحيحين : أبي عبد الله محمد بن عبد الله المعروف باسم
الحاكم النيسابوري المتوفي سنة ٤٠٥ هـ وبذيله تلخيص المستدرك
للذهبي . مطابع النصر الحديثة بالرياض .
- ٢٥٤ - سند الامام أحمد : احمد بن محمد بن حنبل . المكتب الاسلامي ، بيروت
ط (٢) سنة ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م .
- ٢٥٥ - شكل الحديث ومبانيه : أبي بكر بن فورك المتوفي سنة ٤٠٦ هـ . تحقيق موسى
محمد علي . دار الكتب الحديثة - مطبعة حسان . بدون تاريخ .
- ٢٥٦ - مشكلة الصفات الالهية في مذهب الأشعرى ولدى اتباعه الأولين . الأب : د .
ميشيل آلار - بيروت سنة ١٩٦٥ م .
- ٢٥٧ - المصباح الضيق في غريب الشرح الكبير : أحمد محمد بن علي المقرئ الفيومي
المتوفي سنة ٧٧٠ هـ . المطبعة الأميرية ببولاق ط (٣) سنة
١٣١٦ هـ / ١٩٢٨ م .
- ٢٥٨ - صرع التصوف أو - تنبيه الغبي الى تكفير ابن عربي . برهان الدين البقاعي
تحقيق : عبد الرحمن الوكيل . دار الكتب العلمية ، بيروت
لبنان سنة ١٤٠٠ / ١٩٨٠ م .
- ٢٥٩ - المطالب العالية : فخر الدين الرازي - مخطوط دار الكتب رقم (٤٥) والتميمية.
رقم (٩) وطلعت - علم الكلام (٤٩٢) ، (٥٨١) والأزهر
(١٦٥٧٧) ، استانبول بني (٧٥٥) وعاشرافندي (٥٥٨)
ولا له لي (٢٤٤١) وبرلين (١٧٤٠) .
- ٢٦٠ - مطالع الأنظار على متن طوابع الأنوار : أبي الشتاء شمس الدين محمد بن
-

- عبد الرحمن الأصفهاني ط (١) سنة ١٣٢٣ هـ . القاهرة .
- ٢٦٢ - معارج القبول بشرح سلم الوصول الى علم الأصول في التوحيد . الشيخ حافظ بن احمد الحكيم . المطبعة السلفية - القاهرة بدون تاريخ
- ٢٦٣ - معارج الوصول الي أن أصول الدين وفروعه قد بينه الرسول : شيخ الاسلام ابن تيمية . ضمن الرسائل الكبرى ، وطبعة المطبعة السلفية ط (٢) سنة ١٤٠٠ هـ نشر قصي محب الدين الخطيب .
- ٢٦٤ - معالم التنزيل - تفسير البغوى - أبي محمد الحسين بن مسعود الفراء المتوفى سنة ٥١٦ هـ بهامش تفسير الخازن . مصطفى البابي الحلبي ط (٢) سنة ١٣٧٥ هـ / ١٩٥٥ م .
- ٢٦٥ - معالم السنن : أبي سليمان الخطابي . بحاشية مختصر سنن أبي داود للمنذرى . تحقيق : محمد حامد الفقي . مكتبة السنة المحمدية ط (٢) سنة ١٣٦٩ هـ / ١٩٥٠ م .
- ٢٦٦ - المعالم في أصول الدين : فخر الدين الرازى . مطبوع بهامش : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين . المطبعة الحسينية في القاهرة ١٣٢٣ هـ .
- ٢٦٧ - معاني القرآن : أبي زكريا يحيى بن زياد الفراء المتوفى سنة ٣٠٧ هـ . عالم الكتب ، بيروت - لبنان ط (١) سنة ١٩٥٥ م ، ط (٢) ١٩٨٠ م .
- ٢٦٨ - معاني القرآن وأعرابه : للزجاج . شرح وتحقيق د . عبد الجليل عبده شلبي منشورات المكتبة المصرية - بيروت ، صيدا - توزيع الأهرام .
- ٢٦٩ - المعترف في الحكمة : أبي البركات البندائى . حيدرآباد سنة ١٣٥٨ هـ .
- ٢٧٠ - المعجم الفلسفي : د . جميل صليبا . دار الكتاب اللبناني ط سنة ١٩٧١ م .
- ٢٧١ - معجم متن اللغة : الشيخ أحمد رضا . دار الحياة ، بيروت ١٣٧٨ هـ / ١٩٥٩ م .
- ٢٧٢ - المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوى : رتبته ونظمه ليف من المستشرقين .

- ونشره د . أ . ي . ونسك . أستاذ العربية بجامعة ليون — د
والدكتور : ي . ب . منسج . محاضر العربية بجامعة ليون — د
و : ي . ب دى هاوس ، و : ي . ب فن لون . مع مشاركة
محمد فؤاد عبد الباقي . مكتبة بريل في مدينة ليدن — سنة
١٩٣٦ - ١٩٦٩ م .
- المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم : محمد فؤاد عبد الباقي . دار الفكر
بيروت . — ٢٧٢
- معجم مقاييس اللغة : أبي الحسين أحمد بن فارس . بتحقيق وضبط عبد السلام
هارون . مطبعة مصطفى البابي الحلبي ط (٢) ١٣٨٩ هـ / ١٩٦٩ م — ٢٧٤
- المفني في أبواب التوحيد والعدل : القاضي عبد الجبار بن أحمد الأسدي .
أهادى . بتحقيق الدكتورين : عبد الحليم محمود ، وسليمان دنيا
الدار المصرية للتأليف والترجمة . — ٢٧٥
- مفتاح الجنة في الاحتجاج بالسنة : جلال الدين السيوطي المتوفي سنة ٩١١ هـ
ضمن مجموعة الرسائل المنيرة . مكتبة دار البيان — دمشق . نشر
محمد أمين دج — بيروت سنة ١٩٧٠ م . — ٢٧٦
- مفتاح السعادة ومصباح السيادة : أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده
مراجعة وتحقيق : كامل كامل بكري ، عبد الوهاب أبو النور . نشر
دار الكتب الحديثة بمصر . مطبعة الاستقلال الكبرى سنة ١٩٦٨ م . — ٢٧٧
- مفتاح كنوز السنة : وضعه باللغة الانجليزية الدكتور أ . ي . فنسك ونقله السي
اللغة العربية محمد فؤاد عبد الباقي . نشر : سهيل كريمي ، لاهور
باكستان . مطبعة : كنول آرب بريس لاهور سنة ١٣٩١ هـ / ١٩٧١ م . — ٢٧٨
- المفردات في غريب القرآن : الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني — ٢٧٩

- مكتبة الأنجلو . بعناية وإشراف د . محمد أحمد خلف الله وطبعة
 مصطفى الحلبي الأخيرة سنة ١٣٨١هـ / ١٩٦١م بتحقيق : محمد
 سيد كيلاني .
- ٢٨٥ - مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين : أبي الحسن علي بن اسماعيل الأشعري
 سنة ٣٢٤هـ . بتحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد . مكتبة
 النهضة المصرية ط (٢) سنة ١٣٨٩هـ / ١٩٦٩م .
- ٢٨٦ - مقدمة ابن خلدون : عبد الرحمن بن خلدون . المكتبة التجارية الكبرى -
 القاهرة .
- ٢٨٧ - مقدمة في أصول التفسير : شيخ الاسلام ابن تيمية . منشورات دار مكتبة الحياة
 بيروت - لبنان سنة ١٩٨٠م .
- ٢٨٨ - المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى : أبي حامد محمد بن محمد
 الغزالي . مكتبة الكليات الأزهرية سنة ١٩٦١م .
- ٢٨٩ - طحق من تفسير القاسي ضمن عقائد السلف للدكتور علي سليمي النشار وعمار
 جمعي الطالبي منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١م .
- ٢٩٠ - طحق في الجهمية من كتاب سائل الامام احمد : لأبي داود السجستاني
 ضمن عقائد السلف للنشار . منشأة المعارف بالاسكندرية سنة ١٩٧١م .
- ٢٩١ - الطل والنحل : أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني . تحقيق : محمد
 سيد كيلاني . دار المعرفة . بيروت - لبنان سنة ١٣٩٥هـ / ١٩٧٥م
- ٢٩٢ - مناظرة ابن تيمية العلنية لدجاجة البطائحية الرفاعية : شيخ الاسلام ابن
 تيمية . الرسائل والمسائل : تحقيق السيد محمد رشيد رضا ونشر
 لجنة التراث العربي . طبع دار الفكر بدمشق تاريخ .
- ٢٩٣ - مناقب الامام احمد بن حنبل : أبي الفرج بن الجوزي . ط : الخانجي القاهرة

سنة ١٣٤٩ هـ / ١٩٣٠ م .

مناهج البحث عند مفكرى الاسلام : الدكتور علي سامي النشار . دار الفكر

- ٢٨٩ -

العربي بالقاهرة سنة ١٣٦٧ هـ / ١٩٤٧ م وطبعة دار التحرير

سنة ١٩٦٧ م .

مناهل العرفان في علوم القرآن : محمد عبد العظيم الزرقاني . عيسى الحلبي

- ٢٩٥ -

بدون تاريخ .

المنتقى من منهاج الاعتدال - مختصر منهاج السنة لابن تيمية - اختصار

- ٢٩١ -

الحافظ الذهبي سنة ٦٧٣ - ٧٤٨ بتحقيق : محب الدين

الخطيب - المطبعة السلفية - القاهرة سنة ١٣٧٤ هـ .

المنحة الالهية في شرح العقيدة الواسطية : علي مصطفى الغرابي : مطبعة

- ٢٩٢ -

محمد علي صبح المدني سنة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م .

منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري : د . محمد حسني الزين . المكتب الاسلامي

- ٢٩٣ -

بيروت ط (١) سنة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م بيروت .

منهاج السنة النبوية : شيخ الاسلام ابن تيمية . تحقيق د . محمد رشاد

- ٢٩٤ -

سالم . مكتبة دار المعرفة . مطبعة المدني بالقاهرة بدون تاريخ .

منهاج العارفين : ابي حامد محمد بن محمد الغزالي . مطبعة السعادة

- ٢٩٥ -

بمصر .

كتاب منهاج في شعب الايمان : ابي عبد الله الحسين بن الحسن الحلبي

- ٢٩٦ -

المتوفي سنة ٤٠٣ هـ / ١٠١٢ م . تحقيق : حلمي محمد فؤاد .

طبع دار الفكر ط (١) سنة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .

منهج ابن القيم في التفسير : محمد احمد السنياطي . مجمع البحوث الاسلامية

- ٢٩٧ -

القاهرة . المطابع الأميرية سنة ١٣٩٣ هـ / ١٩٧٣ م .

- ٤٩٨- كتاب : الغنية والأمل في شرح الملل والنحل : المهدي لدين الله احمد بن يحيى بن المرتضى الحسيني اليماني سنة ٨٤٠ هـ . تحقيق د . محمد جواد مشكور . دار الفكر بيروت - لبنان ط (١) سنة ١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .
- ٤٩٩- المؤامرة على الاسلام : انور الجندى . دار الاعتماد ط (٢) ١٣٩٨ هـ / ١٩٧٨ م
- ٥٠٠- الموطأ : للإمام مالك بن أنس . المكتبة التجارية الكبرى بمصر بدون تاريخ .
- ٥٠١- الموافقات في أصول الأحكام : أبي اسحاق ابراهيم بن موسى اللخمي الفرناطي الشاطبي سنة ٧٩٠ هـ . تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد نشر : مكتبة ومطبعة محمد علي صبح بالقاهرة . مطبعة المدني بالقاهرة .
- ٥٠٢- المواقف : لعبد الدين الايجي . نشر ابراهيم الدسوقي ، واحمد الحنبولي ط : مطبعة العلوم - القاهرة سنة ١٣٥٧ هـ .
- ٥٠٣- الموضوعات : لعلي الفارسي . ط : استانبول بدون تاريخ .
- ٥٠٤- الموضوعات : عبد الرحمن بن الجوزي . تحقيق : عبد الرحمن محمد عثمان نشر : محمد عبد المحسن بالمدينة المنورة ط (١) ١٣٨٦ هـ / ١٩٦٦ م .
- ٥٠٥- ميزان الاعتدال : الحافظ محمد بن احمد الذهبي - مطبعة السعادة بالقاهرة سنة ١٣٢٥ هـ . وط : دار الكتب العربية عيسى الحلبي . بتحقيق علي محمد الجاوي . بدون تاريخ .
- حرف " النون "
- ٥٠٦- النبوات : شيخ الاسلام ابن تيمية - دار الفكر ، وطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٨٦ هـ .

٤١٤ - النجاة : أبي علي بن سينا ط (٢) سنة ١٣٥٧ هـ / ١٩٣٨ م .

٤١٥ - نشأة الفكر الفلسفي في الاسلام : د . علي سامي النشار . دار المعارف

بالاسكندرية ط (٢) (٤) (٦) .

٤١٦ - نقض المنطق : شيخ الاسلام ابن تيمية . تحقيق : الشيخ محمد عبد الرزاق

حمزة ، والشيخ : سليمان بن عبد الرحمن الصنيع . وصححه

محمد حامد الفقي . مكتبة السنة المحمدية بالقاهرة .

٤١٧ - النظام : د . محمد عبد الهادي ابوريده . مكتبة النهضة المصرية بالقاهرة

سنة ١٣٦٥ هـ / ١٩٤٦ م .

٤١٨ - نهاية الاقدام في علم الكلام : محمد بن عبد الكريم بن احمد الشهرستاني

تحقيق : الفرد جيوم . طبع مطبعة جامعة اكسفورد - لندن ١٩٣٤ م

٤١٩ - نهاية العقول في دراية الأصول : فخر الدين الرازي . مخطوط دار الكتب

المصرية (٥٧٤٨) توحيد .

٤٢٠ - النهاية في غريب الحديث : لابن الأثير الحزري سنة ٦٣٠ . تحقيق طاهر

احمد الراوي ومحمود محمد الطناحي . دار احياء الكتب العربية

ط (١) سنة ١٣٨٣ هـ / ١٩٦٣ م .

٤٢١ - النهر الماد : أبي حيان . بهامش : البحر المحيط لأبي حيان أيضا ،

نشر مكتبة ومطابع النصر الحديثة بالرياض .

٤٢٢ - النونية : لابن قيم الجوزية . دار المعرفة ، بيروت - لبنان .

حرف " الواو "

٤٢٣ - الوصية الكبرى في عقيدة اهل السنة والفرقة الناجية : شيخ الاسلام ابن تيمية

نشر : قهي محب الدين الخطيب . المطبعة السلفية ومكتبتها

ط (٢) سنة ١٣٩٧ هـ .

حرف "الهـ"

٤١٧- هذه هي الصوفية : عبد الرحمن الوكيل . دار الكتب العلمية ط (٣) سنة

١٣٩٩ هـ / ١٩٧٩ م .

حرف "اليـ"

٤١٨- اليهودية : د . احمد شلبي . نشر وطبع مكتبة النهضة المصرية ط (٤) .

سنة ١٩٧٤ م .

(كتب سقط ذكرها من ثبت المصادر والمراجع)

١- التفكير الفلسفي في الاسلام : د . عبد الحليم محمود . مكتبة الانجلو المصرية

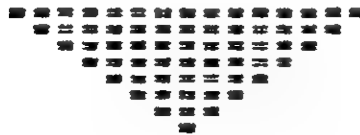
دار النصر للطباعة ط (٣) ١٣٨٧ هـ / ١٩٦٨ م .

٢- فضائح الباطنية : أبي حامد محمد بن محمد الغزالي . حققه وقدم لـ

عبد الرحمن بدوي ، مؤسسة دار الكتب الثقافية ، الكويت - حولي .

٣- الظلمة الرواقية : د . عثمان امين ط (٢) مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٩ م .

تمت والحمد لله أولاً وآخراً



(فهرس الموضوعات)

الصفحة

الموضوع :

١ - ف

القدمية

الباب الأول

=====

- المسار التاريخي الذي مر به الكلام عن الصفات الالهية ٢ - ٢٦٣
- التمهيد : مناقشة بعض الباحثين في تقسيمه للتفكير الاسلامي - فيما يتعلق بقضايا الألوهية الى ثلاثة أطوار ، وبيان أن - البحث في قضايا الألوهية ليس من الأمور المحسوسة - وانما تتعلق بأمور غيبية لا يمكن اخضاعها لحكم العقل
- المجرد ٢ - ٥٠٧
- النتيجة الأولى : وفيه بحثان : ٨ - ٥٣٩
- البحث الأول : المرحلة الأولى مرحلة الاثبات وفيه أمور : ٨ - ٥١٨
- أ (ثبات السلف الصالح على منهج القرآن والسنة واثباتهم ما أثبتته النصوص ونفوا ما نفتته ولم يختلفوا في سائل العقيدة . ٨ - ٥١٦
- ب (المراد بالسلف ١٦ - ٥٠٠
- ج (لا يعني تسمية هذه المرحلة بمرحلة الاثبات أن الاثبات قد توقف بعدها . ١٦ - ٥٠٠
- د (كون الصحابة والتابعين ومن تبعهم أحججوا الصفات كلها على سنن واحد . ١٨ - ٥٠٠

الصفحة

١٨ — ٠٣٣	المبحث الثاني : قواعد منهج السلف
	(١) القاعدة الأولى : اثبات الصفات اثبات وجود
١٨ — ٠١٩	ونفي العلم والكيفية .
	(٢) القاعدة الثانية : القول في الصفات كالقول في
١٩ — ٢١	الذات
	(٣) القاعدة الثالثة : القول في بعض الصفات كالقول
٢١ — ٠٠	في بعض .
	(٤) القاعدة الرابعة : الكتاب والسنة مصدر الاثبات
٢١ — ٢٢	والنفي .
	(٥) القاعدة الخامسة : الأخذ بقياس الأولى فـ
٢٢ — ٢٣	الاثبات والنفي .
	(٦) القاعدة السادسة : طريقة التنزيه يجب أن تؤخذ
٢٣ — ٢٤	من السمع .
٢٤ — ٢٦	(٧) القاعدة السابعة : تقديم الشرع على العقل
	(٨) القاعدة الثامنة : الحديث عن الصفات لا يكفي
٢٦ — ٢٧	فيه مجرد نفي التشبيه أو مطلق الاثبات .
	(٩) فأنهر القرآن والسنة لا يقتضي التشبيه
٢٧ — ٣١	والغشيم .
	(١٠) القاعدة العاشرة : الاسماء الحسنى لا تدخل
٣١ — ٣٣	تحت حصر ، ولا تحد بعدد .

الصفحة

	بيان ابن القيم رحمه الله لما يجرى صفة أو خبرا على الرب	
٣٩ - ٣٣	تبارك وتعالى وأنها أقسام .	
٧٩ - ٤٠	الفصل الثاني : المرحلة الثانية :	
	مرحلة الالحاد في أسماء الله وصفاته	
	<u>البحث الأول</u> : ما نعني بالالحاد في أسماء الله	
٦١ - ٤٠	وصفاته .	
٠٠ - ٤٠	تعريف الالحاد لغة وشـرعـا	
٤١ - ٤٠	انواع الالحاد في أسماء الله وصفاته	
	أصول قول الجهمية مأخوذة عن اليهود والمشركون	
٤٢ - ٤١	وضلال العابثين . .	
٠٠ - ٤٣	الجهمية أول من عارض الكتاب والسنة بأرائهم . . .	
٤٤ - ٤٣	القول بانكار الصفات دخيل على الاسلام والمسلمين . .	
	انقسام الجهمية الى ثلاث درجات : الدرجة الأولى :	
	غالية الجهمية ، والدرجة الثانية : تجهم المعتزلة	
	ونحوهم ، والدرجة الثالثة : الصفاتية المشتون لبعض	
٤٥ - ٤٤	الصفات ، وينكرون البعض الآخر . .	
٤٦ - ٤٥	الدرجة الأولى من الجهمية وفيهم تتلخص أقوالهم . .	
٠٠ - ٤٦	الدرجة الثانية من الجهمية - تجهم المعتزلة . .	
٤٩ - ٤٦	نبذة من نشأة هذه الفرق	
	المعتزلة أول من استعان بالفلسفة اليونانية واستقوا منها	
٠٠ - ٤٩	في تأييد نزعاتهم . .	

الصفحة

٤٩ - ٥٠	من يستحق اسم الاعتزال . . .
٥٠ - ٥١	مفهوم التوحيد عند المعتزلة ومن وافقهم نفي الصفات
٥١ - ٥٣	حجج المعتزلة في نفي الصفات . .
	هل يقع انكار المعتزلة للصفات على جميع الصفات
٥٣ - ٥٦	الاجابي منها والسلبى ، تفصيل ذلك وبيانه . .
٥٦ - ٥٧	ما اجتمعت عليه المعتزلة فيما يتعلق بالصفات الالهية
٥٧ - ٥٩	سبب وقوف المعتزلة هذا الموقف من الصفات
	موقف المعتزلة من الآيات والأحاديث التي تتعارض
٥٩ - ٦١	مع أصولهم العقلية . .
٦٢ - ٦٢	<u>المبحث الثاني</u> : مذهب ابن كلاب والأشعرى . .
٦٢ - ٠٠	متى ظهر مذهب ابن كلاب . .
٦٢ - ٦٤	اتفاق ابن كلاب مع السلف في أكثر ما يذهبون اليه . .
٦٤ - ٦٥	تتلذذ الأشعرى لأبي علي الجبائي من المعتزلة . .
٦٥ - ٦٦	تتلذذ الأشعرى لابن كلاب بعد رجوعه عن الاعتزال . .
٦٦ - ٦٧	كون الأشعرى قد مر بأطوار ثلاثة فيما يتعلق بأموال الاعتقاد
٦٨ - ٧٢	<u>الماتريدية</u> :
	كون آراء الامام أبي حنيفة في العقائد هي الأصل الذى
٦٨ - ٦٩	تفرعت عنه آراء الماتريدى . .
٦٩ - ٠٠	معاصرة الماتريدى لأبي الحسن الأشعرى . .
٦٩ - ٧٠	الفرق بين الماتريدى والأشعرى في اثبات الصفات . .

المفحة

٧٢ - ٧٣

الدرجة الثالثة من الجهمية : متأخرو الأشاعرة ..

الفلاسفة ، وموقفهم من الصفات ، وكون عمدتهم في نفي

٧٣ - ٧٧

الصفات حجة التركيب ..

ابن حزم ، واتفاقه مع المعتزلة والفلاسفة في جعل

الصفات هي نفس الذات ، وعدم تفريقه وعدم تفريقه

٧٧ - ٧٩

بين الصفات وسبب خطأ في ذلك ..

٨٠ - ١٥١

الفصل الثالث : أقسام الصفات الالهية ، وما يتعلق بها من بحوث

٨٠ - ٨٢

المبحث الأول : تعريف الصفات ..

٨٢ - ٨٥

المبحث الثاني : اقسام الصفات ، وتعريف أقسامها ..

٨٦ - ٩٠

المبحث الثالث : تقسيم الفلاسفة للصفات ..

٨٧ - ٨٩

المبحث الرابع : تقسيم بعض المتكلمين للصفات ..

٩٠ - ٩١

المبحث الخامس : احكام الصفات ..

المبحث السادس : خطأ من حد الصفات الالهية بعدد

٩٢ - ٩٥

وكون بعض المتكلمين قد شكك في ذلك ..

المبحث السابع : الاسباب التي حطت علماء الكلام على

سلوك هذا المنهج المخالف لمنهج السلف وهي كثيرة -

٩٦ - ٩٩

منها ..

(أ) مجاورة المسلمين لكثير من أهل الديانات القديمة

٩٦ - ٩٧

ونقل أصولهم والتأثر بهم ..

(ب) دخول كثير من أهل الديانات القديمة في الاسلام

٩٧ - ٩٨

ومحاولة صبغ الاسلام بأصولهم الموروثة ..

الصفحة

٩٩ - ١٠١ (ج) ترجمة الكتب الفلسفية من الروسة واليونانية ..

المبحث الثامن : الشبهات التي أدت بالمعطلة الى نفي

الصفات .. ١٠٢ - ١٠٠

تفصيل القول في الشبهة الأولى وهي قولهم : بوجوب

تقديم العقل على النقل عند التعارض .. ١٠٢ - ١٠٨

المبحث التاسع : الرد على هذه الشبهة وبيان زيفها

مطلانها .. ١٠٩ - ١٢٠

خلاصة الرد على الشبهة .. ١٢٠ - ١٢١

المبحث العاشر : الرد على دعوى من قال : بأن نصوص

الكتاب والسنة لا تفيد علما يقينيا ، فلا يؤخذ لأفسي

المقائد في حالة تعارضها مع دليل العقل .. ١٢٢ - ١٢٤

المبحث الحادي عشر : الرد على من ادعى أن أخبار

الأحاد لا تفيد العلم واليقين .. ١٢٥ - ١٣٤

المبحث الثاني عشر : نهي السلف عن معارضة ما صحت به

الرواية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بالرأى والمعقول ١٣٥ -

المبحث الثالث عشر : الشبهة الثانية من شبه النفاة وهي

ظنهم أن الأسماء العامة المشتركة يلزم منها المشابهة

بين المسميات في الخارج . مناقشة هذه الشبهة والرد

عليها .. ١٤٣ - ١٥١

الفصل الرابع : التأويل وما يتعلق به من بحوث ..

١٥٢ - ١٢٩

بين يدي الفصل ..

١٥٢ - ٠٠٠

الصفحة

١٥٩ - ١٥٣	المبحث الأول : معاني التأويل في اللغة ..
	المبحث الثاني : التأويل في الكتاب والسنة وعلى لسان
١٧٠ - ١٦٠	السلف ..
١٧٢ - ١٧١	المبحث الثالث : معنى التأويل عند المتأخرين ..
١٧٩ - ١٧٣	المبحث الرابع : موقف السلف من تأويل الخلف
	الفصل الخامس : المراد بالمتشابه والمحكم ، والتأويل في آية سورة
١٩٥ - ١٨٠	آل عمران ..
١٨٣ - ١٨١	المبحث الأول : المحكم لغة ..
٠٠٠ - ١٨٤	المبحث الثاني : المتشابه في اللغة ..
١٨٧ - ١٨٥	المبحث الثالث : المحكم والمتشابه في القرآن الكريم
١٩٠ - ١٨٨	المبحث الرابع : أقوال السلف في معنى المحكم والمتشابه
٠٠٠ - ١٩١	انواع التشابه ثلاثة :
٠٠٠ - ١٩١	التشابه العام
١٩٢ - ١٩١	التشابه الخاص
٠٠٠ - ١٩٢	التشابه الإضافي ، أو النسبي ..
	تقسيم الراغب الأصفهاني للمتشابه
١٩٣ - ١٩٢	في كتاب الله الى ثلاثة أقسام :
٠٠٠ - ١٩٣	أسباب التشابه عند ابن تيمية ..
	المبحث الخامس : الكلام على موضع الوقف في آية سورة
٢١١ - ١٩٦	آل عمران ومذاهب العلماء في ذلك ..

الصفحة

المذهب الأول : مذهب من يقول : ان الوقف عند قوله

(الا الله)

١٩٦ - ٢٠٠

أدلة أصحاب هذا المذهب ..

١٩٨ - ١٩٦

المذهب الثاني : مذهب من يقول : ان الوقف على قوله

" والراسخون في العلم يقولون آمنا به "

١٩٨ - ١٩٩

أدلة أصحاب هذا المذهب ..

١٩٩ - ٢٠٢

ما أجاب أصحاب المذهب الثاني اصحاب

المذهب الأول ..

٢٠٢ - ٢٠٥

سألة : اعتراضان اعترض بهما أصحاب المذهب الأول

على أصحاب المذهب الثاني ، وما أجيبوا به

على اعتراضهم ..

٢٠٦ - ٢٠٧

المبحث السادس : الجمع بين المذهبين ..

٢٠٨ - ٢١١

المبحث السابع : قول المتأخرين في المراد بالتأويل

والمتشابه في آية آل عمران ..

٢١٢ - ٢٢٠

قول الطائفة الأولى منهم التي ترى أن

الوقف على لفظ الجلالة ، حججهم ،

مناقشتهم ، والرد عليهم ..

٢١٢ - ٢٢٠

الاختلاف الثابت عن العصابة وأئمة

التابعين في تفسير آيات القرآن اكثره لا

يخرج عن وجوه ..

٢٢٠ - ٢٢٢

قول الطائفة الثانية من المتأخرين التي

المقدمة

ترى أن الوقف على قوله (والراسخون

في العلم) حججهم ، مناقشتهم ،

الرد عليهم فيما خالفوا فيه مذهب

السلف . .

٢٢٣ - ٢٢٢

ببيان مراد من صنف من السلف فسي

مجاز القرآن أو أطلق ذلك ، وانهم

انما عنوا بالمجاز ما يعبر به عن اللفظ

ويفسر به . .

٢٢١ - ٢٢٢

المبحث الثامن : فساد قول من قال ان التأويل في آية

سورة آل عمران هو بمعنى التأويل الاصطلاحي . .

٢٣٢ - ٢٣٦

الفصل السادس : هل أسماء الله تعالى وصفاته من التشابه

٢٢٧ - ٢٦٣

بين يدي الفصل . .

٢٢٧ - ٢٣٩

المبحث الأول : في الرد على من يقول : ان الآيات

والأحاديث المتعلقة بصفات الله هي

من التشابه الذي استأثر الله بعلمه

تأويله ولا سبيل للبشر الى معرفة معناه

٢٤٠ - ٢٤٦

المبحث الثاني : وفيه مناقشة أهل النفي والتعطيل من

الفلاسفة والجهمية والمعتزلة ، وكل من

وافقهم في كل أو بعض ما قالوه من وجوب

صرف النصوص عن ظواهرها وتأويلها بما

يتفق ودلالة العقل . .

٢٤٧ - ٢٩٣

الصفحة

الباب الثاني

=====

الاستواء : معناه في اللغة والقرآن والسنة وعند السلف وفي عرف

المتكلمين .. ٢٦٤ - ٣٢٢

بين يدي الباب :

٢٦٤ - ٢٦٥

جماع الأمر في أقوال الناص في باب آيات الصفات

وأحاد يشها ستة أقسام .. ٢٦٥ - ٢٦٦

الاستواء والعلو والفوقية من أظهر ما وقع فيه النزاع بين

اهل السنة وخصومهم من المعطلة والنفاة .. ٢٦٦ - ٢٧٠

المبحث الأول : الاستواء في اللغة ..

٢٧١ - ٢٧٥

تعدد معاني الاستواء بحسب اطلاقه وتقييده ..

٢٧٢ - ٢٧٤

المبحث الثاني : ما جاء في القرآن والسنة النبوية من ذكر استواء

الله على عرشه ، وتفسير السلف لمعناه .. ٢٧٦ - ٢٨٨

المبحث الثالث : دعوى الخلف أن مذهب السلف هو التفويض وحمل

النصوص على غير ظاهرها والرد على هذه الدعوى .. ٢٨٩ - ٣٠٠

- انواع المحاذير واللوازم الباطلة التي تلزم على قول النفاة

٢٩٨ - ٣٠٦

- قول النفاة بعدم الأخذ بظواهر النصوص وان ظاهرها

يؤدى للتشبيه مبني على شبه ثلاث . مناقشة هذه الشبه

ودحضها .. ٣٠٦ - ٣٢٢

- مذهب السلف وسط بين المؤولة والمفوضة من جهة وبين

المشبهة والمجسمة من جهة أخرى ، ومبناه على أصليين .. ٣٢٢ - ٣٣٣

المفحمة

المبحث الرابع : معاني الاستواء عند المتكلمين ، مناقشتها والرد عليها ٣٢٣ - ٣٧٤

المعنى الأول : الاستواء : بمعنى الاستيلاء والقهر والغلبة . أدلة اصحاب هذا المعنى

٣٢٣ - ٣٤٢ مناقشتها والرد عليها . .

المعنى الثاني : الاستواء : بمعنى القصد والاقبال على خلق العرش . مناقشة هذا القول

٣٤٣ - ٣٤٥ والرد عليه . .

المعنى الثالث : ان الاستواء بمعنى أن الكل استقام على مراده بتموية الله تعالى ايـاه

٣٤٥ - ٣٤٦ بيان بطلان هذا القول . .

المعنى الرابع : مناقشة وبيان بطلانه وأنه يؤدي الى الكفر . . .
المعنى الخامس : ان الاستواء بمعنى القصد الى خلق

٣٤٦ - ٣٤٧ شي في العرش . .

المعنى السادس : ان الاستواء في قوله (على العرش استوى) أى : أنه فعل فعله في العرش

٣٤٧ - ٣٤٨ وهو انتباه خلقه اليه بطلان هذا القول

المعنى السابع : ان الاستواء بمعنى العلو بالعظمة والعزة وان صفاته تعالى أرفع من صفات العرش على جلالة قدره مناقشة هذا القول

٣٤٨ - ٣٤٩ بيان فساد . .

الصفحة

المعنى الثامن : ان الاستواء بمعنى قدر على العرش

وهذا باطل .. ٣٥٠ - ٠٠٠

المعنى التاسع : ان الاستواء صفة ذات ومعناه نفسي

الاعوجاج عنه وقد رد هذا القول من

وجه .. ٣٥٠ - ٣٥١

المعنى العاشر : ان الاستواء المنسوب اليه تعالى بمعنى

اعتدل أى : قام بالعدل ، كقوله قائما

بالقسط " وذلك لغة وشرعا .. ٣٥١ - ٣٥٢

المعنى الحادى عشر : ان المراد بقوله (الرحمن على

العرش استوى) بمعنى الملك كأنه

أراد أن الملك ما استوى لأحد غيره .

فساد هذا القول نقلا وعقلا ولغة .. ٣٥٢ - ٠٠٠

المعنى الثانى عشر : ان المراد بالاستواء : انفراد

بالتدبير بيان فساد هذا القول لغة

وشرعا .. ٣٥٣ - ٠٠٠

المعنى الثالث عشر : ان الاستواء : بمعنى استوى عنده

الخلاقي القريب والبعيد فصار عنده سوا

مناقشة هذا القول وبيان بطلانه .. ٣٥٣ - ٣٥٤

المعنى الرابع عشر : ان الاستواء بمعنى العلو والغنى عن

العرش بيان فساد هذا القول .. ٣٥٤ - ٠٠٠

المفحة

المعنى الخامس عشر : ان الاستواء بمعنى أن الله فعلا

في العرش فعلا سمي به نفسه مستويا

مناقشة هذا القول ورده .. ٣٥٥ - ٣٥٨

المعنى السادس عشر : ان الاستواء بمعنى التجلي. بيان

فساد هذا القول .. ٣٥٨ - ٣٥٩

المعنى السابع عشر : قول أبي الحسن الأشعري : اثبت

مستويا على عرشه وانفي عنه كل استواء

بوجوب حدوثه . وكون هذا القول يدل على

رجوع الأشعري الى مذهب السلف . فان

هذا معنى كلام السلف والله أعلم .. ٣٥٩ - ٣٦٤

المبحث الخامس : في القول بأن استواء الله على العرش هو بذاته .. ٣٦٥ - ٣٧٢

المبحث السادس : الأسباب التي جعلت هؤلاء السلفيين يقولون : بأن

استواء الله على العرش هو بذاته .. ٣٧٣ - ٣٧٤

الباب الثالث

=====

المشتون للاستواء والعلو والفوقية ٣٧٥ - ٧٧٩

الفصل الأول : السلف .. ٣٧٥ - ٠٠٠

أدلة السلف اجمالا .. ٣٧٥ - ٣٧٦

المبحث الأول : في الأدلة النقلية .. ٣٧٧ - ٠٠٠

الدليل الأول : التصريح بأنه استوى على العرش ٣٧٧ - ٣٨١

هل كان لله استوائين على العرش

الصفحة

مرة بعد خلقه للعرش مباشرة ، ومرة بعد

خلق السموات والأرض . الكلام عن ذلك

وترجيح ما نراه راجحا .. ٣٧٩ - ٣٨١

الدليل الثاني : التصريح بالعلو لله تعالى في عدة

مواقع من كتابه ٣٨٢ - ٣٨٧

— العلو في اللغة .. ٣٨٢ - ٣٨٤

الدليل الثالث : الفوقية وما ورد فيها من الآيات والأحاديث ٣٨٨ - ٤٠٤

الدليل الرابع : التصريح بالصعود والعروج اليه تعالى ٤٠٥ - ٤١٤

الدليل الخامس : التصريح برفع بعض المخلوقات اليه ٤١٥ - ٤٢٣

الدليل السادس : ويشتمل على ٤٢٤ - ٤٦٣

١ - التصريح بتنزيل الكتاب منه سبحانه وتعالى .. ٤٢٤ - ٤٣٦

٢ - اخباره سبحانه وتعالى باتيانه ومجيئه يوم القيامة ٤٣٧ - ٤٣٨

٣ - اخبار الرسول (صلعم) عن ربه بأنه ينزل كل ليلة

الى سماء الدنيا .. ٤٣٩ - ٤٦٣

قول ابن تيمية ان قول النفاة بعدم قيام الأفعال الاختيارية

بذات الهاري ، فلا يتصور منه مجيء ولا اتيان ولا استواء ولا

غير ذلك من الأفعال . قد أوجبه عندهم أعلان :

أ (ان الفعل عندهم هو المفعول .

ب) نفهم أن تقوم به أمور تتعلق بقدرته وشيئته ويسمون

ذلك حلول الحوادث . مناقشتهم والرد عليهم في ذلك ٤٣٣ - ٤٣٥

الصفحة

٤٣٩ - ٤٣٥

اثبات ابن القيم للنزول حقيقة لا مجازا من عدة أوجه
بطلان دعوى من قال ان الذي ينزل هو أمره تعالى أو
ملك من ملائكته . والجواب على من احتج بما رواه النسائي
في بعض طرق الحديث : انه تعالى يأمر مناديا
فينادي (

٤٤٤ - ٤٤٠

٤٤٥ - ٤٤٤

ما يرد به على النفاة المتأولين تفصيلا . .
سألة : دعوى النفاة بأن تأويل النزول بأنه بمعنى نزول
أمره ، قد روى عن الامام احمد وغيره من السلف مناقشة
هذه الدعوى والرد عليها . .

٤٤٨ - ٤٤٥

سألة : دعوى النفاة بأنه لو نزل الى سما الدنيا
للزم من ذلك الحركة والانتقال ، وهي من خصائص
الأجسام . أو قولهم لو نزل : للزم من ذلك خلو العرش
منه وذلك محال . مناقشة هذه الدعوى والرد عليها . .

٤٥٢ - ٤٤٨

٤٥٤ - ٤٥٢

سألة : الحديث عن اختلاف روايات احاديث النزول
سألة : اختلاف السلف في نزوله هل يخلو منه العرش
أم لا يخلو . وكون الراجح عدم خلو العرش منه تعالى
ثم ان المطلوب اثبات النزول دون ^{التعرض} الغرض لما لم يرد في
الحديث اثباته أو نفيه . .

٤٥٧ - ٤٥٤

سألة : الخلاف في نزول الرب تعالى ، وهل يقال
ينزل بذاته أم يطلق اللفظ كما أطلقه الرسول (صلعم)
ويستكت عما سكت عنه . .

٤٦٣ - ٤٥٧

الصفحة

الدليل السابع : التصريح باختصاص بعض المخلوقات

بأنه عنده ، وأن بعضها أقرب إليه من البعض ٤٦٤ - ٤٦٨

الدليل الثامن : تصريحه تعالى بأنه في السماء ٤٦٩ - ٤٧٧

الدليل التاسع : وفيه مسائل : ٤٧٨ - ٤٨٦

الأولى : انه سأل (صلعم) وسئل

بلفظ الأئين (أئين الله) ٤٧٨ - ٤٨٢

الثانية : شهادته (صلعم) لمن قال

ان ربه في السماء بالايان ٤٨٢ - ٤٨٣

الثالثة : رفع الأيدي والرؤوس اليه

سبحانه والاشارة اليه حسا

الى جهة العلو .. ٤٨٣ - ٤٨٧

الدليل العاشر : اخباره تعالى عن فرعون بأنه رام الصعود

الى السماء ليطلع الى اله موسى ما يدل

على أن موسى عليه السلام اخبر فرعون

بأن ربه في السماء ٤٨٧ - ٤٩٠

الدليل الحادي عشر : عروجه (صلعم) الى حيث شاء

الله له ذلك فوق السماء السابعة حتى كان

يمكن يسمع منه صريف الأقلام .. ٤٩١ - ٥٠٦

مسألة : هل رأى الرسول (صلعم) ربه ليلة المعراج أم

لم يره ؟ .. ٥٠٤ - ٥٠٦

الصفحة

الدليل الثاني عشر : اخباره سبحانه عن نفسه ، واخبار

الرسول (صلعم) بأن المؤمنين يرونه

٥٠٧ - ٥١٥

سبحانه من فوقهم ..

المبحث الثاني : في الدليل من أدلة أهل السنة على اثبات علو الله

على عرشه فوق السموات ، وهو اتفاق الديانات السماوية

٥١٦ - ٥٢٢

كلها على أن الله في السماء ..

المبحث الثالث : الدليل الثالث من أدلة اثبات العلو والاستواء على

العرش والفوقية : اجماع الأمة على اثبات العلو والاستواء

٥٢٣ - ٥٤١

والفوقية ، والكلام فيه من وجهين :

الوجه الأول : اجماع السلف من الصحابة والتابعين

٥٢٣ - ٥٣٦

قبل بزوغ الفتن ..

الوجه الثاني : اجماع من يعتد باجماعهم من الأئمة بعد

٥٣٦ - ٥٤١

بزوغ الفتن كالأئمة الأربعة وغيرهم ..

المبحث الرابع : في الدليل الرابع من أدلة اثبات الاستواء والعلو

والفوقية . وهو دلالة الفطرة السليمة التي فطر الله عليها

٥٤٢ - ٥٤٧

سائر الخلق على ذلك ..

المبحث الخامس : في الدليل الخامس : وهو الاستدلال بلغة العرب

٥٤٨ - ٥٥٥

التي نزل بها القرآن الكريم

المبحث السادس : في الدليل السادس : وهو دلالة العقل على علو

٥٥٦ - ٥٦٥

الله وسمايته لخلقه ..

الصفحة

- الفصل الثاني : وفيه بحثان ٥٦٦ - ٥٩٩
- المبحث الأول : هل الاستواء من صفات الذات أو من صفات الفعل
- توطئة : انقسام الناس في ذلك على قولين . ٥٦٦ - ٥٨٧
- الأول : قول جمهور أهل الاثبات من السلف والخلف وجمهور النظار : ان الاستواء من صفات الفعل ثم افتراق أهل الاثبات الى قولين :
- ٥٦٧ - ٥٧٢
- احدهما : قول السلف بأن الاستواء من صفات الفعل المتعلقة بقدرته ومشيئته ٥٦٧ - ٥٥٠
- وثانيهما : قول بعض المشيئة من أئمة النظار ، وهو أن الله أحدث في العرش فعلا سماه استواء ، لا أنه قام به فعلا بقدرته ومشيئته . ٥٦٧ - ٥٥٠
- الثاني : قول من يجعل الاستواء من صفات الذات وبيان أن هذا الخلاف مبني على أمور . ٥٧٢ - ٥٨٧
- المبحث الثاني : الفرق بين العلو والاستواء . ٥٨٨ - ٥٩٠
- الكلام في الحد ، وهل لله حد يتميز به ومراد من قال ذلك من السلف . . ٥٩١ - ٥٩٩

المحتويات

الفصل الثالث :	الفرقة الثانية من فرق اثبات الاستواء والعلو
٧١٣ - ٦٠٠	والفوقية (الكلابية ، وقدماء الشعرة)
٦٠١ - ٦٠٠	تمهيد :
٦٠٨ - ٦٠١	المبحث الأول : عن الكلابية
٦١٩ - ٦٠٨	المبحث الثاني : عمدة الأشعرى وقدماء أصحابه
٦٢٧ - ٦١٩	المبحث الثالث : السبب في أفراد الكلابية ، ومتقدمي الأشعرية
	ببحث مستقل عن السلف مع أنهم يتفقون معهم
	في اثبات العلو والفوقية ..
	مسألة : هل كان للأشعرى قولان في اثبات
	الصفات الخيرية بوجه عام والاستواء والعلو والفوقية
٦٣٦ - ٦٢٧	بوجه خاص ؟
	مسألة : هل بقي الأشعرى على القول بأن الأفعال
	والأمر الاختيارية لا تقوم بذات الباري سبحانه حتى
٦٥٤ - ٦٣٦	في الطور الثالث الذي اتجه فيه الى مذهب السلف
	— ذكر ما ينقله العلماء منسوباً الى أبي الحسن
	الأشعرى من القول بعدم قيام الأفعال الاختيارية
٦٦٤ - ٦٥٤	بذات الباري
	— ايضاح ان سبب نزاع المسلمين في هذا الباب
	اعتماد المتكلمين في اثبات حدوث العالم واثبات
	الصانع ، على طريق مبتدعة في الشرع مضطربة
٦٦٤ - ٦٦٠	في العقل ..

الصفحة

- مذهب الأشعرى في الاستدلال على وجود الله ٦٦٥ - ٦٧٧
- ما ذكره الأشعرى في رسالته الى أهل الثغر
- من الاستدلال على وجود الله هو بمعنى ما
- ذكره ابن رشد من دليل العناية والاختراع . ٦٦٨ - ٦٧٠
- دفاع شيخ الاسلام عن الأشعرى ، فيما تقدم
- ابن رشد فيه الاشاعة ، وأن نقده لا يتوجه
- للأشعرى . . ٦٧٠ - ٦٧٤
- نقد ابن تيمية للأشعرى في طريقته في الاستدلال
- على وجود الله ، وقوله : انها من جنس طريقة
- المعتزلة وان ظن أنها هي طريقة القرآن . ٦٧٤ - ٦٧٧
- ما يمكن أن يعتد به عن الأشعرى من وجهة
- نظري وهو من وجوه . ٦٧٧ - ٦٨٩
- الوجه الأول :
- الوجه الثاني
- الوجه الثالث
- الوجه الرابع
- الوجه الخامس
- الوجه السادس وفيه بعض الأمثلة ما افترى به
- على الأشعرى ، أو أسى فهم كلامه فحمل على
- غير مراده . ٦٨٩ - ٦٩٢

الصفحة

مسألة : افتئات محبي الأشعرى وبغضيه عليه فيما يعتقد .
أما بتفسيرهم كلامه على غير مراده ، أو الادعاء بأن ما هم
عليه هو نفس ما يقول به الأشعرى ، وأما بالنكار ما ينسب اليه
من موافقته لمذهب السلف أو أنه رجع عن ذلك . أو رميه

بالنفاق . . . الخ مناقشة هذه الدعاوى وبيان بطلانها . ٦٩٢ - ٧٠٠

مسألة : انحصار قول المشككين في عقيدة الأشعرى في
ست شبه . مع دحض تلك الشبه :

أ (الشبهة الأولى : التشكيك في بناء كتاب الابانة .

ب (الشبهة الثانية : تناقض موقف الأشعرى في الكتابين
" الابانة " و " اللمع " .

ج (الشبهة الثالثة : اتهام الأشعرى بالسطحية

والتقليد في كتاب الابانة ، وبالعق في كتاب اللمع .

د (الشبهة الرابعة : الزعم بأن كتاب اللمع متأخر عن
كتاب الابانة وأنه يمثل مذهب الأشعرى الأخير .

هـ (الشبهة الخامسة : ان التنزيه الذي ذكره الأشعرى

في كتاب اللمع ، من نفي الجسمية ، يتنافى مع اثبات

الجهة وغيرها من الصفات الخبرية ، الذي اثبت في ،

كتاب " الابانة " .

و (الشبهة السادسة : الدعوى بأن كل من ذهب إلى

القول بأن الأشعرى اثبت أن الله موجود بجهة

الاستدلال في ذلك الا كتاب " الابانة " . ٧٠٠ - ٧١٢

الصفحة

٧١٣ - ٧١٢ الأسباب التي جعلتني أطيل الوقفة عند الأشعرى

الوصول الى نتيجة مؤداها : ان متأخرى الاشاعرة

لمسوا على مذهبي^{الذي} ابي الحسن الذي استقر عليه ، ولقى الله

وهو عليه .

٧١٣ - ٠٠٠

٧٢٤ - ٧١٤ الفصل الرابع : الطائفة الثالثة من طوائف اثبات العلو . الفلاسفة

المتقدمون ، والحكام الأولون .

الفصل الخامس : الطائفة الخامسة من طوائف الاثبات للاسوتوا

٧٦٩ - ٧٢٥

والعلو " المجسمة والمشبهة " .

٧٢٧ - ٧٢٥

تمهيد

المبحث الأول : الجذور التاريخية للتجسيم والتشبيه التي سبقت

مذاهب التجسيم والتشبيه عند المسلمين . وكونها

٧٢٨ - ٧٢٧

تنقسم الى تيارات دينية وتيارات فيلسوفية

٧٣٠ - ٧٢٨

التيارات الدينية

المبحث

٧٣٧ - ٧٢٩

التيارات الفلسفية ، والوثنية

٧٥٣ - ٧٣٧

المبحث الثاني : المشبهة والمجسمة في الاسلام

٧٥٤ - ٧٥٣

— أصل شبهة المجسمة والمشبهة

— كون المجسمة والمشبهة قد تأثروا بروافسود

٧٥٧ - ٧٥٤

تجسيمية وتشبيهية مختلفة . .

— تمسك المجسمة والمشبهة ببعض الأحاديث

٧٥٥ - ٠٠٠

الموضوعة

٧٦٢ - ٧٥٧

— من أطلق على الله لفظ الجوهر ، وتعريفات

الصفحة

الناس للجوهر

٧٦٩ - ٧٦٢ المبحث الثالث : أدلة المشبهة والمجسمة والرد عليها .

الفصل السادس : الطائفة الخامسة من طوائف الاثبات قوم يقولون ان

٧٧١ - ٧٧٠ الله فوق العرش ، وهو في كل مكان .

الباب الرابع —

=====

النفاة والمعطلة الذين ينفون الاستواء والعلو والفوقية ، ويتأولسون النصوص المثبتة لذلك ، اما بصرفها عما دللت عليه من معان الى معان

٩٠٥ - ٧٧٢ أخرى واما بتفويضها والتوقف فيها لأنها ما لا يفهم له معنى عندهم

٧٧٤ - ٧٧٢ — بين يدي الباب

الفصل الأول : الجهمية الأولى : المنكرين لعلو الله والقائلين

بأنه في كل مكان وان الاستواء ، هو بمعنى الاستيلاء

٧٨٢ - ٧٧٥ على العرش .

أدلة الجهمية ومن وافقهم على أن الله موجود بذاته

٧٨٤ - ٧٨٣ في كل مكان وليس عاليا على خلقه فوق عرشه بائن منهم .

٨٠٣ - ٧٨٥ الرد على هذه الشبه التي ظنوها أدلة وهي شبهات .

— معية الله لا تنفي علوه على خلقه ، ولا يلزم منها

الاختلاط بهم ، وكلمة "مع" في اللغة اذا اطلقت

فليس ظاهرها في اللغة الا المقارنة المطلقة من غير

٨٠٠ - ٨٠٠ وجوب ساسة ، أو محاذاة

٨٠١ - ٨٠٠ — اختلاف احكام المعية بحسب الموارد

المفحمة

الفصل الثاني : الجهمية في مرحلتها الثانية : وهي مرحلة

القول : بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه ، ولا

محايث ولا مبين له

٨٠٤ - ٨٠٦

- سبب مخالفة الجهمية في هذه المرحلة ، لسلفهم

٨٠٦ - ٨٠٧

القاتلين بوجود الله الذاتي في كل مكان

٨٠٧ - ٨٠٩

- موقف هؤلاء النفاة من اثبات الاستواء والعلو والفوقية

- الشبهات التي بنى عليها المتكلمون كلامهم في نفي

٨٠٩ - ٨١٦

الاستواء والعلو والفوقية . مناقشتها والرد عليها

- موقف المعتزلة ما جاء ذكره من نزوله تعالى الى

سما الدنيا واثباته ومجيئه يوم القيامة لفصل القضاة

٨١٦ - ٨١٧

بين عباده . .

- موقف متأخري الاشعرية من مسألة النزول والمجيئ

٨١٧ - ٨٢٠

والا تيان . .

٨١٧ - ٨١٩

- موقف المعتزلة من الرؤية

- موقف متأخري الاشاعرة من مسألة الرؤية اثباتهم

لها مع نفي ملزوماتها . أدلتهم : مناقشتها والرد

٨١٩ - ٨٢٣

عليها . .

- موافقة بعض متأخري الاشاعرة للمعتزلة في نفي الرؤية

وتفسيرهم لما يشتبهون من الرؤية بأنه بمعنى زيادة علم

٨٢٣ - ٨٢٥

وانكشاف . .

الصفحة

—	استعانة النفاة من المتكلمين بقول الفلاسفة ان نفي
	موجود لا داخل العالم ولا خارجه من حكم الوهم
٨٢٣ — ٠٠٠	والخيال .
—	تعريف ابن سينا للخيال ، والوهميات
٨٢٤ — ٨٢٥	اذا تعارض العقل والنقل وجب عند النفاة تقديم
	العقل على النقل . لأن دليل العقل قطعي ، بينما
٨٢٥ — ٠٠٠	دليل النقل ظني عندهم . .
—	من الأسباب التي جعلت النفاة المعطلة يقفون هذا
	الموقف من الصفات بصفة عامة ، ومن مسألة الاستواء
	والعلو والفوقية بصفة خاصة . اعتمادهم على الألفاظ
٨٢٦ — ٨٢٣	العامة المجملة المشتلثة على حق وباطل . .
—	لفظ الجسم وما فيه من الاجمال
٨٢٣ — ٨٢٨	لفظ التركيب وما فيه من الاجمال ٧٥ — ٧٦ ،
—	ما في قولهم انه تعالى ليس في جهة من الجهات
٨٤٦ — ٨٥٠	الست من الاجمال
—	ما في لفظ التحيز من الاجمال
٨٥٠ — ٨٥٥	ما في لفظ المكان من الاجمال . من قولهم : وانه
—	ليس في مكان ولا كان محدثا . .
٨٥٥ — ٨٦٠	ما في لفظ الجزء من الاجمال
٧٥ — ٧٦	ما في لفظ الافتقار من الاجمال

الصفحة

الرد على قول النفاة : لو اتصف الله سبحانه وتعالى بالعلو
والفوقية وسباينته لخلقه لكان محدثا . ودعواهم أن طريقتهم
في التنزيه - التعطيل - هي طريقة الخليل عليه السلام . .
- الرد على من قال من النفاة المعطلة ان طريقتهم
في النفي هي طريقة ابراهيم الخليل عليه السلام من

٨٨٤ - ٨٦١

وجوه . .

الوجه الأول : انه اذا كانت الأدلة السمعية المأخوذة عن
الأنبياء قد دلت على صحة هذه الطريق وصحت مدلولها
وعلى نفي ما تنفونه من الصفات . وتكون الأدلة السمعية

٨٦٣ - ٨٦٢

المثبتة لذلك ، قد عارضت هذه الأدلة . . الخ .

الوجه الثاني : كل من له أدنى معرفة بما حاش به النبي
(صلعم) يعلم بالاضرار أن النبي - لم يدع الناس بهذه
الطريق "طريقة الاعراض ، ولا نفي الصفات" .

٨٦٣ -

الوجه الثالث : ان جميع ما ادعاه النفاة من أقوال الأنبياء
وادعوا انه يدل على مثل قولهم ، فلا دالة في شيء منها بل
فيها ما يدل على نقيض قولهم ، وهو مذهب أهل الاثبات
وتفنيد ما ادعوه من استدلالهم بقصة الخليل عليه السلام . ٨٦٣ - ٨٦٥

الوجه الرابع : ابطال استدلالهم بما في القرآن من تسمية
الله : بالواحد والأحد ، والحمد على نفي الصفات لفظة

٨٦٥ - ٨٦٨

وشرعا . .

٨٦٨ - ٨٧٢

الوجه الخامس : ابطال احتجاجهم بتماثل الأحسام

الصفحة

الوجه السادس : بأن النصوص الالهية لما دلت على أن

الرب ليس له كف في شي من الأشياء ولا مثل له ولا

ند له ، علم أنه لا يماثل شي من الأشياء في صفة من

الصفات ، وذلك لا ينفي كونه متعفا بصفات الكمال ..

٨٧٢ - ٨٧٣

الوجه السابع : ان الذين اعتدوا في تنزيه الرب ^{على} نفي

سوى الجسم لا يمكنهم أن ينزهوه عن شي من النقائص

الهيئة ..

٨٧٣ - ٨٧٥

الوجه الثامن : انه على فرض صحة تماثل الأجسام

في الشاهد ، فما الذي يدرينا ان الأجسام الحاضر

منها والغائب عنا متماثلة في الأحكام ..

٨٧٥ - ٨٨٠

الوجه التاسع : ان هؤلاء النفاة الذين قالوا : بأنه

لا داخل العالم ولا خارجه ولا مابين ولا محايث لا

يمكنهم أن يبطلوا قول سلفهم من الجهمية ولا قول

اصحاب الوحدة والاتحاد .

٨٨٥ - ٨٨٥

اعتراف محققي طوائف النفاة وأئمتهم ، بأن الأنبياء

لم يدعوا الناس بهذه الطريق ولا بينوا أنه ليس بجسم ،

لكن قالوا : اذا كان العقل دل على النفي لم يمكننا ابطال

مدلول العقل ..

٨٦١ - ٨٦٠

الرد على اصحاب هذا المسلك فيما ادعوه من أنه لا يمكن

ابطال مدلول العقل المخالف للسمع . والرد عليهم من

وجه ..

٨٨٥ - ٨٨٦

الوجه

الوجه الأول : العقل الذى يعلم به صحة السمع لا يستلزم

٨٨٦ - ٨٨٥

النفي المناقض للسمع

الوجه الثاني : ان صدق الرسول يعلم بطرق متعددة لا

٨٨٦ - ٨٨٥

تحتاج الى هذا النفي ..

الوجه الثالث : اذا كانت الانبياء قد اتبعهم أم لا يحصى

عدد هم الا الله من غير أن يعتمدوا على هذه الطريق علم

قطعا أنه حصل لهم علم يقيني بصدق الرسول من غير هذه

٨٨٦ - ٨٨٥

الطريق المستنزعة لنفي شيء من الصفات ..

الوجه الرابع : انه قد علم فساد تلك الأقوال المخالفة

٨٨٦ - ٨٨٥

لنصوص الانبياء ..

الوجه الخامس : ان الأدلة العقلية الصحيحة البينة التي لا

ريب فيها ، بل العلوم الفطرية الضرورية ، توافق ما أخبرت

به الرسل ، وأن الأدلة العقلية الصحيحة جميعها موافقة

٨٨٧ - ٨٨٥

للسمع لا تخالف شيئا من السمع ..

الوجه السادس : ان النفاة وهم يصفونه بهذه الصفات السلبية

انه لا مابين ولا مداخل ، ولا فوق ولا تحت .. قد وصفوه

٨٨٩ - ٨٨٧ بصفات الممتنع والامتناع ينافي الوجود فضلا عن وجوب الوجود

الوجه السابع : حكاية المتقدمين اجماع الخلائق على نقيض

٨٩٢ - ٨٩٠

قول النفاة . وأن النفاة قلة قليلة بالنسبة الى المشتبه

الوجه الثامن : اعتماد النفاة في تنزيه الله على طريقة التحسيم

وطريقة الوجوب والا مكان طريقة مبتدعة لم يسلكها احد قبلهم

٨٩٢ - ٨٩٣

من العقلاء بل هي طريقة مخالفة للشرع والعقل ..

الصفحة

- اعتماد العقلاء في تنزيه الله سبحانه على طريقة الكمال
الثابت له بمقتضى الأدلة العقلية والبراهين القينية
مع دلالة السمع على ذلك . . . ٨٩٣ — ٠٠٠
- دلالة القرآن على ذلك نوعان :
- (أ) خبر الصادق فيما أخبر الله به رسوله به فهو
حق كما أخبر الله به .
- (ب) دلالة القرآن بضرب الأمثال ، وبيان الأدلة
العقلية الدالة على المطلوب فهذه دلالة
شرعية عقلية . . ٨٩٣ — ٨٩٤
- الوجه التاسع : كل من توهم في الصفات كلها أو بعضها
التمثيل بصفات الخلق : وقع في أربعة محاذير . ٨٩٤ — ٨٩٦
- الرد على من ذهب من النفاذ إلى أن الله قد جعل السماء
قبلة الدعاء كما جعل الكعبة قبلة الصلاة ، وما شاكل ذلك من
الدعوى . ٨٩٧ — ٩٠٥
- ادلتهم وحججهم ٨٩٧ — ٨٩٨
- الرد على هذه الدعوى من وجوه :
- الوجه الأول : ان الإشارة إلى فوق — إلى الله في الدعاء
وغير الدعاء باليد ، والاصبع ، أو العين أو الرأس أو غير ذلك
من الاشارات الحسية قد تواترت بين السنن واتفق عليها
المسلمون وغير المسلمين . . ٨٩٨ — ٠٠٠

الصفحة

الوجه الثاني : بيان فساد قولهم : بأن رفع الأيدي الى

السما* منقوض بوضع الجبهة على الأرض . . . ٨٩٨ - ٠٠٠

الوجه الثالث : كون الذين يرفعون أيديهم وأبصارهم

الى السما* وقت الدعاء* ، تقصد قلوبهم الرب الذي هو فوق

فتكون حركة جوارحهم بالاشارة الى فوق ، تبعاً لحركة

قلوبهم الى فوق . ٨٩٨ - ٨٩٩

الوجه الرابع : ان الناس مع اختلاف عقائد هم وأديانهم -

يشيرون الى السما* عند الدعاء* لله تعالى والرغبة اليه -

وكما عظمت رغبتهم ، واشتد الحاحهم قوى رفعهم وشارتهم

كما يفعلون في الاستسقاء* . ٨٩٩ - ٠٠٠

الوجه الخامس : تصريحهم بالسنتهم - ارفعوا ايديكم -

الى الله ونحو ذلك من العبارات ، وهذا اخبار عن أنفسهم

انهم يقصدون الاشارة الى الله ورفع الأيدي اليه . . ٨٩٩ - ٠٠٠

الوجه السادس : الاستدلال بالرفع من وحده . . ٨٩٩ - ٩٠٠

الوجه السابع : الرد على قول بعض النفاة : بأن الرفع

الى فوق يكون إما لأن تلك الجهة العالية أشرف بطهم -

الأنوار ، وإما لأن منها تنزل الأرزاق ويرجى الخير ، أو

الى الملائكة لأنها موكل اليها امر تدبير هذا العالم . . ٩٠٠ - ٩٠١

الوجه الثامن : ابطال قول النفاة : انه جعل السما* ،

أو العرش قبلة لدعائنا ، كما جعل الكعبة قبلة لصلاتنا -

وجوه عشرة . ٩٠١ - ٩٠٢

الصفحة

- بيان افساد قول النفاة ان الاشارة الى فوق سببها

الألف والعادة وحرمان الناس على ذلك وابطال

ذلك من وجوه

٩٠٣ - ٩٠٥

- شبهه النفاة بأن الله بعد أن خلق الخلق لم

يتغير عما كان عليه قبل خلق الخلق ، فليس بعد

خلق الخلق عاليا على شي * بل هو كما كان قبل

خلقه غير عال على شي * . مناقشة هذه الشبهة

والرد عليها . .

٩٠٦ - ٩١٠

الفصل الثالث : أصحاب وحدة الوجود والاتحاد وفيه مبحثان

المبحث الأول : الجذور الأولى لهذه الفكرة كانت موحدة قسـل

٩٠٦ - ٩٠٧

الاسلام

- ابتداء فكرة الحدول بين الطوائف التي كانت تنتمي

٩٠٧ - ٩٠٨

كذبا الى الاسلام في الصدر الأول كالسبئية . .

- كون قول أهل الاتحاد العام الذين يزعمون

أنه عين وجود الكائنات أكفر من اليهود والنصارى

٩٠٨ - ٩٠٩

من وجهين . .

- كون الجهم بن صفوان هو أول من قال بوحدة

الوجود في تاريخ الاسلام . يستدل على ذلك بمناظرته

٩٠٨ - ٩٠٩

للسنية

- سبب قبول الأفكار العقدية المنحرفة ، هو تفكك

٩٠٩ - ٩١٠

الأمة الاسلامية وتفرقها وضعف ابنائها عقديا وفكريا .

الصفحة

- استعارة الصوفية من الباطنية قولها : ان الله - وهو ظاهرًا وباطنًا ...
٩٠٩ - ٩١٠
- كون فكرة وحدة الوجود ، وما قامت عليه الفلسفة الصوفية بوجه عام ليست أصيلة ولا أساس لها فهي التفكير الاسلامي بل هي دخيلة عليه ، غريبة عنه
٩١٠ - ...
- كون القول بوحدة الوجود الحاد في وجود الله
٩١٠ - ...
- المبحث الثاني : ماذا يعني القول بوحدة الوجود ؟
٩١١ - ٩١٥
- بعد أن اتفق القائلون بوحدة الوجود من غالبية الصوفية على أن الله هو عين وجود كل شيء ، افرقوا على مقالات ثلاث الغاية من كل مقالة منها أن يتأيد بها ذلك المذهب
٩١١ - ٩١٢
- المقالة الأولى : لابن عربي ، وهي مبنية على أصليين :
الأصل الأول : ان المعدوم شيء ثابت في العدم بمعنى أنه ثابت في نفسه .
الأصل الثاني : قولهم ان وجود المحدثات المخلوقات هو عين وجود الخالق وعينه ، وهذا هو حقيقة قول فرعون .
٩١٢ - ٩١٣
- المقالة الثانية : وهي التفريق بين المطلق والمعين فعند اصحاب هذه المقالة ان الله هو الوجود المطلق الذي لا يتميز ولا يتعين ، فاذا تميز وتعين فهو

الصفحة

الخلق ، سوا* تعين في مرتبته الالهية او غيرها ٩١٣ - ٠٠٠

- كون هذه المقالة اصح في الكفر من الأولى ، لأن حقيقتها أنه ليس لله وجود أصلا ، ولا حقيقة ، ولا

ثبوت ، إلا نفس الوجود القائم بالمخلوقات ٩١٣ - ٩١٤

- المقالة الثالثة : وهي عدم التفريق بين ماهية ووجود ، ولا بين مطلق ومعين بل عند أصحابها

ما ثم سوى ، ولا غير بوجه من الوجوه . ٩١٤ - ٠٠٠

- كون هذه المقالة أحق في الكفر من سابقتها لكون صاحبها لا يفرق بين المظاهر والظواهر ، ولا يجعل الكثرة والتفرقة الا في ذهن الانسان ، لما كان محجوبا عن مشاهدة الحقيقة .

٩١٤ - ٩١٥

المبحث الثالث : اختلاف القائلين بوحدة الوجود ، والاتحاد في

نسبة ذلك الوجود الواحد الى تلك التعينات ٩١٦ - ٩١٨

المبحث الرابع : وفيه مطلبان :

٩١٦ - ٩١٩

المطلب الأول : نورد فيه بعض النصوص التي تكلم بها القائلون بوحدة الوجود او الاتحاد ،

٩١٩ - ٩٢٢

والتي تبين ما ذكر من مذهبهم .

المطلب الثاني : فيما يترتب على القول بوحدة الوجود او الاتحاد من أنواع الكفر والصلال :

٩٢٨ - ٩٣٥

١ (القول بوحدة الوجود يؤدي الى انكار الله

الصفحة

سبحانه وتعالى بالكلية .

(ب) انه اذا لم يكن ثم الا وجود واحد ، ليس الا هذه

الصور والتعينات المختلفة لزم أن يكون الله تعالى

وتقدس هو الأشياء جميعا بما فيها من مقابلات

ومتخادات .

٩٢٩ - ٩٣٠

(ج) القول بأن الكل هو الله ، وان الله هو الكل يعني

أن الله تعالى والمادة وحدة لا تتحرأ ، وعلى

ذلك فلا يكون لله وجود منفصل يتميز به عن خلقه

فضلا عن أن يكون عاليا عليهم مابيننا لهم .

٩٣٠ - ٩٣٢

خلاصة دين الصوفية

٩٣٢ - ٩٣٥

الباب الخامس

=====

العرش وما يتعلق به من بحوث

٩٣٦ - ٩٩٤

معنى العرش في اللغة

الفصل الأول :

٩٣٦ - ٩٤٣

معنى العرش في القرآن والسنة وعرف السلف الأولين

الفصل الثاني :

من الصحابة والتابعين ، ومن تبعهم من الأئمة

والعلماء .

٩٤٤ - ٩٥٤

انعقاد اجماع السلف الأولين من الصحابة

-

والتابعين وتابعيهم على اثبات عرش الرحمن تبارك

وتعالى .

٩٤٨ - ٩٤٩

اقوال السلف في سعة العرش وعظمته

-

٩٤٩ - ٩٥١

الصفحة

مسألة : العرش اعظم المخلوقات وسقفها

٩٥٤ - ٩٥١

الفصل الثالث : وفيه مطلبان :

٩٦٢ - ٩٥٥

المطلب الأول : العرش في عرف المعطلة النفاة —

المتكلمين ومن وافقهم

٩٥٦ - ٩٥٥

— بعض المعاني التي انتحلها المعطلة

للعرش ، مناقشة تلك المعاني وبينان

بطلانها .

٩٦٢ - ٩٥٦

المطلب الثاني : العرش عند المتكلمين على علم الهيئـة

من الفلاسفة وغيرهم وزعمهم بأن العرش

هو الفك التاسع . مناقشتهم والرد عليهم

٩٦٩ - ٩٦٢

الفصل الرابع :

في استدارة الأفلاك ، وهل العرش كروي ؟

٩٧٣ - ٩٧٠

الفصل الخامس :

ادعاء النفاة بأن العالم كرة ، فلو كان الله في

جهة فوق لكان أسفل بالنسبة الى سكان الوجه

الآخر . مناقشة هذه الدعوى والرد عليها من

وجوه متعددة .

٩٩٢ - ٩٧٤

الخاتمة :

وفيها أهم النتائج التي توصلت اليها .

١٠٠٥ - ٩٩٣

فهرس المعار والمراجع

١٠٥٣ - ١٠٠٦

فهرس الموضوعات

١٠٨٨ - ١٠٥٤